



CAMILO TORRES RESTREPO

POLIFONÍAS DEL AMOR EFICAZ

LUZ ÁNGELA ROJAS BARRAGÁN
NICOLÁS ARMANDO HERRERA FARFÁN (EDS.)

 Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Facultad de Ciencias Sociales | Universidad de Buenos Aires
IEALC

colectivo frente unido
 **cfu**
INVESTIGACIÓN • INDEPENDIENTE

equa
che

CAMILO TORRES RESTREPO

POLIFONÍAS DEL AMOR EFICAZ

LUZ ÁNGELA ROJAS BARRAGÁN
NICOLÁS ARMANDO HERRERA FARFÁN
(EDS.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

COLECCIÓN
APORTES DEL PENSAMIENTO
CRÍTICO LATINOAMERICANO

COLABORACIÓN
COLECTIVO FRENTE UNIDO
INVESTIGACIÓN INDEPENDIENTE

BUENOS AIRES, 2018

EDITORIAL
EL COLECTIVO



quimantú

Fundación Editorial
el perro y la rana

editorial
CAMINOS

A la memoria de Leonor Muñoz “Cebollita”, Guitemie Olivieri,
Francois Houtart, Óscar Maldonado y Orlando Fals Borda.

Al vivo ejemplo de Gustavo Pérez Ramírez y Javier Giraldo.

Todas y todos con amorosidad y compromiso han mantenido
viva la memoria y el testimonio de Camilo.

Herrera Farfán, Nicolás Armando

Camilo Torres Restrepo : polifonías del amor eficaz. / Nicolás Armando Herrera Farfán ; Luz Ángela Rojas Barragán ; compilado por Nicolás Armando Herrera Farfán ; Luz Ángela Rojas Barragán. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : El Colectivo, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-1497-94-2

1. Sociología. I. Rojas Barragán, Luz Ángela II. Herrera Farfán, Nicolás Armando, comp. III. Rojas Barragán, Luz Ángela, comp. IV. Título.

CDD 301

Diseño de tapa: Óscar González (Guache) www.guache.co

Diagramación interior: Agustín Huarte

Ilustraciones interiores: Agustín Huarte, Luis Carlos Vargas y Gustavo Sanabria (Ana Mardoquea)

Fotografía interior: Diego Briceño Orduz

Corrección: Colectivo Frente Unido - Investigación Independiente

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires

Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires
Marcelo T. de Alvear 2230, C1122AAJ

Ciudad Autónoma de Buenos Aires,
Argentina
www.iealc.sociales.uba.ar

iealc@sociales.uba.ar

Facebook: IEALC - Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe UBA

Colectivo Frente Unido – Investigación Independiente
www.frenteunido.tv
colectivo.frenteunido@gmail.com
Facebook: Colectivo Frente Unido – Investigación Independiente

Editorial El Colectivo

www.editorialelcolectivo.com
contacto@editorialelcolectivo.com
Facebook: Editorial El Colectivo

Editorial Quimantú

www.quimantu.cl
editorial@quimantu.cl

Fundación Editorial El perro y la rana

Teléfonos: 0212-7688300 / 7688399
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com
www.elperroylaranagob.ve /
www.mincultura.gob.ve

Twitter: @perroyranalibro

Facebook: Editorial perro y rana

Editorial Caminos

Ave. 53 No. 9609 entre 96 y 98, Marianao,
Ciudad de La Habana, Cuba, CP 11 400



Copyleft

Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Esta permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:



Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor/a, editorial, año).



No comercial: se permite la utilización de esta obra con fines no comerciales.



Mantener estas condiciones para obras derivadas: solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Decana	Dra. Carolina Mera
Vicedecana	Lic. Ana Catalano
Secretario Académico	Dr. Gustavo Nahmías
Secretario de Estudios Avanzados	Dr. Julián Rebón
Secretario de Gestión Institucional	Dr. Nicolás Dallorso
Secretario de Extensión	Mauro Campilongo
Secretario de Hacienda	Lic. Diego Muzio

INSTITUTO DE ESTUDIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Directora	Mabel Thwaites Rey
Comité Académico:	
Investigadores	Emilio Taddei (Director Alterno 1º), Hernán Oubiña (Director Alterno 2º), María Alicia Gutiérrez, Luciana Ghiotto, Néstor Boris Kohan, Alexia Massholder, Rubén Levemberg (+).
Investigadores en Formación	Agustín Artese, Julieta Grassetti, Miguel Leone, Mariana Campos, Analía Goldenthal, Irene Provenzano.

ÍNDICE

Presentación:	
Camilo Torres y el tiempo latinoamericano del <i>amor eficaz</i>	8
Hernán Oubiña (IEALC-UBA, Buenos Aires, Argentina)	
Introducción	13
Luz Ángela Rojas Barragán y Nicolás Armando Herrera Farfán	
“Para mí, Camilo es el revolucionario sonriente”.	
Diálogos con François Houtart	17
Lorena López Guzmán y Nicolás Armando Herrera Farfán (Lanús, Argentina)	
Ilustración	40
Ana Mardoquea (Bucaramanga, Colombia)	
La Teología de Camilo	41
Jesús Alfonso Flórez López (Cali, Colombia)	
Las raíces hebreas en el pensamiento teopolítico de Camilo Torres	47
Eitan Ginzberg (Tel Aviv, Israel)	
¡Aquí está Camilo!	75
Raúl Suárez Ramos (La Habana, Cuba)	
Amor al prójimo en el Frente Unido	80
Anna Cristina Peterson (Berna, Suiza)	
El “amor eficaz”. Notas sobre un concepto fundamental en la praxis de Camilo Torres Restrepo	90
Miguel Mazzeo (Lanús, Argentina)	
Ilustración	106
Agustín Huarte (Olavarría, Argentina)	
Trazos acerca de la cuestión urbana en Camilo Torres Restrepo	107
Luis Carlos Vargas Rodríguez (Bogotá, Colombia)	
Camilo Torres Restrepo: educador popular	120
Néstor Camilo Garzón Fonseca (Bogotá, Colombia)	
Camilo Torres Restrepo: consecuente hasta final. El movimiento político del Frente Unido del Pueblo. Colombia: 1965	142
John Alexander Díaz Piracun (Bogotá, Colombia)	

El concepto “Revolución” en el pensamiento de Camilo Torres Restrepo. Aportes para su construcción	163
Tlalli López Sosa (México DF, México)	
El socialismo raizal de Camilo Torres Restrepo	172
Nicolás Armando Herrera Farfán (Lanús, Argentina)	
Camilo Torres y Ernesto Che Guevara: ¿mitos del pasado o semillas de un futuro en gestación?	203
Giulio Girardi (La Habana, Cuba)	
Ilustración	242
Luis Carlos Vargas (Bogotá, Colombia)	
Camilo: narrativas visuales de un hereje	243
Lorena López Guzmán (Lanús, Argentina)	
Camilo Torres en las formas organizativas y las luchas juveniles y contraculturales	271
Sergio Esteban Segura Güiza (Buenos Aires, Argentina)	
Camilo Torres y los aprendizajes para un internacionalismo popular en Latinoamérica	281
Luz Ángela Rojas Barragán (Foz do Iguaçu, Brasil)	
En la boca del lobo: praxis camilista en el exilio europeo	300
Felipe Polanía (Zúrich, Suiza)	
Memorias desde el <i>tugurio</i>. Cristianismo militante en Medellín	311
Eberhar Yosef Cano Naranjo (Medellín, Colombia)	
Camilo y la formación política	330
Carlos Ramírez (Bogotá, Colombia)	
Camilo Torres para la comunicación popular	350
Paula Companioni y Carlos Ramírez (Bogotá, Colombia)	
Fotografía	371
Diego Briceño	
Camilo Torres, símbolo de unidad revolucionaria	372
Fidel Castro Ruz (El Cangre, Cuba)	
Participaciones...	374

PRESENTACIÓN

CAMILO TORRES Y EL TIEMPO LATINOAMERICANO DEL AMOR EFICAZ

“No se trata de saber si el alma es mortal o inmortal.
La miseria es mortal”

Camilo Torres

“La revolución es la única manera eficaz
y amplia de realizar el amor para todos”

Juan García Elorrio

|

Hace exactamente 50 años atrás, se congregaban en Montevideo militantes de diversos países de la región para participar del *Encuentro Latinoamericano Camilo Torres*, en el mismo momento que en Medellín se daban cita numerosos obispos para dar inicio a la Segunda Conferencia del *Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)*. En la Cuba revolucionaria, Fidel Castro instaba al diálogo con la Iglesia y saludaba de manera auspiciosa documentos como las resoluciones del Concilio Vaticano II. En Argentina la resistencia peronista, la irrupción de la nueva izquierda al calor de la politización de la juventud y de sectores importantes de la clase trabajadora, abonaban a un clima de ebullición y descontento cada vez mayor, mientras el país se sumía en un régimen dictatorial cuyo presidente de facto, Juan Carlos Onganía, hacía alarde de su exacerbado catolicismo.

En esta coyuntura tan particular –muy bien reconstruida por Gustavo Morello en su pormenorizado estudio acerca de la radicalización política de sectores católicos en Argentina– mayo de 1968 resultaba un parteaguas no solamente en múltiples territorios del mundo, sino también en nuestro país. El cura villero Carlos Mugica –quien desde hacía algunos años tendía puentes entre cristianos y marxistas e impulsaba un compromiso ético con los pobres– vivenciaba en París la revuelta obrera y estudiantil que hacía germinar cientos de barricadas en las calles y exigía conquistar lo imposible. Durante ese mes, la ciudad de Córdoba ofició de terreno fértil para la realización del *Primer Encuentro Nacional del Movimiento de Sacerdotes del*

Tercer Mundo, como una interpretación herética y plebeya del cristianismo, que hacía de la solidaridad con las y los oprimidos un precepto cristiano fundamental, en contraposición a la lectura autoritaria y conservadora ejercitada desde el poder estatal y eclesiástico.

En el plano intelectual y de renovación cultural, revistas como *Cristianismo y Revolución* invitaban en sus páginas a “realizar los cielos nuevos en nuestra tierra” y reivindicaban la figura del padre Camilo Torres –caído en combate en las montañas colombianas de Santander en febrero de 1966, como integrante del recién creado Ejército de Liberación Nacional (ELN)–. Las Universidades eran un hervidero y, a pesar de la represión sufrida por la llamada Noche de los Bastones Largos, ocurrida el mismo año de la muerte de Camilo, ejercitaban la búsqueda de un pensamiento no imitativo y descolonizador, dando lugar a experiencias como la de las Cátedras Nacionales y Marxistas, sin dejar de estrechar lazos con el pueblo trabajador para producir conocimiento enraizado y transformador de la realidad.

Si rememoramos este caleidoscopio de acontecimientos, proyectos y cruces de caminos no es con un ánimo de mera exégesis historiográfica, sino para enmarcar el contexto inmediato en el que la figura de Camilo Torres emergió como referencia descollante para buena parte de la región en un momento bisagra excepcional. En efecto, si bien las décadas del ‘60 y ‘70 cuentan con una frondosa cantidad de referencias políticas, en tanto momento histórico preñado de futuro, estuvieron marcadas por dos personajes caídos en la lucha, que lograron sintetizar los anhelos de liberación de los pueblos de Nuestra América. Por un lado, Ernesto “Che” Guevara quien, además de resultar uno de los protagonistas principales de la revolución cubana, produjo textos de una enorme hondura teórica y política, y denunció la actitud imperialista en el continente y las formas neocolonialistas que asumía la realidad del Tercer Mundo en ese entonces. Por el otro, Camilo Torres, un cura y sociólogo que decidió dejarlo todo, ejercitarse un “suicidio de clase” y sumarse al trabajo militante con los sectores más postergados de Colombia para, más tarde, incorporarse a las filas de la guerrilla, en pos de ejercitarse hasta las últimas consecuencias *el amor al prójimo*.

Ambas figuras devienen mito movilizador para las nuevas generaciones, que ansían revolucionarlo todo. “En este tiempo latinoamericano –sentencia Juan García Elorrio en uno de los editoriales escrito en 1968 para *Cristianismo y Revolución*– desesperadamente ansioso de realidades más que de signos, el gesto redentor de Camilo junto al de tantos otros que ‘dan la vida por los amigos’ en montes (...) constituyen ya un nuevo estilo de celebración eucarística y presagian (...) el encuentro de todos los pueblos liberados del mundo que sin proclamar tanto el nombre de Cristo y su

Eucaristía, harán realidad con su historia lo que ella significa y produce: la igualdad de todos los hombres, compañeros de la tierra”.

En aquel *tiempo latinoamericano* sumamente original y de politización extrema, la presencia e influencia de Camilo Torres en Argentina fue por demás significativa, aunque hoy aparezca para muchos como desconocida. Resta aún desandar el impacto que tuvieron sus ideas y el ejemplo de su lucha como cristiano, pero también como precursor de la sociología crítica latinoamericana y de los proyectos político-militares que surgieron en el cono sur tras el triunfo de la revolución cubana.

Incluso pocas personas recuerdan sus huellas en vida por estas tierras, a partir de su presencia física y la entusiasta participación en la Primera Conferencia Latinoamericana de Escuelas y Departamentos de Sociología, realizada en Buenos Aires en septiembre de 1961, en la que presentó una ponencia con el sugerente título de “El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana”. En ella, se lamentaba por la tendencia recurrente en nuestra región a la copia, más que al esfuerzo por gestar un pensamiento original que, sin perder severidad, no eluda una sincera actitud de autocritica a la luz de las problemáticas y los desafíos contemporáneos. Luego de este evento, Camilo regresó a nuestro país en agosto de 1962, para asistir a un encuentro de obispos y sacerdotes latinoamericanos donde, entre los concurrentes, estaba el joven Gustavo Gutiérrez, quien pocos años más tarde sería uno de los principales exponentes de la teología de la liberación.

A pesar de tener previsto retornar a la Argentina en 1964 a un encuentro de Sociología, finalmente desistió por la abultada agenda de actividades que imposibilitó concretar su viaje. Los meses sucesivos lo encontraron recorriendo la Colombia profunda impulsando la propuesta del *Frente Unido*, una plataforma de articulación inédita por su carácter plural y por su osadía política, que concitó un enorme entusiasmo en los sectores más postergados y también en el activismo de la izquierda popular. Sin embargo, las desavenencias internas en este espacio embrionario y el cierre definitivo de los pocos canales de participación legal que aún se mantenían en pie en el país, radicalizaron su posición y lo llevaron a tomar la decisión de pasar a la clandestinidad e incursionar en la guerrilla del ELN, cayendo en combate en su primera confrontación armada. Su cuerpo, al igual que el de miles de compatriotas, aún hoy se encuentra desaparecido.

II

Este nuevo volumen de los **Aportes del Pensamiento Crítico Latinoamericano** sale a la luz en una coyuntura tan delicada como

adversa en Colombia y en la región, pero también preñada de expectativas y añoranzas. Si bien el país parece transitar actualmente un proceso de paz signado por esperanzas y apuestas políticas venturosa, continúan predominando los sinsabores de una creciente criminalización de la protesta y el incesante asesinato de militantes populares, sobre todo en las zonas rurales, que nos hace priorizar el pesimismo de la inteligencia por sobre el optimismo de la voluntad, asentado en un prolongado historial de antecedentes e intentos de superar la guerra que ha dejado un tendal de víctimas y millones de desplazados. La tierra del realismo mágico, retratada de manera magistral por Gabriel García Márquez, ha vivido durante décadas una guerra sin tregua.

Basta recordar las frustradas apuestas civiles de la *Unión Patriótica, A Luchar* y el *Frente Popular*, que padecieron un casi total exterminio producto del terrorismo estatal y paramilitar en los años ochenta. En aquel entonces, las negociaciones de paz se vieron clausuradas por el crimen, el exilio y la desaparición forzada de quienes aspiraron a transitar hacia una vida democrática con plena participación civil, en un sistema político que ha resultado refractario a las opciones por fuera del binomio impuesto, a sangre y fuego, por conservadores y liberales desde los tiempos de la llamada “Violencia”, década que dejó como saldo decenas de miles de muertos y desplazados, y que tuvo como hito catalizador al magnicidio del líder popular Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948.

En el monumental libro *La violencia en Colombia*, Orlando Fals Borda –sociólogo excepcional y amigo personal de Camilo Torres– caracterizó la historia reciente de su país en los términos de “una tragedia del pueblo colombiano desgarrado por una política nociva de carácter nacional y regional y diseñado por una oligarquía que se ha perpetrado en el poder a toda costa, desatando el terror y la violencia. Esta guerra insensata ha sido prolífica al destruir lo mejor que tenemos: el pueblo humilde”.

A juzgar por su derrotero, la historia de Colombia parece refutar a Marx: *la tragedia se repite como tragedia*, aunque la democracia de la que presumen las élites dominantes y la politología norteamericana siempre tenga algo de farsa.

La posibilidad concreta que se ha abierto con las mesas de paz entre el gobierno y las insurgencias de las FARC y el ELN, es un primer paso para conjurar más de 50 años de conflicto armado en Colombia. Sin embargo, en un país donde 14 millones de campesinos viven en la pobreza y más de un millón de familias rurales carecen de tierras, donde 6 millones de personas han sufrido desplazamientos forzados de sus territorios, la represión contra las luchas populares continúa y los presos políticos se cuentan de a miles, resulta iluso hablar de “posconflicto”, como pretenden hacer desde

el gobierno y los medios hegemónicos de comunicación. Sin erradicar las bases estructurales que han dado lugar durante décadas a una violencia social y política endémica, sin la garantía de no repetición –uno de los puntos centrales impulsado por las insurgencias de las FARC y el ELN en las mesas de diálogo– y sin el desmonte definitivo y la condena efectiva del paramilitarismo –que aún se mantiene activo en gran parte del país y cuenta con un considerable apoyo de sectores desestabilizadores de ultraderecha–, no cabe pensar en que las negociaciones lleguen a buen puerto y la paz será más un anhelo que una realidad.

Teniendo como trasfondo a este delicado contexto, desde el IEALC nos enorgullece poder rescatar la figura de Camilo Torres, por sus aportes al campo del pensamiento crítico colombiano y latinoamericano, como precursor de una sociología comprometida y en franca ruptura con el eurocentrismo, impulsor de un proyecto emancipatorio al que Fals Borda bautizó con el nombre de *socialismo raizal*, pero también porque con su ejemplo de vida nos muestra un itinerario que va a contramano de lo que dicta por lo general la academia. Lejos de postular una posición neutral y distante con respecto a los padecimientos y anhelos de los pueblos, Camilo nos incita a ejercitar una pedagogía de la dialoguicidad y la convicción ética, que se enlaza con la rigurosidad intelectual e investigativa de raigambre latinoamericana. “Debemos saber que cuando vamos a la base de nuestro pueblo es mucho más para aprender que para enseñar”, llegó a advertir en una de sus últimas conferencias públicas.

Revitalizar a Camilo Torres desde sus múltiples aristas, y a partir de un crisol de miradas complementarias y lecturas senti-pensantes que, de manera tozuda y ejemplar, han enhebrado Luz Ángela Rojas Barragán y Nicolás Amando Herrera Farfán en esta hermosa *polifonía* y tapiz de voces, evita reducirlo a una única faceta –ya sea la de mártir guerrillero de las luchas campesinas e indígenas, sociólogo comprometido, investigador militante, educador popular, animador socio-cultural o cura tercermundista prefigurador de la teología de la liberación–, y nos permite conocer de primera mano sus aportes y originalidades en el cruce de caminos e identidades, desde una amalgama de interpretaciones, afectos y mixturas que hacen de Camilo un personaje inigualable dentro de la tradición del pensamiento y la praxis crítico-transformadora en Nuestra América.

Hernán Oubiña
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires

INTRODUCCIÓN

Existe una cita secreta entre
las generaciones que fueron y la nuestra.

Walter Benjamin

Este pequeño aporte al debate continental es el producto de un año de trabajo. Tiene su origen en la tozudez amorosa y cómplice de Mabel Thwaites Rey, Miguel Mazzeo y Hernán Oubiña, quienes nos impulsaron y animaron con convicción a incluir a Camilo Torres Restrepo dentro de la colección “Aportes del pensamiento crítico latinoamericano” del Instituto de Estudios sobre América Latina y el Caribe de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (IEALC-UBA).

Nuestro punto de partida es muy concreto: el paradigma abierto por Orlando Fals Borda desde la Investigación-Acción Participativa (IAP) y el pensamiento crítico latinoamericano en los aportes de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Paulo Freire e Ignacio Martín-Baró, entre otros y otras. Esto quiere decir: la intersección entre recuperación de memoria, actualización y debate del pensamiento crítico, y compromiso sociopolítico por las reformas estructurales para Colombia, los pueblos de Nuestra América. Desde este lugar, quisimos dar cuenta de la pervivencia, vigencia y ecos de la experiencia de Camilo Torres Restrepo, no como un “-ismo”, sino como una expresión, guía o instrumento de búsquedas en la transformación de las realidades.

Los aportes que aparecen en este volumen nos revelan a un personaje plural, complejo y diverso, cuya experiencia no puede reducirse a un solo *campo* -al decir de Bourdieu- (teológico, sociológico o político), y cuya *práxis* trasciende su tiempo y lugar e impacta en nuestro tiempo y en los múltiples lugares donde se producen estas reflexiones. Al mismo tiempo, nos arrojan luces e interrogantes que animan nuestras búsquedas y angustias presentes.

Consideramos que este libro está compuesto por la diversidad en un sentido amplio: hay colaboraciones de tres continentes (Asia, Europa y, principalmente, Latinoamérica), se reflexiona desde distintas profesiones de fe (judaísmo, catolicismo y protestantismo), se abordan los trabajos desde múltiples disciplinas (filosofía, psicología, sociología, antropología, educación, historia y comunicación social) y las personas que participan tienen trayectorias y experiencias múltiples (que van desde la espiritualidad, el trabajo académico-investigativo o el activismo sociopolítico). Por esta

razón, hemos titulado este trabajo como “Polifonías del amor eficaz”, pues, por un lado, expresa tal diversidad y, por el otro, recupera una categoría central en el pensamiento de Camilo Torres, como se evidencia en diversos aportes aquí reunidos.

Detengámonos en la condición *polifónica* del texto. “Polifonía” es una palabra compuesta por el prefijo “poli-” (*polys*, “mucho” o “varios”) y el sufijo “-fonía” (*phone*, “sonido”) y es definida por el DRAE como un “conjunto de sonidos simultáneos en que cada uno expresa su idea musical, pero formando con los demás un todo armónico”.

Así pues, el texto está comprendido por un conjunto de voces y ritmos que *suenan* independientes, pero que construyen una musicalidad colectiva. En la partitura se revelan voces maduras, otras en proceso de maduración y algunas voces juveniles, *finas* y tenues, que aún son desconocidas. Ellas cantan melódicamente dentro de la academia y sus cánones, pero también afuera, en las plazas y en los campos, aportando al debate riesgoso de llevar lo que piensan a la arena de lo público y cuyos aportes permiten profundizar temáticas, reflexiones, sueños y desafíos. Esto equivale a decir, que pueden leerse por separado y a la vez dan una visión de conjunto que en nuestro criterio redundan en el “amor eficaz”, una categoría que nace desde la ética cristiana, se madura metodológicamente en la sociología y se expresa políticamente como socialismo raizal.

Esta polifonía se complementa con una policromía, con los aportes de Óscar González (*Guache*), quien diseñó la tapa, Gustavo Sanabria (*Ana Mardoquea*), Luis Carlos Vargas y Agustín Huarte (quien además diseñó y diagramó el volumen). El complemento dialogal entre textos y gráficos da un sentido coral al trabajo, haciendo resonar el pensamiento-acción de Camilo Torres Restrepo, no como una repetición o alabanza, sino como un grito de batalla de memoria, muchas veces silenciada o simplificada (por propios y extraños) bajo el taquillero remoque de “cura guerrillero”.

La obra que tienen en sus manos tiene cinco actos. El primero de ellos, a manera deertura, es introductorio y está compuesto por la presentación hecha por el compañero Hernán Oubiña, en nombre del IEALC-UBA, las líneas que están leyendo y una entrevista que Lorena López Guzmán y Nicolás Armando Herrera Farfán le hicieran a François Houtart, amigo y maestro de Camilo, donde se rescata la pertinencia, impacto y vigencia de Camilo.

El segundo acto, antecedido por la figura sonriente y cotidiana de Camilo recreada por *Ana Mardoquea*, lo componen un conjunto de textos que reflexionan sobre el pensamiento camiliano en clave filosófica y teológica,

INTRODUCCIÓN

desde el judaísmo, el catolicismo y el protestantismo, pero también desde el análisis del discurso y el pensamiento político.

Así, en los textos de Jesús Alfonso Flórez López, Eitan Ginzberg, Raúl Suárez Ramos, Anna Peterson y Miguel Mazzeo, se encuentran diálogos de Camilo con el pensamiento judaico antiguo y la tradición profética hebrea, vasos comunicantes entre Camilo y Pablo de Tarso (recuperado actualmente por la filosofía política) y entre Camilo y la Teología de la Liberación (principalmente en la figura de Gustavo Gutiérrez). Aquí se advierten la coherencia evangélica de Camilo, su matriz ética y la potencialidad política del “amor eficaz”.

El tercer momento lo encabeza la gráfica de Agustín Huarte y nos introduce en los sinuosos caminos de la praxis de Camilo Torres a la luz de diversas disciplinas y cuerpos categoriales, tal como lo plantean Luis Carlos Vargas, Néstor Camilo Garzón, Nicolás Armando Herrera Farfán, John Alexander Díaz Piracun, Tlalli López Sosa y Giulio Girardi. En estos textos encontramos reflexiones sobre la cuestión urbana (tan presente en la reflexión académica y política camiliana, como urgente en nuestro tiempo), el método de Camilo a la luz de la educación popular, los aspectos nativo-mestizos en medio de una formación eclesial y eurocéntrica, la propuesta política del Frente Unido del Pueblo, el concepto “Revolución”, el desarrollo del socialismo raizal y el diálogo entre Camilo Torres y Ernesto Che Guevara, que deja un sostenido de esperanza para las luchas sociales.

El cuarto acto, comienza con la representación gráfica de Luis Carlos Vargas y agrupa un conjunto de textos de Lorena López Guzmán, Eberhar Yosef Cano Naranjo, Sergio Esteban Segura Guiza, Luz Ángela Rojas y Felipe Polanía. Estos trabajos actualizan el legado de Camilo, bien sea desde la construcción posterior a su muerte con las reflexiones sobre sus narrativas visuales, su impacto e influencia en el cristianismo revolucionario de Medellín, las dimensiones ideológicas retomadas por los movimientos juveniles y contraculturales colombianos, y el legado de Camilo Torres para el trabajo internacionalista en Latinoamérica y Europa.

El acto se cierra con dos artículos de género periodístico que incluyen entrevistas que acercan la labor de movimientos sociales colombianos en relación con Camilo Torres con temáticas como la formación política y la comunicación popular, y que son aportados por Carlos Ramírez y Paula Companioni.

El volumen finaliza con un *crescendo*: un fragmento del discurso de Fidel Castro en la inauguración de la Escuela “Camilo Torres Restrepo” en la localidad de El Cangre (Cuba), que es antecedido por una fotografía reciente de estudiantes de la escuela.

Camilo Torres Restrepo: polifonías del amor eficaz está concebido como un aporte a la tarea de los movimientos sociales organizados, en virtud de las maravillosas síntesis de algunos trabajos, las prolongadas reflexiones de otros y las poesías de unos más. En su conjunto, generan inesperadas articulaciones y proporcionan herramientas de análisis para el famoso quehacer. Creemos que trabajos de este tipo deben acompañar procesos de formación y reflexión colectivas para hacer de la eficacia del amor un horizonte y del compromiso una impronta.

Al “universo académico”, le entregamos un trabajo de un pensador olvidado, minimizado e infantilizado, relegado al cajón de los lugares comunes. Este trabajo entraña rigor, pero también indisciplina, y sigue los ecos disruptivos de Feyerabend y Wright Mills; y, a la vez, constituye una herejía para el campeante prejuicio jacobino moderno del secularismo. Camilo Torres Restrepo, en su condición de sacerdote convencido, sociólogo comprometido y político decidido aún sigue desafiando el *campo teórico* y tanto sus intuiciones como el puñado de categorías que atesoró y esbozó pueden constituirse en la punta de un ovillo que puede aportar mucho en el tejido del pensamiento crítico, la ruptura epistemológica y la aventura política. Sin dudas, potencias como Walter Benjamin podrán reírse tranquilos doquiera que estén de estas indisciplinas.

Al mismo tiempo, estas polifonías deben comprender como un aporte en la tarea de la des-estigmatización de la figura de Camilo Torres Restrepo, un grano de arena en las disputas de memoria, que permita resituar su experiencia concreta y rescatar los elementos para la lucha ético-política por venir. Escribimos con la convicción de romper la clandestinidad con la que se debe hablar sobre “amor eficaz”, “revolución”, “herejía” o “poder popular” y con la urgencia de aportar en la recuperación de las raíces del pensamiento crítico colombiano. Queremos que las fuerzas visibles de represión y el brazo paramilitar de la institucionalidad colombiana vigente dejen de perseguirnos por hablar, estudiar y difundir el pensamiento de Camilo Torres, que nuestra identidad política no sea criminalizada y que nuestra matriz epistemológica no sea condenada, porque tenemos la certeza que **pensar no es un delito**.

Finalmente, agradecemos nuevamente a las voces y colores que compusieron esta obra y cantan en este coro por confiar en nuestro criterio y amor, por animarse a participar y por permitirnos aprender de sus reflexiones y riesgos. Desde este Cono Sur, enviamos nuestras gratitudes cósmicas a Fidel, Giulio y François; y nuestros besos y abrazos vuelan a los países de cada una y cada uno de los autores.

Luz Ángela y Nicolás Armando.
Nuestra América, primavera de 2018.

“PARA MÍ, CAMILO ES EL REVOLUCIONARIO SONRIENTE”. DIÁLOGOS CON FRANÇOIS HOUTART

Lorena López Guzmán y Nicolás Armando Herrera Farfán

En la madrugada del 6 de junio de 2017 falleció en Quito, a los 92 años, el sacerdote y sociólogo belga François Houtart (FH). Amigo y contemporáneo de Camilo Torres, había sido su profesor, pero también su colega, en un horizonte teológico y político. De alguna manera, él es el arquitecto del Colectivo Frente Unido-Investigación Independiente, que se esfuerza por recuperar la memoria de Camilo.

Con FH tuvimos varios encuentros, charlas informales, conferencias e intercambios de correos electrónicos, pero formalmente tuvimos tres entrevistas a lo largo de 7 años. Dos en Buenos Aires (2010, 2012) y una en Quito (2013). Dada su relevancia histórica, su rol de protagonista de excepción y su capacidad analítica, las hemos reunido en una sola versión, fusionando respuestas y preguntas superpuestas o repetidas. Para ello, acudimos a la imputación, un método desarrollado por Orlando Fals Borda en la “Historia doble de la Costa” y perfeccionado en el trabajo de Alfredo Molano.

Colectivo Frente Unido (CFU): Antes de comenzar a hablar de Camilo nos gustaría que nos contaras un poquito de ti¹.

François Houtart (FH): Me llamo François Houtart y soy sacerdote belga de la diócesis de Bruselas. Terminé mis estudios en Lovaina y también en Chicago. Mi tesis de doctorado fue sobre sociología del budismo en Sri Lanka.

Fui profesor de sociología en la Universidad Católica de Lovaina, particularmente de sociología de la religión, y en esta universidad fundé el Centro de Investigaciones Socio-religiosas y, algunos años después, en Lovaina-La-Nueva, el Centro Tricontinental -CETRI- (Asia, África y América Latina) que produce una revista que se llama *Alternatives Sud*.

He trabajado en diferentes lugares, principalmente en los continentes del ‘Sur’: Asia (principalmente India, Filipinas y Vietnam), África (Tanzania) y América Latina. Mi primera visita a América Latina fue en 1953 cuando asistí a un congreso de la Juventud Obrera Católica (JOC) en Cuba, y al año siguiente visité durante seis meses prácticamente todos los países

latinoamericanos para tener contacto con la JOC de aquellos países. Fue una experiencia extraordinaria porque descubrí el continente *desde abajo* y eso me impactó mucho.

También participé en la creación de los Foros Sociales Mundiales (FSM), una experiencia extraordinaria para conocer y trabajar con tantos movimientos sociales en el mundo. Y, cuando el padre Miguel D'Escotto² fue presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas, trabajé con él en la comisión de Naciones Unidas sobre la crisis financiera monetaria mundial dirigida Joseph Stiglitz, premio nobel de economía.

En los últimos años he trabajado desde América Latina sobre cómo salir de la crisis y cómo proponer un nuevo paradigma [civilizatorio] poscapitalista y anticapitalista, evidentemente, del Bien Común de la Humanidad; es decir, la posibilidad para la humanidad de producir y reproducir la vida frente a una crisis sistémica que pone en peligro la vida del planeta y la humanidad.

LOS ORÍGENES Y LAS FUENTES

CFU: *¿Quién fue Camilo Torres?*

FH: Camilo fue un cristiano que decidió hacerse sacerdote en función de un interés muy fuerte de trabajar para la justicia social y desde una visión cristiana de la sociedad.

Luego descubrió que necesitaba para eso un instrumento de análisis de la sociedad, porque no bastaba la buena voluntad, sino que se necesitaba analizar las sociedades (ahora mucho más complejas que en el tiempo de la sociedad de Jesús) para poder entender las estructuras sociales y cómo se construyen las injusticias.

Después trató de actuar, primero en la línea de la Doctrina Social de la Iglesia, que es muy dura con la injusticia, pero que tenía también una debilidad fundamental en el análisis de la sociedad, como él lo descubrió poco a poco; entonces, entró en conflicto con esta perspectiva, no tanto por el deseo de trabajar por la justicia sino en la manera de hacerlo. Así, llegó a la conclusión que no podía desarrollar su condición cristiana y sacerdotal en la situación colombiana sin entrar en un campo político de reunión de todos los que querían hacer cambiar las cosas de manera efectiva, y entonces formó un movimiento político que procuraba reunir todas las fuerzas de la izquierda. Esto lo hizo entrar en conflicto con su estatuto sacerdotal y tuvo que abandonarlo formalmente, por lo menos.

Finalmente, decide irse a la guerrilla, pues la consideraba un medio eficaz y obligatorio, y una respuesta a las amenazas que tenía, en el sentido

que no veía otra vía para él en la situación concreta de la coyuntura de Colombia. Allí ha dado su vida por la causa de la liberación del pueblo en función de sus convicciones profundas frente a situaciones totalmente bloqueadas desde un punto de vista político.

CFU: *¿Cómo conociste a Camilo?*

FH: En mi viaje de 1954 por América Latina visitando a la JOC llegué a Colombia. En Bogotá fui invitado por el rector del Seminario Mayor a dar una conferencia sobre el problema religioso en las grandes ciudades. El rector era un sacerdote canadiense, el padre Paradise (que significa 'Paraíso'), un hombre abierto y simpático al que había conocido en Montreal (Canadá).

Después de la conferencia, uno de los seminaristas vino a hablar conmigo para decirme que tenían un grupo de seminaristas interesados en los problemas sociales y que querían que yo regresara otro día para tener una reunión y discutir con ellos. Este seminarista era Camilo Torres, quien ya para entonces estaba orientado a una visión del cristianismo más vinculado con la sociedad.

Yo acepté la invitación, regresé al Seminario y tuvimos una noche de discusión encontrando coincidencias de manera todavía más profunda. Como había visto su interés por los asuntos sociales y la seriedad de su enfoque, le propuse que fuera a estudiar Ciencias Sociales y Sociología a la Universidad Católica de Lovaina, porque había en aquel tiempo un buen número de latinoamericanos, en particular sacerdotes, que iban a Lovaina a estudiar las ciencias sociales en función de la acción social de la Iglesia en los medios más pobres.

Camilo se entusiasmó mucho con la idea y obtuvo el permiso de su obispo [Cardenal Crisanto Luque] para ir a Lovaina después de su ordenación sacerdotal. Así, pienso que fueron cuatro meses después que llegó a Lovaina, tal vez dos o tres días después de su ordenación, y recuerdo que participé en una de sus primeras misas en la Casa San Juan [*Maison St. Jean*], propiedad de grandes amigos míos, que había organizado esta casa con 30 estudiantes para favorecer contactos ecuménicos entre cristianos, ortodoxos, protestantes y católicos que estudiaban en la Universidad de Lovaina.

CFU: *¿Cuándo fue la última vez que lo viste?*

FH: Lo vi por última vez en el año 1965. No recuerdo exactamente en qué período porque yo pasaba regularmente por Bogotá.

CFU: *Compartiste con él prácticamente 11 años, ¿cómo lo recuerdas?, ¿cómo era Camilo como persona?*

FH: Camilo era una persona extremadamente simpática, muy abierta y muy alegre, siempre sonriente, por eso siempre tenía mucho éxito social en los lugares donde estaba. La imagen que yo tengo es la de una persona extremadamente social, con contactos extremadamente agradables con toda la gente, y por eso muy querido. Tenía realmente un temperamento muy abierto para con los demás.

Además, era de una gran bondad, siempre pensaba en los demás y siempre estaba listo para ayudar a la gente en cualquier cosa. Era una persona dedicada a los otros, siempre intentando ver el punto de vista de los otros. Así, durante sus estudios estaba trabajando con los estudiantes latinoamericanos y a veces estaba tan tomado por los problemas de ellos que se olvidaba estudiar, pues muchos venían a pedirle consejos y ayuda, y él siempre daba el tiempo necesario para estar con los que lo necesitaban. También me acuerdo que en el Congreso Latinoamericano de Sociología en Bogotá, entre 1962 y 1963, no recuerdo, siendo él uno de los organizadores, y teniendo que dar una conferencia plenaria donde habían 200 o 300 personas esperando para escucharlo, Camilo no llegó, porque de camino al auditorio se encontró con una persona que necesitaba ayuda y la ayudó. ¡Así era Camilo! Puedo decir que tenía un temperamento de acción.

Cuando Camilo estuvo en Lovaina fue adoptado por mi familia, porque para estudiar los exámenes era más tranquilo ir a nuestra casa que era en el campo. Él fue a preparar sus exámenes que debía repetir porque se había involucrado tanto en otras actividades que había descuidado bastante sus estudios. Yo había regresado prácticamente al mismo tiempo que él llegó, porque pasé varios meses en América Latina, y me acuerdo que mis hermanos y hermanas estaban locos con Camilo.

Me acuerdo que en mi casa, cuando estaba estudiando para los exámenes, una noche estaba con mis hermanos y hermanas más jóvenes, cantando y riendo, y Camilo había tomado una pequeña mesa, preciosa y muy antigua, para servirse como un tambor, y estaba haciendo la música mientras todos cantaban. En ese momento llegó mi padre, un hombre severo al que no le gustaba que se cantara o se hablara en casa, sino que cada uno tenía que hacer lo estaba haciendo (trabajar o estudiar), y todos se quedaron quietos. Camilo, con la mesa en sus manos, inmediatamente dijo “¡Qué bonita esta mesa! ¡Es una obra de arte!”. Y así, mi padre no se dio cuenta que Camilo estaba golpeando la mesa como un tambor. [Risas].

Por otra parte, también recuerdo que era un joven muy inteligente, que entendía muy fácilmente las cosas y que el estudio no le resultaba una cosa

penosa. Realmente tenía una comprensión muy aguda de los fenómenos y realidades sociales, un conocimiento muy agudo, muy justo y de gran capacidad intelectual; además, tenía una visión muy clara de lo que quería hacer cuando regresara a Colombia, por eso se había interesado principalmente en ciertas materias de análisis social y de filosofía marxista, por ejemplo.

Fue un estudiante muy brillante, pero también era una persona de cultura, que venía de una familia con desarrollos en el campo intelectual pero también en el campo internacional, porque su padre no solamente estaba en el campo intelectual y universitario, sino también en el diplomático, por lo cual Camilo había estudiado muy niño, por lo menos un semestre al sur de Bruselas. De todas estas experiencias, Camilo tenía una visión evidentemente bastante amplia de la realidad, una gran cultura y un gran interés para la literatura y el arte.

Entonces, era una personalidad atractiva, porque al mismo tiempo era inteligente, culto y bueno con los demás, que era una cosa relativamente excepcional.

CFU: *Ya que estamos hablando de Lovaina, ¿cuáles fueron las fuentes de las que bebió Camilo allí?, ¿cuáles fueron sus influencias?*

FH: En Lovaina Camilo no sólo se consagró a la universidad sino que tomó contacto con movimientos sociales, especialmente la JOC, que había desarrollado toda esa metodología del 'ver, juzgar y actuar', y también con otros movimientos de acción católica, como los sacerdotes obreros en Francia y otros movimientos de renovación litúrgica y bíblica. Todos estos movimientos son previos al Concilio Vaticano II, lo que demuestra que había en Europa todo un movimiento de renovación católica y de pensamiento intelectual teológico.

Yo pienso que todos estos contactos influyeron mucho en su deseo de ver un cristianismo un poco más progresista y un poco más comprometido. Como la sociedad belga (y europea) no era igual a la sociedad colombiana, él supo adaptar lo que había estudiado y visto en otras partes a la sociedad colombiana.

CFU: *Y la influencia de la mamá, ¿qué papel jugó?*

FH: La relación entre Camilo e Isabel fue muy movida. La personalidad de Isabel no era fácil y, aunque tuvieron sus conflictos, Camilo tenía una valoración muy alta de su madre. Ella estuvo durante un año en Lovaina para protegerlo, porque era muy posesiva, aunque Camilo era bastante independiente. Tras la muerte de Camilo, ella asumió el papel de 'madre de

Camilo' y después estuvo en Cuba como dos años hasta que murió allí. Más detalles no puedo decir, porque no los sé.

CFU: *¿Qué crees que le enseñaste a Camilo y qué te enseñó Camilo a ti?*

FH: Creo que es relativamente modesto mi aporte porque yo empecé mi enseñanza en Lovaina cuando Camilo estaba en su último año de estudios. Él tomó mi primer curso de Sociología de la Religión.

Tal vez lo más importante fue la relación personal que tuvimos, porque fuimos juntos a visitar a los sacerdotes obreros franceses en París, me acompañó en reuniones de la JOC porque se interesaba en la situación concreta de los jóvenes obreros en este tiempo.

También recuerdo que trabajamos juntos para el Pabellón del Vaticano en la Exposición Universal de Bruselas del año 1958; yo trabajaba en la Curia Arzobispal de Bruselas y Camilo estaba en Lovaina y fui nombrado Secretario para la construcción de ese Pabellón por la Conferencia Episcopal belga y él fue nombrado como secretario adjunto por el CELAM. Como se sabe, las Exposiciones Universales son una institución anciana, del siglo XIX, que se organiza cada cuatro años en la cual los diferentes Estados tienen pabellones donde muestran su cultura, saber, industria, etc. El Vaticano también tenía su Pabellón.

El presidente del Pabellón, un laico capitalista belga, apoyado por los grupos que financiaban esta iniciativa, quería mostrar una Iglesia triunfante, con una estatua del Papa Pío XII frente al Pabellón y resaltando los museos del Vaticano. Evidentemente esta concepción era totalmente diferente, digamos opuesta, a la que nosotros teníamos y al cabo de seis meses ambos renunciamos a nuestras responsabilidades.

Luego, después de 1960 cuando él regresó a América Latina, yo viví seis meses en Bogotá y estuve presente en la creación del Departamento de Sociología en la Universidad Nacional, además yo viajaba regularmente y nos veíamos con frecuencia. Así, estuvimos en el Congreso de Sociología de Buenos Aires³ y en varias partes de Europa donde hemos participado en algunas conferencias sobre América Latina.

Este tipo de intercambio fue bastante importante para discutir preocupaciones muy similares y fuéramos madurando nuestra perspectiva, que era siempre la misma: cómo identificar el cristianismo con la lucha de los más pobres como testimonio de los valores del Reino de Dios anunciado por Jesucristo. Esta era la guía de lo que pensábamos y él, evidentemente, trató de realizar eso dentro de la sociedad colombiana tal como existía, y eso le ayudó a tener un instrumento de análisis de esta sociedad para ver cuáles eran las perspectivas específicas de la sociedad colombiana para llegar a conclusiones no solamente de análisis sino de acción. Este era el

enfoque que teníamos en función de la pertenencia a la fe cristiana y al sacerdocio y la convicción que teníamos de realizar esto en función de una posición bastante radical basada en el discurso evangélico.

CFU: *Si Camilo estuviera escuchando estas entrevistas, ¿qué habría pensado de lo que dices?*

FH: Felizmente considero que él no se tomaba demasiado en serio y nunca pensó en ser un mito ni una personalidad tan conocida. Yo pienso que a él esta entrevista le debería parecer muy extraña. [Risas].

LAS FACETAS DE CAMILO

CFU: *Hablemos de Camilo como sacerdote y cristiano...*

FH: Recuerdo que cuando fue sacado de la Universidad por el Cardenal, lo nombraron párroco durante algunos meses en una parroquia del centro de Bogotá⁴ y yo pasé algunos días allá con él. Ahí vi que Camilo se tomaba muy en serio su papel de párroco corriente, es decir, servir a la gente, celebrar la misma, bautizar los niños, ocuparse de la escuela primaria. Inmediatamente entró en conflicto con unas religiosas porque ellas tenían perspectivas bastante diferentes. Él se había tomado muy en serio su trabajo, no era un paréntesis. Lo mismo ocurrió durante su tiempo de estudios y después.

Su concepción del sacerdocio era de servicio a los demás, evidentemente con una referencia religiosa al Evangelio. Felizmente, nunca tuvo que desarrollar tareas administrativas o burocráticas, porque la Iglesia es una institución, y como toda institución tiene su carácter burocrático, pero felizmente estuvo siempre en la Universidad o en la Escuela de Administración⁵, es decir, siempre tuvo un puesto intelectual o práctico, pero no la burocracia eclesiástica, a la cual le tenía cierta distancia.

CFU: *Esto nos hace pensar en el 'Ver, juzgar y actuar'...*

FH: El 'ver, juzgar y actuar' viene de la JOC de Cardjin, justamente, tal vez muy indirectamente del marxismo. La primera cosa que debemos hacer es 'ver' la realidad y tener los instrumentos necesarios para esto. Luego necesitamos una teoría que nos permita 'juzgar' y explicarlas las realidades. Finalmente, necesitamos 'actuar' para cambiar la realidad.

La Teología de la Liberación [TdeL] estuvo muy influenciada por esta perspectiva porque muchos de los iniciadores fueron muy cercanos de la JOC y de otros movimientos como el movimiento estudiantil que adoptó la misma perspectiva. De esta manera, la TdeL no se preocupa por saber

si Dios existe o no, sino dónde está Dios, y justamente Dios está con los pobres, con los excluidos. Pero la categoría 'pobre' puede ser una categoría bíblica o teológica, y desde un punto de vista social es una categoría que no es particularmente analítica, porque ¿de dónde viene la pobreza? La pobreza no es un estatuto sino el resultado de una relación social, entonces, para ver la realidad de la pobreza y poder hablar con la boca y las palabras de los pobres se necesita analizar la pobreza y la manera de salir de esta condición.

Hay una gran convergencia entre un análisis que permite ver las situaciones y entenderlas y el compromiso, que puede ser religioso, para cambiar una situación de manera eficaz y no solamente de manera ilusoria, como los proyectos religiosos mesiánicos que han querido en Latinoamérica, principalmente en Brasil, construir la *Jerusalén celeste*, de manera totalmente ideal, sin tener en cuenta la realidad y sin tener los instrumentos de análisis, lo que siempre termina en catástrofe o en un análisis puramente cultural, ético, moral, que no toma en cuenta las estructuras sociales.

Así, el 'ver, juzgar y actuar' exige tener instrumentos de análisis de la sociedad para traducir la fe cristiana en los hechos, en el compromiso para crear una sociedad más adecuada a los valores del Reino de Dios, y no solamente en los discursos y homilías.

CFU: *Camilo se relaciona entonces con la TdeL...*

FH: Camilo ha tenido poco tiempo para desarrollar este tipo de pensamiento, porque murió en 1966 y el primer libro de TdeL salió en 1968, pero lo que ha dicho de manera general nos permite decir que él tenía una cierta visión teológica que no era la visión de la mayoría de los sacerdotes de su tiempo que lo acerca a la TdeL, pero es necesario estudiar el aporte específico de Camilo a la TdeL.

CFU: *Ahora, ¿cómo era Camilo como sociólogo?*

FH: En Lovaina, la Sociología estaba influenciada por el Derecho, tanto que hacía parte de la Facultad de Derecho. El Derecho y la tradición filosófica europea influenciaban fuertemente las ciencias sociales.

Cuando Camilo llegó se estaba comenzando a desarrollar una sociología más empírica, porque estábamos en un momento de renovación. Yo había estudiado en la Universidad de Chicago y con otros colegas tratábamos de desarrollar una sociología empírica, entonces, Camilo estuvo muy metido en esta orientación también, y esto puede verse en su monografía de licenciatura sobre las clases sociales en Bogotá⁶.

Así, Camilo tenía una preocupación por hacer de la sociología un instrumento de investigación, no una visión más teórica; por eso el marxismo

también fue para él un instrumento intelectual para construir más la parte teórica de la sociología. Pero recordemos que Camilo era un hombre de acción, por lo tanto eso tenía sentido para él no tanto como la academia pura sino como uno de los instrumentos necesarios para construir una acción social y política a favor de un cambio de la sociedad.

Camilo quería conocer la sociedad, y su instrumento-herramienta era la sociología, por eso no era un sociólogo teórico puramente académico, sino un sociólogo de ciencia aplicada a la realidad.

CFU: *Metamos la mano al fuego, ¿cómo era Camilo como dirigente o líder político?*

FH: Camilo tenía un enorme carisma que generaba una atracción popular muy fuerte, lo que le permitió reunir gente y partidos diversos. En este sentido, me parece que tenía una capacidad de liderazgo político absolutamente cierto.

Ahora bien, pienso que él fue un poco ingenuo, porque la política es una cosa muy dura, donde la gente no se perdona nada, y es un combate para el cual, tal vez, no estaba preparado; entonces, fue decepcionado por varias personas en las que había puesto su confianza. Por eso fue combatido de manera muy fuerte y se encontró en una situación totalmente imposible, producto de las estructuras sociales de Colombia, el bloque social del país y la fuerza de las clases dominantes.

Tal vez, su manera de enfocar la política, cuando leemos sus textos, me ha parecido un poco simplista en la manera de definir los objetivos de la política, que es una cosa más compleja y dialéctica. No digo con esto que haya sido mal político, simplemente que no pudo prever lo que podría pasar con su compromiso político, y me parece también que no estaba preparado para afrontar el campo político. Sin embargo, ciertamente estaba aprendiendo con la experiencia, pero fue demasiado corta para poder medir realmente el campo político y la acción política.

CFU: *Pero su idea del Frente Unido del Pueblo (FUP) es una buena idea, ¿no te parece?*

FH: Sí, me parece que es una idea excelente y muy importante para el tiempo contemporáneo también, esto de *unir* fuerzas. Este era su proyecto fundamental y me parece que fue muy acertado como valoración política, porque después de 40 años de historia vemos que no era la guerrilla (que trató de resolver el problema) y tampoco un partido de vanguardia. Camilo había visto que solamente la conjunción de varias fuerzas podría eventualmente tener un éxito, y en eso tenía razón. Buscaba construir otra relación de fuerzas basada en el apoyo popular para transformar la sociedad. El

problema es que no se pudo realizar por todas las razones que conocemos y él se va a la guerrilla con el fracaso de su proyecto.

CFU: *¿Crees que por eso se fue a la guerrilla?*

FH: Yo creo que Camilo se fue a la guerrilla porque no vio otra salida. Cuando fracasó el FUP como proyecto político solamente habían dos alternativas: salir del país o ir a la guerrilla. Cuando decidió quedarse en el país, enfrentando los peligros constantes, las amenazas y posibilidades reales de ser asesinado, y viendo que la diferencia en la correlación de fuerzas era demasiado grande, no tenía otra opción que la guerrilla. Como no podía continuar con la vía política no violenta quedaba solamente esta solución para él.

Él eligió ir a la guerrilla por fidelidad a sus ideas, evidentemente, pero también al pueblo y a la gente que tenía confianza en él. Recuerdo que me decía “yo no puedo irme del país porque eso sería traicionar la gente que ha puesto su confianza en mí”. Así tomó la decisión, porque fue una opción para continuar su trabajo y no solamente resultado de una decepción. Él eligió la guerrilla a pesar de que varios de sus amigos discutieron con él para saber si era la mejor opción, no en función de una condena de la guerrilla sino en función de lo que era más útil a largo plazo para su acción.

En octubre de 1965 yo estaba en una reunión en Nueva York y regresaba a Bélgica vía Bogotá para hablar con él. Había obtenido una beca de estudios para que fuera a Lovaina a hacer su doctorado, pero llegué cinco días tarde, porque ya se había ido a la montaña.

En Colombia existían varias guerrillas, desconozco ya que no lo discutimos, por qué eligió al Ejército de Liberación Nacional (ELN) y no a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), pero supongo que habrá tenido sus razones.

CFU: *Cuando te refieres a la correlación de fuerzas, ¿es al interior del FUP o con la oligarquía?*

FH: Esencialmente con la oligarquía, aunque evidentemente todas las contradicciones en el campo progresistas jugaron un papel. Aunque había problemas internos en el FUP y diferencias de criterios, tal vez por la idealización que Camilo tenía del campo político, mi interpretación es que la razón fundamental que jugó un papel determinante en el curso de los acontecimientos fue la oposición de la oligarquía.

LOS APORTES DE CAMILO

CFU: *Hablemos de los aportes de Camilo en el campo teológico o cristiano.*

FH: Yo he vivido con él toda la evolución, porque ambos hemos partido de la Doctrina Social de la Iglesia, muy clásica aunque radicalizada, donde el marxismo era una cosa imposible de aceptar como creyentes cristianos; pero, poco a poco, se ha podido superar eso y ver cuál era el aporte real del marxismo, justamente en la teoría y metodología de investigación sociológica y también en la definición de un proyecto de sociedad.

Considero que sus acciones más que sus escritos, incluso el dar su vida, contribuyeron a promover la idea de ir más allá de la Doctrina Social de la Iglesia y ver que no hay contradicción con la utilización del instrumento marxista para un cristiano. Esto sigue siendo impensable e inaceptable para personas como Benedicto XVI.

Entonces, uno de los aportes de su compromiso fundamental es la perspectiva evangélica de identificación con los más pobres. Esta fue su preocupación y su consideración de la esencia del sacerdocio; es decir, actuar como Jesús en su propio medio, particularmente con los excluidos de la sociedad. Camilo mostró la vinculación necesaria entre un análisis sistemático y fundamental de la sociedad como condición para realizar esta identificación con los pobres, comprendiendo que los pobres son los oprimidos, porque la pobreza se construye socialmente y no es una cosa natural, como dije antes. Entonces, la opción e identificación con los oprimidos desde instrumentos de análisis permite ver la sociedad con los ojos de *los de abajo*, superando el discurso religioso en favor de los pobres.

Durante el Concilio Vaticano II había un conjunto de obispos muy comprometidos, como Helder Camara, Monseñor Larrain y Monseñor Valencia Cano, entre otros, que se llamaban el grupo de la Iglesia de los pobres. Este grupo influyó mucho en la Conferencia de Medellín, en la misma perspectiva de Camilo. Sin embargo, en la Conferencia de Puebla se habló de la opción *privilegiada* en favor de los pobres; el añadir 'privilegiada' significaba reducir la perspectiva, porque es una opción o no lo es. Opción 'privilegiada' significa que hay otros también y, justamente, el aporte de Camilo está en mostrar que la opción era por los oprimidos.

El otro aporte ha sido el compromiso revolucionario de los cristianos, lo que era totalmente nuevo en esta época porque fue antes del nacimiento de la TdeL y de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Su testimonio personal impactó entre los cristianos, especialmente los jóvenes, que querían comprometerse con una transformación de la sociedad sin necesariamente perder su fe, porque hasta entonces, aparecían como contradictorias la fe

y el compromiso revolucionario. El testimonio de Camilo evidencia que no existe tal contradicción. Esto se ha expresado después en la TdeL y en el compromiso revolucionario de muchos cristianos en los movimientos revolucionarios de Centroamérica, por ejemplo.

CFU: *¿Cuáles serían los aportes en el campo sociológico o científico?*

FH: En el campo científico social Camilo aportó dos cosas. La primera, la vinculación entre una sociología empírica y un pensamiento de tipo filosófico; es decir, la necesidad de salir del empirismo norteamericano para partir de la realidad, con instrumentos de análisis de la realidad, dentro de una perspectiva analítica profunda. Esto ocurrió en un momento donde había una filosofía y un desarrollo de una actitud marxista muy dogmática y teórica, y por otra parte, el desarrollo de una sociología empírica, neopositivista. Entonces, él logró utilizar los instrumentos empíricos pero en función de explicar lo social.

El segundo aporte está relacionado con el método de análisis. Camilo había estudiado bajo la dirección del profesor Yves Urbain, un excelente profesor, economista e historiador, que tenía una perspectiva de la historia de la economía y de la historia del capitalismo, y, aunque no era marxista, prácticamente había adoptado métodos de investigación que iban en la misma dirección. Urbain había sido durante un tiempo mi director de doctorado, pero desgraciadamente murió mientras yo estudiaba. Con Urbain, Camilo hizo su monografía sobre clases sociales en Bogotá y desarrolló un punto de vista sociológico nuevo en Colombia, pues hasta entonces estaba dominado por el funcionalismo norteamericano.

Aunque Camilo no entró en profundidad en el análisis marxista, por cuestiones de tiempo, considero que esta fue su opción como intelectual: un instrumento de análisis de la sociedad más adecuado a la realidad de las clases sociales existentes y de las contradicciones de su propia sociedad, que le permitiera ver la realidad con los ojos de los oprimidos y no con la mirada de *los de arriba*.

Considero que Camilo introdujo un tipo de sociología bastante cercana, podríamos decir, de un análisis marxista de la sociedad que iba mucho más allá de la Doctrina Social de la Iglesia y más allá de la sociología empírica y funcionalista norteamericana. Orlando Fals Borda adoptó este mismo enfoque, porque Fals era protestante [Presbiteriano] y creyente y también tenía una opción fundamentalmente cristiana por su compromiso científico y social. Esto también les ha generado gran afinidad tanto en lo académico como en lo religioso.

Aquí me recuerdo de una anécdota de los inicios del Departamento de Sociología en la Universidad Nacional, porque yo participé por casualidad

pues en 1960 estuve casi seis meses en Bogotá. En ese momento, la Iglesia Católica tenía un peso enorme en la sociedad colombiana y se oponía al nombramiento de Orlando Fals Borda como director del nuevo Departamento de Sociología porque era protestante, lo que para Camilo y para mí era totalmente estúpido. Como esta oposición bloqueaba todo, Camilo y Orlando me pidieron que hablara con el Cardenal sobre el asunto; entonces, pedí una cita con el Cardenal [Concha] y le expliqué que, a pesar de que era un hereje, Fals Borda era un hombre decente, y que sería un excelente director. Y parece que lo convencí porque paró la oposición al nombramiento de Fals Borda en Sociología. [Risas].

Finalmente, Camilo aportó una ciencia aplicada, es decir, una ciencia que utiliza el análisis social como una herramienta de acción, sin perder el sello de la investigación. Esto lo pude ver cuando trabajé con él en la investigación que dirigi entre 1958 y 1962 sobre la situación socio-religiosa de América Latina. Fue una colección de 43 volúmenes donde Camilo aportó uno sobre Radio Sutatenza, una investigación y análisis de la experiencia de alfabetización de Radio Sutatenza (anterior a Paulo Freire).

Yo tuve que trabajar mucho, porque él casi no tenía tiempo para consagrarse a la investigación científica, sin embargo tenía la visión y la convicción de que era necesario desarrollar una metodología seria para recoger los hechos y sobre eso, evidentemente, aplicar una hipótesis científica de teoría sociológica. Así, su aporte a la ciencia colombiana y latinoamericana fue vincular la investigación concreta con la teoría y hacer de la sociología una herramienta de transformación social.

CFU: *¿Cuál fue su aporte específico en el campo político?*

FH: Camilo se inscribe en el comienzo de un período de radicalización política del continente latinoamericano, cuando había una tendencia diferente al desarrollismo, con una mirada de la transformación económica y política con una mayor participación local. Pero, ya existían las fuerzas que querían imponer una nueva dirección política y económica que necesitaba una centralización del poder y regímenes autoritarios. El proyecto político de Camilo era totalmente opuesto a este tipo de proyectos, y fue parado en todo el continente durante veinte años por las dictaduras militares.

Hoy en día, con los nuevos regímenes políticos que tenemos en América Latina y el desarrollo de avances revolucionarios, no digo de 'la revolución' porque no es así, yo pienso que el proyecto político de Camilo tiene un sentido muy particular porque, a pesar de los cuarenta años que pasaron, corresponde a la realidad actual.

Su idea de reunir todas las fuerzas de cambio, juntar movimientos sociales diferentes y expresiones de izquierda, que tenían sus contradicciones pero

que tenían un enfoque de transformación, sin centrarse solamente en la clase obrera, en un proceso más o menos democrático y sin actuar como un ‘líder populista’, es muy importante. El FUP reunía gente extremadamente diferente, desde una parte de la Democracia Cristiana de su tiempo hasta el partido comunista y otros, es un proyecto común de transformación de la sociedad y no solamente de pequeñas adaptaciones.

La perspectiva de unidad para la transformación de la sociedad era una idea bastante nueva, porque la idea de la revolución cubana era bastante clásica una vez que estuvo en el poder, porque evidentemente la lucha revolucionaria fue una lucha relativamente pluralista para llegar al poder finalmente; pero, el partido comunista de este tiempo tenía una concepción del poder muy cerrada, muy ligada a la idea de la vanguardia, y de la vanguardia que tiene todo el conocimiento, y la idea de las masas más como instrumento que como fin. Para Camilo esa no era la vía, pues consideraba como base de toda la acción política la participación de todos los grupos sociales a una posibilidad de transformación, en contra de un solo líder carismático, a pesar del hecho que él era bastante carismático, o también de una minoría que monopoliza el saber y que tiene que liderar la sociedad. Su concepción del poder era bastante diferente en este sentido.

Solamente con este tipo de visión me parece que vamos a poder transformar las sociedades hoy. No va a ser un partido de vanguardia con una pequeña minoría que da las instrucciones a las masas. Él lo había entendido, tal vez por su perspectiva cristiana que lo ayudó en este sentido, a tener un sentido más completo, holístico, de la realidad, y de tratar de realizar un cambio socio-político con varias fuerzas y también varios niveles de conciencia social, pero tratando de llevarlos en un conjunto para poderlos tener juntos en un programa que pudiera transformar las estructuras de la sociedad. Este horizonte se está realizando en América Latina. En este sentido, sí contribuyó a la construcción de este proyecto que vino cuarenta años después, de manera directa o indirecta.

Finalmente, desde un punto de vista político, es interesante ver la orientación que tuvieron Orlando Fals Borda y Camilo Torres. Camilo empezó este trabajo político de conjunto y terminó en la guerrilla, y Fals Borda tuvo un compromiso con el M-19, después trabajó en la Constituyente y en una nueva perspectiva de la sociedad colombiana, en particular sobre el problema de los pueblos indígenas y de los campesinos.

CFU: *Todo apunta a que Camilo buscaba el cambio social...*

FH: Estas son las tres orientaciones fundamentales que pienso que eran extremadamente coherentes entre sí, porque le ayudaron a construir un

sistema de pensamiento y de compromiso social y también de compromiso de fe, totalmente coherente.

MUERTE, RECUERDOS E IMPACTO

CFU: *¿Cómo te sentiste cuando supiste de la muerte de Camilo?*

FH: Fue un golpe muy duro. Era un temor mío desde el momento en que se fue a la guerrilla, porque eso podría representar un final violento para él. Para mí fue muy terrible, un choque muy duro, y lo digo no sólo como amigo, porque Camilo representaba mucho para América Latina en general y para Colombia en particular. Él representaba la posibilidad de la transformación no violeta de la sociedad y la posibilidad de tener un proyecto inspirado por la fe cristiana.

Luego, fue muy difícil de explicar en Bélgica por qué un sacerdote se mete a la guerrilla, porque aparecía como una contradicción, un escándalo. Camilo pudo haber pensado que su compromiso podría ser un testimonio, pero en Europa era tomado como un contra-testimonio.

En Europa hicimos varias reuniones para explicar lo que significaba la opción de Camilo, pero fue difícil introducir esta idea. Por ejemplo, yo había tratado de que en la Universidad se pusiera el nombre de Camilo a una sala, y la Facultad aceptó pero el rector la rechazó definitivamente. Pero, en mi centro [CETRI] la sala de reuniones se llama “Camilo Torres”. Sin embargo, en la Universidad *flamenca*⁷, donde el movimiento estudiantil en 1968 había sido más fuerte, los estudiantes obtuvieron que una residencia estudiantil se llamara “Camilo Torres”. Todavía se llama así.

Sin embargo, debo señalar que en el ambiente cristiano general se conoce al cristiano progresista que fue Camilo. En los medios de comunicación se conoce más o menos la imagen del ‘cura guerrillero’. En la opinión pública general se conoce más bien poco, porque se conoce poco sobre Latinoamérica y hay una ignorancia enorme de su historia (por ejemplo, se saben los nombres de Bolívar y San Martín –y en Bruselas hay una estatua de San Martín). Ahora se conoce un poco más porque hay Hugo Chávez, Fidel Castro y Evo Morales, pero en general hay una ignorancia de la historia latinoamericana. Camilo se conoce más en los medios especializados que están más en contacto con América Latina.

CFU: *Pero tuvo que ser distinto en Latinoamérica y especialmente en Cuba...*

FH: En Latinoamérica tuvo una acogida extraordinaria. El impacto fue general porque Camilo es y fue rápidamente un símbolo de la importancia del compromiso cristiano. Este factor jugó un papel bastante central.

El 15 de febrero [de 2010] yo estaba en La Habana y me pidieron una conferencia sobre Camilo en el aula magna de la Universidad y hubo una sala bastante llena, de por lo menos 200 personas, y en la tarde estuve en una escuela primaria y secundaria que se llama “Camilo Torres”, como a cincuenta kilómetros de La Habana, y hablé con niños y jóvenes sobre Camilo, y ellos habían organizado cantos y danzas para celebrar, y eso me llamó la atención: ¡El sacerdote Camilo Torres en Cuba! Esto ha significado para Cuba una nueva visión, una ‘otra’ visión del cristianismo, entre otras cosas. Aquí quiero decir algo que me parece importante: a pesar de que hacían mucho énfasis en el Camilo *guerrillero* y esos asuntos, nunca dejaron de reconocer que fue un sacerdote. Y esa escuela fue inaugurada por Fidel y doña Isabel [mamá de Camilo]. Fidel siempre tuvo una posición muy clara: Camilo era un ejemplo de revolucionario y cristiano.

Recuerdo que en los primeros años de la década de 1980 hubo muchas discusiones sobre la orientación del Partido Comunista de Cuba frente a la religión, y durante todo el período de influencia y hegemonía soviética se había desarrollado una perspectiva antirreligiosa: he visto que en los manuales escolares todo el tiempo se estaba refutando la religión y se la presentaba como “opio del pueblo”, etc. Sin embargo, dentro de la intellectualidad marxista cubana había una serie de interrogaciones sobre este tipo de dogmatismo, especialmente frente a la TdeL, frente al compromiso de cristianos en Guatemala, El Salvador, Nicaragua y la historia de Camilo Torres.

En medio de estas discusiones el Comité Central del Partido Comunista patrocinó un curso de sociología de la religión para que yo lo diera a los ideólogos del Partido durante 15 días. Lo primero que yo les dije fue: “Si ustedes son realmente marxistas no pueden ser dogmáticos, porque el marxismo es un método de análisis que parte de los hechos y no de un pensamiento dogmático; entonces, vamos a pasar 15 días analizando el fenómeno de la religión en la historia y en varias religiones y vamos a ver a cuáles conclusiones llegamos”. Al final llegamos a la conclusión de que en muchos casos la religión sí era “opio del pueblo”, pero que en muchos otros casos no lo era y, al contrario, se convertía en una motivación para un compromiso social y revolucionario. Ellos aceptaron las conclusiones y publicaron mi curso en Cuba.

Pero no fue solamente mi curso. Este mismo año se dio la famosa entrevista de Frei Betto “Fidel y la religión” que tuvo un impacto enorme allá, a tal punto que yo vi filas y filas de gente para comprar el libro. ¡Se vendieron un millón doscientos mil ejemplares en Cuba! Fueron muchos factores los que llevaron al Partido a tomar otra actitud. Al año siguiente, el Congreso

del Partido suprimió los artículos donde se decía que era imposible para un creyente ser miembro del Partido.

CFU: *Parece que la imagen de Camilo sólo fue polémica en el Norte del mundo, porque también has contado la historia que en Asia una persona ha bautizado a su hijo con el nombre de Camilo Torres después de haber leído su biografía y contaste algo sobre el presidente de Tanzania...*

FH: En una ocasión yo estaba trabajando en Tanzania y fui invitado a tomar el té en casa del presidente Julius Nyerere, el primer presidente de Tanzania, un hombre extraordinario, que había sido maestro, un hombre visionario que empezó el proyecto socialista en Tanzania y que ahora está en proceso de beatificación, con su causa progresando. Teníamos amigos comunes entre los líderes revolucionarios de África, como Amílcar Cabral y Agostinho Neto. Recuerdo que cuando Nyerere me recibió me dijo: "Estoy leyendo un libro donde encuentro su nombre". Evidentemente eso me extrañó y le pregunté por el libro y me respondió: "La vida de Camilo Torres", que era la edición en inglés de la biografía de Walter Broderick.

También ha pasado algo similar con Richard Samson Odingo, el nigeriano premio nobel de paz, que me ha visto con "Camilo Torres. El amor eficaz" en Buenos Aires. Entonces, me ha preguntado un poco sobre Camilo y se interesó tanto en el tema que me ha pedido que le regale el ejemplar para leerlo, porque él había trabajado en Naciones Unidas y entiende un poco el castellano. Entonces le he dado el ejemplar que ustedes me dieron. [Risas].

CFU: *Imaginamos que alguna vez hablaste de Camilo con Fals Borda, ¿cómo lo recordaba él?*

FH: Camilo era un ícono para Fals Borda. Él siempre recordaba todo su trabajo sociológico, su trabajo en el Departamento de Sociología y la colaboración mutua para crear la Facultad dentro de una orientación de sociología empírica, teórica también, pero con un perfil de investigaciones, y con una visión progresista de la sociedad, es decir, la sociología como una herramienta.

MITO Y SÍMBOLO

CFU: *¿Cómo surge el mito o la bandera de Camilo Torres?*

FH: En estos casos siempre ha habido una mistificación del personaje que me parece normal y deseable en el sentido que una personalidad de este tipo de compromiso realmente es un ejemplo y también cumple un papel muy importante en el proceso educativo y de concientización. El hecho

de que sea una imagen y una referencia me parece positivo. Los mitos de Camilo y el Che son sumamente fuertes e importantes en este sentido.

Ahora bien, todo ícono tiene sus aspectos más discutibles, sobre todo las simplificaciones que se hacen cuando se crean los mitos. Por ejemplo, el hecho que se presente a Camilo como el 'cura guerrillero', ¿qué significa eso? Es una simplificación muy fuerte de lo que él era en realidad.

Yo recuerdo a Camilo como un sacerdote lleno de entusiasmo, de convicción y de ninguna manera como una persona violenta, dura o dogmática; por el contrario, era una persona con apertura de espíritu y acogida universal. Entonces, la imagen del guerrillero lleno de balas es totalmente equivocada porque, aunque su compromiso en la guerrilla fue real, eso no cambia su personalidad. Yo puedo entenderlo porque estuve en la resistencia armada en Bélgica contra los ocupantes alemanes y las fuerzas fascistas, así que sé lo que es hacer este tipo de compromiso, pero eso no cambia la personalidad.

Para mí el hecho de la guerrilla no es lo esencial de Camilo, es un hecho secundario. Es un compromiso en un momento determinado en función de un juicio social y ético que tiene su lógica, pero que no significa una identificación entre la persona de Camilo y las armas. Su compromiso de guerrillero fue coherente, pero su compromiso era mucho más profundo, era un compromiso personal y social de identificación con la lucha de los pobres, esto lo condujo a la guerrilla, pero la guerrilla no define a Camilo, es Camilo quien define a la guerrilla como la única opción posible para él, por las contradicciones sociales en un momento histórico dado. La guerrilla significaba una radicalidad.

CFU: *¿Cómo sugieres que lo recordemos?*

FH: Lo que más caracteriza a Camilo es precisamente haber encontrado nuevos instrumentos de conocimiento de la realidad colombiana en función de un compromiso político basado en su fe religiosa. Es un compromiso realmente coherente entre su fe religiosa y su deseo de ver transformada la situación concreta de la gente más oprimida y pobre. Esto me parece lo central.

Ahora, es difícil decir algo diferente de Camilo que no esté relacionado con 'amor eficaz' o 'soñador' porque son cosas que tipifican bastante a Camilo... Para mí Camilo es el revolucionario sonriente. [Risas].

CFU: *¿Por qué consideras que hay tanto silencio en Colombia en torno a Camilo?*

FH: Es bastante obvio que una personalidad como Camilo se deba olvidar, por eso sus restos fueron enterrados en un lugar secreto y después

desaparecieron. Camilo y Gaitán son personajes que se deben borrar de la memoria para la oligarquía y para los poderes culturales vinculados con la oligarquía. Así, pienso que el testimonio de Camilo, como el de Gaitán, tuvo sentido. ¡Claro! Son reflexiones que sólo se pueden hacer *a posteriori*, porque no son cosas que se planifican. La muerte de ambos significa un punto en la historia de Colombia. Ahora, tampoco para la Iglesia es un buen ejemplo un sacerdote que deja el sacerdocio para entrar en la guerrilla ¡¿Cómo quieres que la Iglesia ponga eso como ejemplo?! Hay muchas razones por las cuales es necesario borrar a Camilo de la memoria colectiva.

Sin embargo, pienso que el resultado no tuvo el éxito que esperaban, porque en los numerosos viajes que he hecho a Colombia en los últimos 20 años, en particular, y las conferencias que he dado en muchas universidades, etc., siempre encontré un recuerdo bastante vivo de Camilo y un deseo muy grande de conocer más; entonces, no podemos decir que Camilo fue olvidado totalmente. Sí, hubo un silencio, pero ese silencio no significa que no haya una realidad de una cierta conciencia.

Ahora, me parece que la situación colombiana tal como existe hoy ha llegado a su límite, no se puede continuar de manera indefinida. Los proyectos de los ausentes renacen en la mente y en la conciencia de muchos, y eso para mí significa que ya la oligarquía perdió. Todavía tienen el control, pero es un control cada vez más difícil por eso es mayor la militarización. Esto significa que el proyecto de Camilo ya está en camino. No podemos saber cuándo tendrá un resultado más visible, pero existe con todas estas resistencias que vemos ahora, que tiene dificultades para expresarse en formas políticas, y por eso tiene un sentido de esperanza su mensaje. Sin personajes como Camilo y Gaitán no habría sido posible esta conciencia real.

CFU: *¿En qué ha cambiado la Colombia de Camilo a la de ahora?*

FH: Es un país más militarizado, con mayor presencia norteamericana y más masacres de los paramilitares. Sin embargo, lo que siempre me ha impresionado de Colombia es que siempre está renaciendo y aparecen más movimientos sociales, de indígenas, campesinos, de Derechos Humanos y compromisos sociales de la base, a pesar de la matanza de los líderes. Creo que hay una renovación del campo político que, aún con sus contradicciones internas, puede construir una nueva base para un movimiento de cambio socio-político.

VIGENCIA, URGENCIA Y PERTINENCIA DE LA MEMORIA

CFU: *En el cuarenta aniversario de la muerte de Camilo, en 2004, presentaste una conferencia en la Universidad Nacional de Colombia con un título muy sugestivo “El sueño de Camilo”⁸. Háblanos del sueño de Camilo.*

FH: El sueño de Camilo es precisamente una sociedad con estructuras sociales justas que ayuden a la gente a tener y expresar el amor al prójimo con la inspiración cristiana del amor al prójimo; ‘justa’ en el sentido de igualdad de acceso a satisfacer las necesidades fundamentales de la vida (salud, educación, etc.). Este es el sueño fundamental de Camilo y explica un poco toda su trayectoria, desde el día que decidió entrar en el sacerdocio, porque veía en el sacerdocio una manera de poder ejercer una acción concreta en este sentido.

CFU: *¿Tiene vigencia ese sueño?*

FH: ¡Claro! ¡Evidentemente! Nunca en el mundo hemos conocido tanta desigualdad y nunca hemos conocido situaciones de destrucción de la naturaleza en función de la lógica del capital, porque después de la muerte de Camilo hemos entrado en la era neoliberal que fue extremadamente destructiva para la naturaleza y las sociedades. Entonces, este sueño es más necesario que nunca.

CFU: *Con este sueño, entonces, Camilo está en el mismo horizonte que el Che Guevara, Martin Luther King, Salvador Allende...*

FH: Eso no era evidente antes. Pero me parece que las opciones que ha asumido y el compromiso con el cambio social, que incluso lo llevaron al sacrificio de su vida tempranamente, como el Che, las hizo siendo sacerdote y teniendo esas referencias de fe cristiana, lo que imprimió una especificidad en su compromiso que no era, digamos, ‘normal’, y frente a los otros compromisos revolucionarios aparecía como una referencia inédita, que no se esperaba, es decir, ser revolucionario por el hecho de ser cristiano. Eso es una cosa nueva en el panorama revolucionario y lo lleva a estar en el mismo horizonte y nivel de los otros.

CFU: *Entonces, Camilo es revolucionario desde una motivación de fe, podríamos decir...*

FH: Sí, claro, absolutamente. Su compromiso radical buscaba cambiar la sociedad y no solamente tener unas leyes más suaves. Recuerdo que, cuando fue comisionado para la reforma agraria, después de algunos meses se había dado cuenta que esta Comisión era en realidad contra la reforma agraria, que el lenguaje era totalmente artificial, totalmente desvinculado

del compromiso real para realizar una reforma agraria. Camilo no podía aceptar que las cosas fueran hechas a medias, porque para él era necesario ir más allá que solamente un discurso sobre el asunto.

Camilo siempre tuvo su referencia cristiana, es decir, estaba realmente convencido que su fe cristiana lo llevaba a tomar este tipo de posiciones porque, como él lo dice en sus escritos, no se puede cumplir con el amor cristiano, el amor mutuo, sin cambiar estructuras, sin crear una situación en donde ese amor se pueda desarrollar de manera real, eficaz. Esto fue muy importante en Cuba y en Centroamérica, por ejemplo.

CFU: *¿Por qué es importante recuperar la memoria de Camilo y qué nos deja a nuestra generación?*

FH: Primero quiero decir que estoy lleno de admiración frente al trabajo que ustedes han hecho y a toda la recolección de información sobre memorias sobre Camilo y su contexto. Es un trabajo verdaderamente importante para revivir los valores que él quiso llevar a la sociedad colombiana y como estamos en pleno proceso de paz y con un futuro todavía inseguro se necesitan realmente orientaciones, y la recuperación del pensamiento de Camilo me parece muy importante para esta nueva fase de la historia de Colombia. Así, el trabajo que se hace con mucha dedicación y mucha fe en el resultado, en medio de muchas dificultades, es realmente fundamental. Por eso, espero continuar apoyando el trabajo con los contactos hasta que alcancemos resultados concretos sobre el pensamiento de Camilo en función de la acción futura.

En segundo lugar, pienso que hay dos cosas fundamentales para las nuevas generaciones. La primera de ellas es la necesidad de un nuevo sistema de análisis y de organización para realizar una verdadera revolución. Yo veo en el movimiento de indignados en Europa excelentes personas que reaccionan frente a la situación actual de Europa, por ejemplo, una tendencia de la juventud a no preocuparse mucho por la teoría, la metodología y el análisis, y entonces reaccionan de manera fuerte y radical frente a situaciones realmente inaceptables pero sin los instrumentos necesarios para analizar y construir otra cosa. Pienso que en Europa se desechan y rechazan los instrumentos del marxismo porque se los identifica con el gulag y el estalinismo. El gran problema en Europa es que los jóvenes que reaccionan no tienen los instrumentos porque rechazaron totalmente el marxismo a causa de la experiencia del socialismo real en Europa.

Esto también lo veo en otras partes del mundo, incluida América Latina. Sin embargo, en América Latina se mezcla con una tendencia un poco posmoderna que considera que los cambios sólo vienen de la base, que no se

necesita la organización, y que bastan conocimientos generales y no analíticos para reaccionar frente a la situación actual.

La enseñanza de Camilo, en este sentido, está en la necesidad de instrumentos de análisis y de organización de la acción, para que la reacción no sea solamente epidérmica, ni simplemente una reacción ética, sino política, con los instrumentos necesarios.

La segunda cosa es la fidelidad a una fe cristiana. Pienso que es absolutamente necesaria una nueva ola de TdeL para enfrentar la crisis del sistema capitalista mundial globalizado que pone en peligro la vida a escala planetaria. Debemos retomar las grandes orientaciones de la TdeL que redescubren los valores del Evangelio dentro de esta nueva situación, pero también los del budismo y el Islam. En el caso del cristianismo, debemos hacer frente para rechazar totalmente a una iglesia institucional más reaccionaria que nunca, una institución que se organiza alrededor de la restauración de la autoridad, del dogmatismo, del clero exclusivista, etc., representada por Benedicto XVI, y que sólo es aceptada por los jóvenes conservadores que conocemos en las grandes reuniones de la juventud, donde son las clases medias y medias altas las que la apoyan, porque necesitan un poco más de seguridad en su vida social.

Así, debemos redescubrir cómo vivir los valores del cristianismo a pesar de una institución católica totalmente opuesta a los valores que queremos llevar a la sociedad. Recuerdo que Camilo decía que para él fue extremadamente duro haber sido obligado a renunciar al sacerdocio y dijo que esperaba volver un día a celebrar la Eucaristía, porque era un acto verdaderamente importante, como una referencia a lo esencial del mensaje cristiano y no simplemente como referencia de una institución.

CFU: *¿Dónde consideras que estaría Camilo Torres hoy?*

FH: ¡Es una muy buena pregunta! Dentro de su lógica, yo pienso que estaría al interior de los movimientos sociales y socio-políticos, tratando de unir las fuerzas populares para crear otra correlación de fuerzas políticas en un país como Colombia. Yo lo vería en la base de la coordinación entre Marcha Patriótica, el Congreso de los Pueblos y la Minga. En este sentido, sería una figura simbólica de lucha fundamental para que se una la lucha del pueblo y no solamente la lucha de las vanguardias.

NOTAS

- 1 Más información puede verse en sus memorias: Tablada, Carlos (2010). *El alma en la tierra. Memorias de François Houtart*. La Habana, Cuba: Editora de Ciencias Sociales-Ruth Casa Editorial.

- 2 Sacerdote revolucionario sandinista fallecido el 8 de junio de 2017 en Managua. Fue secretario de la Asamblea General de la ONU el 4 de junio de 2008.
- 3 Primeras Jornadas Latinoamericanas de Sociología (1961).
- 4 Párroco auxiliar de la Parroquia de Nuestra Señora de la Veracruz, en pleno centro bogotano.
- 5 Escuela Superior de Administración Pública.
- 6 Cf. Torres Restrepo, Camilo (1987). *La proletarización de Bogotá*. Bogotá, Colombia: CEREC.
- 7 A causa del conflicto entre flamencos y walones de 1968, la Universidad Católica de Lovaina se escindió en dos: En Leuven (donde vivió y estudió Camilo) quedó la Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven, en neerlandés) y en Louvain-La-Neuve se instaló la Université catholique de Louvain (UCL, francófona). En esta última se conservan algunos de los archivos de Camilo.
- 8 Aparece en el prólogo en Torres Restrepo, Camilo (2016). *El sueño de Camilo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburg.



LA TEOLOGÍA DE CAMILO

Jesús Alfonso Flórez López

Mi encuentro con Camilo Torres fue desde el primer momento teológico, pues desde que leí por primera vez su “Mensaje a los Cristianos”, mi perspectiva y comprensión de la reflexión de fe comenzó a cambiar, hasta lograr entender que él había inspirado una “Teología de la Revolución”.

Muy pronto comprendí que este bogotano, nacido en 1929 y ordenado sacerdote en 1954, supo desde el comienzo hacer lo que luego la Teología de la Liberación llamaría la “mediación socio-analítica”, pues una vez se ordenó para el clero diocesano de Bogotá se fue a estudiar sociología en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), para comprender desde los elementos de las ciencias sociales, más allá de la filosofía, la situación del país que se debatía en aquel momento en una guerra fratricida promovida por los dirigentes de los partidos Liberal y Conservador, período conocido en Colombia generalmente con el nombre de “La Violencia”,

Desde su regreso a Colombia en 1959 Camilo Torres no cesó de reflexionar sobre su compromiso de fe cristiana, su consagración sacerdotal y su práctica de organización popular promovida desde la Universidad Nacional de Colombia, en donde, en asocio con otro gran sociólogo colombiano, Orlando Fals Borda, funda la Facultad de Sociología. Desde allí generó un pensamiento y una práctica con los estudiantes en los sectores populares de Bogotá, al igual que lo hizo con los campesinos desde el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA) y con la creación de la forma organizativa que se extendió por todo el país: las Juntas de Acción Comunal.

Comprendí además que, para la época en que Camilo Torres iniciaba este “vínculo entre cristianismo y socialismo” y el diálogo entre “cristianismo y marxismo”, ni siquiera se sospechaba que fuese a realizarse una renovación eclesial de la magnitud del Concilio Vaticano II (realizado entre 1962 y 1965), ni mucho menos que fuera a celebrarse la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín en 1968 con el lema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Allí se pusieron las bases del magisterio eclesiástico sobre el compromiso de la Iglesia por la liberación, tal cual como se enuncia en el apartado de Justicia:

El amor, ‘la ley fundamental de la perfección humana y por lo tanto de la transformación del mundo’², no es solamente el mandado supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar

la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad. (CELAM, 1994)

Durante el desarrollo del Concilio Vaticano II el sacerdote y sociólogo Camilo Torres se anticipó, con su pensar y actuar, a poner en entredicho la alianza colonial entre el poder eclesiástico y el poder político dominante, asunto que le generó un persecución tal que lo obligó a tomar la decisión de retirarse del clero para poderse dedicar de lleno a la aplicación de su tesis fundamental: “La práctica del amor eficaz”, tal como lo expresó en sus propias palabras en el referido mensaje a los Cristianos: “Yo he dejado los privilegios y deberes del clero, pero no he dejado de ser sacerdote. Creo que me he entregado a la Revolución por amor al prójimo”.

Con esta afirmación y decisión dejó plasmado su horizonte teológico, pues la práctica del amor, distintivo central del evangelio de Jesús, se pueda realizar en la acción revolucionaria, por consiguiente “la revolución”, según Camilo, no es un anexo a la vivencia de la fe, sino el espacio de realización de la misma fe.

TEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN

En Camilo se condensó el antecedente más inmediato de la Teología de la Liberación, pues antes que producir un tratado de teología “desde y sobre la práctica de la liberación”, que es el elemento identificador de esta teología, este sacerdote desarrolló una ‘Teología de la Revolución’; es decir, una reflexión de fe sobre los cambios profundos que requiere la economía, la política y el pensamiento para hacer realidad la justicia social.

En la Teología de la Liberación se llegó a la convicción de que es más importante la liberación que la misma teología, esa persuasión la tuvo Camilo Torres mucho antes respecto a su concepto y práctica de la revolución, como se constata en su afirmación “Cuando haya realizado la revolución, volveré a ofrecer misa”. Teniendo esto como referente trataré de identificar algunos de los lineamientos que implicó para Camilo practicar el amor eficaz mediante su fe revolucionaria.

1] IDEARIO REVOLUCIONARIO

El pensamiento de Camilo respecto de “hacer la revolución” no fue algo etéreo, o solamente un deseo, sino que tomó forma concreta de acción política. Lo primero que establece es una plataforma de lucha, o manifiesto donde se relacionan los componentes de una propuesta de nueva sociedad, de nuevo ordenamiento del Estado y, por consiguiente, de nueva forma de ejercer el poder, puesto que éste se encuentra monopolizado por una

minoría que “nunca producirá decisiones que afecten sus propios intereses”, motivo por el cual es “indispensable un cambio de la estructura del poder político para que las mayorías organizadas produzcan tales decisiones”. (Torres, 1965)

En este ideario político se tienen en cuenta los componentes relacionados con la transformación de la estructura de la propiedad rural y urbana, y del modelo económico y político, para lo cual se debe crear una nueva organización de la política que parta de las mayorías y eso pasa por la construcción de una plataforma de acción revolucionaria que tenga al menos las siguientes características: “debe tener una planeación técnica y debe construirse alrededor de principios de acción más que alrededor de un líder, para que se evite el peligro de las camarillas, de la demagogia y del personalismo”. (Torres, 1965)

Este ideario revolucionario está compuesto por tres factores: económico, político y social con un total de catorce elementos, que se enuncian así:

- **Aspecto económico:** reforma agraria, reforma urbana, reforma de la empresa, cooperativismo, planeación, política tributaria, política monetaria y nacionalizaciones.
- **Aspecto político:** acción comunal, relaciones internacionales y fuerzas armadas.
- **Aspecto social:** salud pública, política familiar y delitos sociales.

2) EL SUJETO REVOLUCIONARIO

En el proceso de acción política revolucionaria es claro que el sujeto está identificado de diversas maneras pero encierra una misma realidad. En términos generales, el sujeto (político) es plural, se trata de las “mayorías” que son excluidas del poder político dominante, ellas pertenecen a los partidos que se alternan y reparten el poder (liberal y conservador), pero hay un gran sector que no pertenece a este sistema –o si pertenece, no participa en las elecciones-. Es a ellos que Camilo denomina como “los no aliados”, quienes por tanto encarnan el germen de los cambios profundos por su acción que deslegitima a las minorías en el poder que, de acuerdo a Camilo, solo son elegidas por el 20% de la población. Sin embargo, el nombre que posiciona Camilo como sujeto de la revolución es la “clase popular”, en donde confluyen los obreros, campesinos, estudiantes y demás sectores excluidos.

Este sujeto es el que hace posible, y a su vez exige, que la revolución se haga de abajo hacia arriba. La convocatoria se ha de hacer primeramente a:

los débiles, los ignorantes, los imprudentes –según la oligarquía–, los que no son bien nacidos, los hambrientos, los mal vestidos, pero los que tienen

el ideal de la revolución en sus conciencias y el fuego de la lucha por sus hermanos en sus corazones y en sus brazos. (Fundación, 2014: 124)

En esta consigna Camilo hace prácticamente una parodia del texto de Pablo en la primera carta a los Corintios 1,26, en donde se hace referencia a los integrantes de las primeras comunidades cristianas como gente del común, de los “despreciados”, para reafirmar su compromiso con la clase popular. El referido texto dice:

¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir a lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es.

Este compromiso y reafirmación del sujeto de la revolución Camilo lo remarcó siempre como la meta final, como acto sacrificial, y así lo proclamó mucho antes de ingresar a la guerrilla:

Por la unión de la clase popular, hasta la muerte.

Por la organización de la clase popular, hasta la muerte.

Por la toma del poder por la clase popular, hasta la muerte. (Fundación, 2014: 125)

Hacer la revolución supuso en Camilo tener un diseño metodológico, una suerte de pedagogía revolucionaria, cuyos elementos fundamentales se pueden sintetizar en una expresión: “el movimiento está orientado principalmente hacia campesinos y obreros. A organizarlos en la base. Y de la base hacia arriba. Por lo tanto, yo creo que sí tiene una gran base campesina y obrera. Una gran base popular”. (Fundación, 2014: 131)

La revolución, según Camilo, debe hacerse a partir de la base y no de los intelectuales, pues

afortunadamente, mientras la ‘intelectualidad revolucionaria’ se devana los sesos buscando ‘la fórmula exacta’ de la revolución colombiana, entre los anaquelos de las bibliotecas, el pueblo la ha encontrado en medio de su sufrimiento, de su conciencia de ser explotado, perseguido y humillado... Necesitamos unir a los oprimidos contra los opresores. (Fundación, 2014: 135)

3] ORGANIZACIÓN PARA LA REVOLUCIÓN

Para que el ideario o plataforma revolucionaria pueda ponerse en práctica con el protagonismo de la clase popular es necesario que ésta esté

organizada, pero no dentro de los viejos esquemas de las organizaciones políticas de las minorías dominantes, sino con el surgimiento de un nuevo “aparato político”, el cual se denominó Frente Unido de Movimientos Populares, como confrontación al modelo del “Frente Nacional”, ideado por las élites para turnarse el poder cada cuatro años, simulando unas elecciones libres.

Este Frente Unido señaló el camino de la unidad “en la acción, respetando la ideología y los programas específicos de cada grupo y partido”. (Torres, 1965)

Un elemento de trascendental importancia para el impulso de este movimiento político, el Frente Unido, fue la creación a su turno del periódico con el mismo nombre, a través del cual se hacía formación política y se analizaba la situación del país desde el pensamiento crítico contrario a lo divulgado por los medios masivos controlados por las minorías en el poder.

Es quizás en este campo donde se puede apreciar una de las novedades del pensamiento y acción de Camilo Torres, esto es, la búsqueda de la unidad: no importaba si había creyentes y no creyentes, comunistas o miembros de otros partidos, lo que importaba era la construcción de un proyecto común de convergencia de toda la práctica de los cambios profundos.

Esta constatación respecto a la convergencia de movimientos, sin importar ideologías, ha sido uno de los elementos del pensamiento y acción de Camilo que más se ha resaltado por diversos sectores y actores, uno de ellos es el de los analistas políticos, pero nadie más idóneo para traer a colación en este momento que Fals Borda, su compañero de fundación de la facultad de Sociología en la Universidad Nacional, quien en la conmemoración de los cuarenta años de la muerte de Camilo, afirmó:

Los valores de la técnica son enfatizados por Camilo en muchas formas, especialmente en su deseo de crear la unidad de las fuerzas políticas nuevas a través de la aplicación de las ciencias sociales y económicas traducidas a la realidad colombiana. (Fals Borda, 2006)

Estos tres componentes de la Teología de Camilo, si bien no están revestidos de un lenguaje estrictamente religioso, constituyen el soporte de su vivencia de fe, base de cualquier teología. Su convicción es tan fuerte que, como ya se anotó, encarnó el mandato de Jesús de posponer el ritual ante la prioridad de la práctica de la misericordia, a la cual Camilo interpretó como “revolución”.

Hoy, esta perspectiva sigue siendo vigente, pues la revolución entendida por Camilo como la práctica de justicia social para las mayorías, está aún lejos de cumplirse, pero la mediación para lograr este propósito no es la acción bélica, pues más de cinco décadas del sacrificio de este sacerdote,

convencido que la acción armada sería de corta duración, tanto que él pensaba regresar al ejercicio litúrgico una vez se lograra el triunfo de la revolución, muestran que ha sido mayor el dolor y la victimización generada, no es el momento de detenernos en detalles sobre esta afirmación, que los logros alcanzados por esta vía en la reivindicación de derechos sociales.

El sujeto revolucionario es el mismo, el pueblo pobre que a la vez es creyente, pero que a su turno hoy encarna la mayor victimización por desplazamiento, asesinatos, despojo, desapariciones y otros, por lo tanto la coherencia con la teología de Camilo, será escuchar atentamente la voz de ese mismo pueblo, que quiere que se pare ya la violencia armada, para poder avanzar en la acción revolucionaria mediante la reclamación social en el marco de la exigibilidad de derechos.

BIBLIOGRAFÍA

- CELAM (1994). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín, 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968. 1, II, 4.
- Fals Borda, O. (2006). "Elementos ideológicos en el Frente Unido de Camilo, ayer y hoy". Disponible en: <http://viva.org.co/component/search/?searchword=Camilo%20Torres&ordering=newest&searchphrase=all>
- Fundación Colectivo Frente Unido (Coord.) (2014). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo*. Bogotá, Colombia: Editorial Desde Abajo-Fondo editorial Periferia
- Pablo VI (1965). *Gaudium et spes*. [Constitución pastoral] Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Torres, C. (1965). "Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular". Disponible en: <http://www.archivochile.com/entrada.html>

NOTAS

- 1 La Teología de la Liberación cambió la antigua mediación de la filosofía para el ejercicio de la Teología, por una mediación de las Ciencias Sociales para comprender los contextos en el que surge la práctica de la liberación sobre la cual se hace la reflexión de fe. Pero esto lo vivió Camilo antes de que surgiera en los años 70 este nuevo discurso teológico, como lo mostraré más adelante.
- 2 Con, Vat. II. Const. *Gaudiem et spes*, N° 38.

LAS RAÍCES HEBREAS EN EL PENSAMIENTO TEOPOLÍTICO DE CAMILO TORRES¹

Eitan Ginzberg

INTRODUCCIÓN

Camilo Torres entregó su vida a tres potencias y a una persona: a Dios, a la iglesia católica y a la sociedad humana y en lo profundo de su autoconciencia, como quien está destinado a conciliar entre ellos y a tornar su visión en realidad. A fin de cumplir esta misión comprometedora y ser su testigo, Torres estudió y se preparó. Estudió los textos sagrados judíos y cristianos, estudió teología, leyó las obras de filósofos cristianos, las encíclicas papales, los escritos tempranos de Karl Marx, así como estudios sobre la sociedad, el estado, la economía y la historia. Todos ellos le permitieron dedicarse a la investigación y contemplación propia, en base a las cuales creó conocimientos propios originales; un mundo de ideas y conceptos pioneros.

En su pensamiento teológico no encontramos, salvo en un caso referente a cancelación de deudas, referencias a fuentes judías del Antiguo Testamento que lo apoyaran, sin duda conocidas por Torres, como se puede deducir del caso mencionado. La omisión de Torres de la literatura jurídica, profética y moral judías, que obtuvo un estatus constitutivo en la teología de la liberación por él inspirada que se desarrolló poco años después de su muerte, da la impresión de que Torres lo evitó intencionalmente. Puede ser que lo hizo para realzar precisamente los orígenes cristianos de la liberación, en torno a cuya interpretación tuvo lugar la gran crisis en sus relaciones con la iglesia. Puede ser que fue para no confundir aún más a la iglesia, que tan difícil le resultaba aceptar su avanzada teología, o declararlo no sólo comunista sino también judío, ¡Dios libre y guarde! De todos modos, es imposible entender la filosofía de una persona como Torres, que colocó a los pobres como **única** opción de Dios, de su iglesia, sin la literatura bíblica judía y su interpretación.

Torres escribió, disertó y dialogó mucho. Cierta parte de esta riqueza literaria y retórica fue recopilada y publicada después de su muerte por varios colegas e investigadores. (Cf. Del Corro, 1967; Gerasi, 1973; Torres Restrepo, 2016, 1970) Su figura singular dio lugar a un sinnúmero de biografías, investigaciones, artículos de opinión y críticas. En algunos de estos

textos e investigaciones se utilizó la obra a la que nos referimos. Además, examinaremos aquí algunas de las fuentes que Torres estudió y leyó y en especial, las escrituras sagradas del cristianismo, las encíclicas sociales de la iglesia y las obras del teólogo y humanista belga Jacques Maritain, y como se desprende del tema del artículo, capítulos de la Biblia. A esto se agregan otras fuentes, como la literatura de investigación y relatos judíos y de conversaciones mantenidas en febrero de 2017 en Bogotá con el teólogo jesuita Dr. Carlos Angarita, con el investigador bíblico israelí Dr. Haim Hayún y en febrero de 2018 en París con el psicólogo colombiano e investigador de Torres, Nicolás Herrera Farfán, uno de los fundadores del “Colectivo Frente Unido” un grupo sumamente fructífero de investigación de Torres y su legado. Comenzaremos con una breve presentación de la reflexión teológica y política de Torres y de allí pasaremos a las fuentes bíblicas que, a nuestro juicio, la sustentan, para finalizar con algunas percepciones de este encuentro académico intercultural. De este modo, tal vez podamos ampliar en algo la observación sinóptica del pensamiento de Torres y de su conducta como personaje del clero y personaje político, así como su aporte pionero a la teología de la liberación.

EL RACIONAL TEOLÓGICO-SOCIAL DE TORRES

El documento básico para entender el racional teológico-social de Torres es el largo y detallado documento de posición redactado por Torres en francés, titulado “La Revolución: imperativo cristiano” para el II Congreso Internacional Pro Mundi Vita que se llevó a cabo en la Universidad de Lovaina en septiembre de 1964 y que fue publicado un año más tarde bajo el título “Programación económica y exigencias apostólicas”. (Cf. Gerasi, 1973: 270)²

El escrito comienza con la siguiente determinación: El apostolado cristiano, según el ejemplo de Cristo, el apóstol por excelencia, es la actividad que se desarrolla para establecer e incrementar el Reino de Dios, pues está escrito: “Como le has dado [a Jesús] potestad sobre toda carne, para que dé vida eterna a todos los que le diste”. (Jn. 17: 2)³ El concepto “vida eterna”, agrega Torres, recibe en Mateo el significado de “Reino de Dios” y en Pablo el significado de “Justicia”. (Gerasi, 1973: 270) Tenemos aquí una fusión que vincula la **vida** con el **reino de Dios** y con **justicia** en un entero apretado que permite descifrar y entender el significado del desafío que Jesús asumió al venir al mundo: asegurar que su grey goce de una vida abundante y justa en el espíritu del versículo “yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia”. (Jn. 10: 10). Lo implícito en esto, según Torres, es que la esencia del apostolado es asegurar al hombre vida “en

abundancia". Vida "sobrenatural" en el concepto de Torres, y en el nuestro, una vida **digna** en lo material, espiritual y moral. De otro modo, no se trata de vida.

Una condición *sine qua non* para conferir esa vida, según Torres, es la actividad apostólica eficaz. Las sagradas escrituras y la iglesia involucran este esfuerzo con plegarias y sacramentos. Todos ellos tienen una posición justificada en el esfuerzo por una vida digna. Tal vez haya en ello algo de "profecía" y "conocer todos los misterios y toda la ciencia" e incluso mucha fuerza para "trasladar los montes", pero eso no es suficiente, porque si "no tengo amor, nada soy". (1 Cor. 13: 2)

Esta es la adición especial, que Torres define como caridad y revelación especial, sin la cual el hecho litúrgico no sería completo. Porque, después de todo, "el que ama al prójimo, ha cumplido la ley" (Rom. 13: 8), aún antes de ir a misa, orar a Dios o practicar los sacramentos. Sólo un amor con tanta devoción convertirá al apostolado del cristiano en realización en el mundo, en construcción de vida sobrenatural, como dice el versículo "el amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la ley es el amor". (Rom. 13: 10) El apostolado que verdaderamente supla al pobre todas sus necesidades de ropas, alimento y techo.⁴ Solo él permite, junto a su importancia social, concretar el amor a Jesús y a Dios, el que en realidad busca todo cristiano. (Cf. Torres, 2016, Vol. I: 298) Por eso, ese apostolado no es, en toda su calidad, una cuestión de discreción. Simplemente, es la obligación "revolucionaria" del cristiano.

Este es el carácter de la misión apostólica que Dios pide. Un apostolado eficaz, verdadero, concreto, que no se presente ante el pobre indigente "con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces", sino como "uvas" o "higos" que se diferencian de "las espinas o... los abrojos". (Mt. 7: 15-16) A la luz de este apostolado será juzgado el cristiano por "el Hijo del Hombre" en el juicio final para bien o para mal. Como está escrito:

Y serán reunidas delante de él todas las naciones; y apartará los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos. Y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los de su derecha; Venid benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis por mí. Entonces los justos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos, o sediento, y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos forastero, y te recogimos, o desnudo, y te cubrimos? ¿O cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y vinimos a tí? Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo

hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis. Entonces dirá también a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; fui forastero y no me recogisteis; estuve desnudo, y no me cubristeis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis. Entonces también ellos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, sediento, forastero, desnudo, enfermo, o en la cárcel, y no te servimos? Entonces les responderá diciendo: De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de estos más pequeños, tampoco a mí lo hicisteis. E irán éstos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna. (Mt 25: 32-46). (Gerasi, 1973: 272)

Torres eligió destacar en su artículo una de las oraciones más penetrantes del Nuevo Testamento, y no por nada. Quería señalar el hecho de que no hay una zona gris o un camino intermedio en el amor: Existe o no existe. “Entiende” que está ante una cuestión de salvar la vida, y en ese caso se entrega totalmente y en forma concreta y eficaz, o no lo “entiende” y en ese caso no existe en general, incluso si todos los aspectos del culto cristiano formal se llevan a cabo exactamente. Por lo tanto, pobre del cristiano que llegara a expulsar de su presencia “Y si un hermano o una hermana están desnudos, y tienen necesidad del mantenimiento de cada día” con el simple dicho “Id en paz, calentaos y saciaos”, eso no sólo no ayudará, “pero no le dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha?” (St. 2: 15-16), si no que se considerará merecedor de todo oprobio, y en los días finales también de un severo castigo.⁵

Un buen trabajo social, siguió explicando Torres en su discurso en el congreso, es suficiente si se realiza con una profunda sensación de gracia, de amor, de ansia de otorgar al prójimo o de obrar por su bienestar de manera altruista y eficaz. Ansia impregnada de fe en la necesidad e importancia de este trabajo social, incluso si está introvertida o implícita, es decir, no está precisamente consciente de ser una misión sagrada. Por lo tanto, eso significa que la expresión de gracia no depende de pertenecer formalmente a la iglesia. Definitivamente existe tal gracia fuera de la iglesia, y su posición está totalmente como “un bautismo de deseo y una penitencia del deseo”, lo que implica que incluso si el individuo no ha sido bautizado formalmente o no ha mortificado su cuerpo en arrepentimiento pero hace un buen trabajo social, se considera como si hubiera sido bautizado, como si hubiera castigado a su cuerpo en arrepentimiento, como si hubiera recibido los sacramentos *in voto*. Todo individuo (ya sea cristiano, laico o incluso antirreligioso [¿comunista?], que albergue en su corazón ‘tal fervor de deseo y penitencia’, puede merecer la salvación. No obstante, agrega Torres, no se trata de dudar de la importancia de los sacramentos,

sino más bien de una cuestión de prioridad. Si queremos, la cuestión metódica de la misión pastoral. Por tanto, se puede salir hacia los sacramentos no desde la asistencia, pero es preciso terminar en ella a fin de que los sacramentos reciban todo su valor. Y al contrario, sacramentos por sí solos carecen de valor. El trabajo social que no esté envuelto en amor (también lo hay), también carece de gran valor. Sólo la combinación entre ambos, una integración eficaz y decisiva, es practicar la religión, es gracia. A esto agrega Torres una advertencia: no nos apresuremos a juzgar a un hombre según esta ecuación metódica. Puede ser que haga cosas importantes para otros que no tengamos ante nuestros ojos, e incluso que no sean evidentes a su propia conciencia, como alguien que prodiga amor al prójimo. Podría haber aquí, sugiere Torres sin desarrollar más el tema, un caso de un regalo a escondidas. Este tema ocupa un lugar especial en el judaísmo, como veremos más adelante. (Cf. Gerasi, 1973: 272-274)

En Colombia, agrega Torres, a esta metodología se le asignó una importancia redoblada por la profundidad crítica de la escasez material, que no hay manera de suplirla salvo con la movilización enérgica de creyentes y de no creyentes por igual. Y no es difícil percibir, entre líneas y dentro de ellas, la posición que Torres asigna en esta formulación a los comunistas, que eran una especie de tabú en el diálogo eclesiástico. Esta socialización organizativo-ideológica deriva, según Torres, también del carácter pluralista del mundo actual. En un mundo así, donde el trabajo social no es un valor aceptable y se llevará a cabo, en todo caso, tanto si la iglesia está presente o no, la misión apostólica debe existir en un marco participativo. Es muy probable que también con factores que se oponen a la religión y al catolicismo.⁶ La segunda justificación es que fuera de la eficacia y los posibles logros de tal colaboración, ésta debería ser, desde el ángulo del creyente, un ejemplo y paradigma de movilización por una idea sublime, capaz de reclutar gente para que conozca la realidad de Dios.⁷ Otro justificativo encuentra Torres en el argumento de que la orden católica teológica de “obras de beneficio para el prójimo”, sea un trabajo que atraviesa fronteras, y sólo como tal podrá instituir la fraternidad y la unión humana universal que la iglesia pretende lograr. Esto, explica Torres, lo aprendió de la encíclica *Pacem in Terris*.⁸ La opción preferencial para el apóstol, tanto en la Colombia pobre como en el mundo pluralista, moderno y laico, que ya ha reconocido la importancia del trabajo social y la ha adoptado desde distintos ángulos ideológicos y políticos, es un trabajo participativo, integrativo, que aprende de la buena experiencia de otros. Aquí señala Torres la experiencia de los países socialistas, que comenzaron como países subdesarrollados y crecieron rápidamente, en el campo de la planificación económica, acumulación de capital interno e inversiones independientes

en la economía y en el ámbito público, y de los países capitalistas que crecieron en el marco de la planificación económica, la creación de un mercado nacional, la construcción de un dispositivo de recopilación de datos, aseguramiento de las fuentes de materia prima para la industria, incentivo a la competencia e involucración del estado en temas económicos multiplicadores de fuerzas, todos ellos cuestiones vitales para la formación de un equilibrio socio-clasista nacional, que tanto falta en Colombia.

LA REBELIÓN ES INEVITABLE. O ¿POR QUÉ LOS CRISTIANOS DEBEN SER REVOLUCIONARIOS?

Después de examinar las probabilidades de instaurar una política de justicia social en los países subdesarrollados como Colombia, Torres arribó a la conclusión de que eso es imposible. En países de este tipo las condiciones necesarias para organizar a las masas (y ni siquiera para despertar la mera voluntad para ello), y emprender una acción significativa en la economía y en la sociedad, —la motivación para constituir grupos emprendedores, localizar la información pertinente, activar el sentido de planificación y disciplina y actuar desde una libertad política, jurídica, organizacional y económica y en un clima estimulante, exento de toda dimensión de violencia política— simplemente no existen. (Cf. Gerasi, 1973: 289) Aparentemente se puede hablar de organizaciones para reformas basadas en intereses que atraviesan unos u otros grupos de interés (soluciones de transacción), cambios que en los países subdesarrollados no son realmente estructurales y por eso no amenazan a las élites, como la reforma agraria, que también los terratenientes pueden desear en cierta medida “por su aporte a la industrialización del país”, pero que realmente podrían crear las condiciones psicológicas y políticas para realizar cambios estructurales más grandes y esenciales en la estructura del patrimonio, las ganancias, las inversiones, el consumo, la educación, la organización política y administrativa e incluso las relaciones internacionales (transformarlas de relaciones de dependencia a relaciones de mutualidad).⁹ Excepto que un examen comparativo en los países de América Latina muestra que un arreglo de este tipo tuvo éxito sólo en Chile. (Cf. Gerasi, 1973: 291, Tabla 1) En otras palabras, mientras el estado mismo no emprenda cambios estructurales, una revolución violenta será casi con seguridad la única alternativa factible.

Desde el punto de vista de la iglesia esto significa simplemente lo siguiente: si ella quiere poner a prueba de la realidad la caridad eficaz en el sentido del versículo “Y por ellos yo me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la verdad” (Jn 17: 19) y en el espíritu de *Pacem in Terris*, deberá rebelarse.¹⁰ Si la iglesia no lo hace, lo harán los

comunistas.¹¹ Si la iglesia no lo hace, sostiene Torres en otro lugar, se colocará al margen de la historia. Pero eso no liberará a los sacerdotes de su obligación de ser revolucionarios (y de ninguna manera “sacerdotes ministeriales”) incluso sin el apoyo de la iglesia. (Cf. Gerasi, 1973: 293, 298) Y el motivo: la realidad les pegará en la cara. O en sus palabras: “Cuando en una coyuntura histórica determinada una clase reivindica derechos justos y otra clase trata de desconocerlos, el cristiano tiene obligación de intervenir en esta lucha de clases”.

La lucha revolucionaria no tendrá características similares a la que actúan los “no cristianos” (comunistas) por odio a los opresores, sino por amor a los oprimidos, objeta Torres. Será esta una lucha contra la injusticia. (Cf. Torres, 2016, Vol. I: 271-272) Una lucha que se prolongue hasta el final, porque “[...] sino que lo necio del mundo escogió Dios... y lo débil del mundo escogió Dios... y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es” (1 Cor. 1: 27-28), entonces es preciso anular lo que hay, es decir, la injusticia. El factor que creó la pobreza en todas sus características. (Cf. Torres, 2016, Vol I: 303)

A la fecha, explicó Torres en una entrevista otorgada en junio de 1965, la iglesia colombiana es la más retrógrada del mundo y no está madura para asumir la función revolucionaria.¹² Es demasiado rica, demasiado sensible a su posición y está demasiado atareada en prestar servicios a las 24 familias ricas de Colombia, (Cf. Torres, 2016, Vol. I: 314) como para que pueda servir a Dios. Como es sabido, “es muy difícil servir a dos amos: a Dios y a las riquezas”.¹³ Es evidente que las únicas Iglesias progresistas de la tierra son las Iglesias pobres. (Torres, 2016, Vol. I: 302)

Para evitar precipitarse a una rebelión abierta en el país, manifestó Torres en la conferencia, se puede pensar en formar una tercera estructura de fuerza de la sociedad de mayoría que tome el gobierno de manos de la minoría, que hace lo que le place en el país, para llevar a cabo un cambio estructural básico y adaptarlo a la acción según la justicia.¹⁴ La envergadura del desafío obligará a la colaboración con los marxistas (Torres se cuida de no decir “comunistas”, pese a que todos entendían a quién se refería). Esta colaboración es “moralmente obligatoria”, dijo, incluso si llegara a incluir, en las circunstancias del momento, expropiaciones. (Cf. Gerasi, 1973: 299) Como es sabido, esta es una cuestión muy delicada en el pensamiento cristiano.¹⁵ Y lo que es más grave aún, expropiaciones sin indemnización, como, según entendía Torres, había aprobado Tomás de Aquino en casos de necesidad extrema de falta de medios de subsistencia (agrarios), fruto de la primacía del derecho secundario al uso privado de la tierra, según el “derecho primario” y esencial del uso social de la misma. Una política muy

característica, explica Torres, en países subdesarrollados como Colombia. (Cf. Torres, 2016, Vol. I: 292-293; 298-299)

La colaboración con los comunistas es realmente un problema para los cristianos, admite Torres, pero no es un problema sin solución, porque se trata de un problema general de encuentro entre los partidarios de ideologías rivales en un mismo movimiento revolucionario (y no sólo una cuestión de los comunistas). La solución se encontrará en el lugar en que todas las partes asociadas al movimiento dejen de lado sus discrepancias ideológicas y se unan en torno a los problemas candentes de Colombia y su solución. Este enfoque formará una dirigencia técnica generosa, una dirigencia “idiota útil” de hombres de acción “que colaboren con todo lo que sea revolucionario, que no sea anticomunista, ni anti MRL (Movimiento Revolucionario Liberal de Alfonso López Michelsen), ni anti demócrata cristiano, ni anti ningún partido o grupo que tenga algo de revolucionario”. (Torres, 2016, Vol I: 341) Personas que no discutan sobre la eternidad del alma o su interinidad, sino sobre las necesidades de la sociedad general de Colombia. Puede ser, después de todo, que precisamente una colaboración así con los comunistas, en la que no habrá vencedores ni vencidos, cambie la opinión de los comunistas sobre la religión, que tal vez no es el opio del pueblo, después de todo.¹⁶

EL PENSAMIENTO CAMILISTA HASTA AQUÍ

Del pensamiento de Torres surgen algunas percepciones. Una, la esencia de la misión apostólica es social antes de ser litúrgica o sacramental. Una misión social eficaz en las condiciones de América Latina debe ser revolucionaria, porque siempre exigirá instaurar reformas estructurales esenciales que no se pueden lograr en el mundo subdesarrollado sino con una revolución política. La revolución se llevará a cabo, en lo posible, con medios democráticos no violentos, pero si estos fracasaran (la minoría gobernante se negara a ceder el poder a la mayoría organizada como partido político), tendrá lugar una revolución con medios violentos. El desafío que se presenta ante el sacerdote –“Y por ellos yo me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la verdad” (Jn. 17: 19)– lo convierte en líder político, en una persona que actúa, al igual que Jesús, entre hombres dentro de la historia. Una persona que aplica día a día y hora a hora “su amor sobrenatural (infinito) [al prójimo] en el marco de estructuras económicas y sociales, en los que siempre será activista”. (Gerasi, 1973: 295)

La actividad del sacerdote siempre será constructiva, completamente distinta del trabajo de los partidos tradicionales que siempre destacaron la confrontación, la lucha contra los otros. (Cf. Gerasi, 1973: 355) El

movimiento que creará será, por lo tanto, participativo. Un movimiento que pretenda colaborar con los factores pertinentes a la lucha social y con voluntad de obtener una colaboración similar por parte de ellos. Esto es de suma importancia para la cuestión cristiana, porque la actuación de los cristianos será un ejemplo con mucha fuerza de atracción hacia la fe. El éxito del proyecto será una redención, la redención de la vida humana, redención plantada en este mundo, el mundo histórico.

La gran motivación de esta actividad apostólica será la caridad eficaz. De hecho, la secuencia de acciones en pro del prójimo, tiene en un extremo a la caridad simple, la limosna, y en el otro extremo, el cambio estructural y decisivo en el examen de la eficacia de la caridad. Esta postura fue expresada muy claramente en las palabras pronunciadas por Torres en septiembre de 1965 en la Universidad Incca (Instituto Colombiano de Ciencias Administrativas) para capacitación de trabajadores en Bogotá. A continuación citaré parte de ellas:

Poco a poco los católicos hemos dejado de creer que para salvarnos necesitamos aguantar la injusticia, los bajos salarios, la miseria y la explotación. Por el contrario, cada vez vamos viendo que debemos ir a la esencia del mensaje de Jesucristo que nos pone lo esencial de la religión cristiana en el amor al prójimo, y ese amor tiene que ser una cosa eficaz para todos los semejantes; y cada vez que un cristiano está dando limosna tiene que sentir sobre su corazón el peso de los dos millones y medio de desocupados que no pueden vivir de limosna desde el punto de vista práctico, ni desde el punto de vista de su dignidad humana; y cuando se reparte pan y leche a unas personas indigentes tiene que pensar en los 100 niños que mueren a diario por desnutrición en Colombia; y que cuando se hace un barrio piloto hay que pensar en el 1.300.000 casas que faltan a los colombianos y que para esas decisiones fundamentales no basta solamente con pequeños movimientos locales, no basta solamente con movimientos gremialistas. No es que esto sea malo, es malo en tanto no vayan a conducirlos a la solución de raíz del verdadero problema que es lograr que la clase popular se tome el poder real y que adapte el poder formal a las necesidades de esa clase. (Gerasi, 1973: 357)

Con estas palabras Torres en realidad unió a todos los extremos de su pensamiento: no aceptar la pobreza. Esta etapa de la vida cristiana ha finalizado para no volver. No más pensamientos de caridad a algunos, soluciones modelo experimentales, movimientos de ayuda mutua y mejoras culturales locales ni tampoco unos u otros gremios patrocinados por la iglesia. Todos ellos no son malos de por sí, pero no proporcionarán una solución profunda a la miseria en la que se encuentra sumida la gran población popular de Colombia, con 2,5 millones de desempleados (que seguramente

representan a una población de unos 10 millones de los 17,5 millones de habitantes de Colombia según el censo de 1964) y quién sabe cuántos millones más que ganan demasiado poco para mantenerse con dignidad. En un país en el que el 4% de la población se lleva el 56% de la renta, 24 familias dominan todas las sociedades anónimas y obtienen ganancias de 30 mil dólares diarios frente a millares que ganan medio dólar por día. Un país con economía monopolista que impone una arbitrariedad total en todo lo referente al alcance de la producción y a los precios. Un país en el que los ricos transfieren todas sus ganancias a los EE.UU. (a razón de 850 millones de dólares mensuales desde Cali, Medellín y Bogotá solamente). Un país en el que faltan 44 mil escuelas, 1,3 millones de sus niños no estudia porque no tienen dónde. Un país en el cual sólo el 60% de la población está alfabetizada, el 80% de los maestros carecen de capacitación formal y hay entre ellos algunos que son analfabetos según datos del ministerio de educación. Un país en el que no hay ningún canal de crítica porque ésta inmediatamente provoca la acusación de "comunismo" y el despido. Un país en el cual dos partidos grandes se aliaron (en el Frente Nacional) para robarlo juntos. Un país en el cual las fuerzas armadas se llevan el 30% del presupuesto nacional. (Cf. Gerasi, 1973: 322-333) La solución está en otra parte: un lugar en el que no hayan desempleados, que el trabajo sea bien remunerado, que los fondos excedentes se inviertan en la economía, que la economía esté bien planificada, que la educación sea general y de calidad, que opere un sistema de bienestar social perfeccionado, etc.

En su enfoque total Torres prácticamente devuelve el cristianismo al país, pero sin la iglesia. Cuando determina que mientras la iglesia se centre en actitudes como prodigar calidad, mejoras locales o incluso crear gremios profesionales como la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC) o la (ACPO) Acción Cultural Popular (con su proyecto popular para educación de adultos Radio Sutatenza), y se aleje de la responsabilidad de lo que ocurre en el ámbito de la política social y la atención generalizada a la población pobre y abandonada de Colombia, nunca podrá generar un cambio esencial y asegurar la existencia de una verdadera justicia social, sea cual fuere el contenido acusador de las encíclicas sociales de la iglesia. Este es también, a mi juicio, el punto de enlace con el judaísmo. El judaísmo, a diferencia del cristianismo, fue diseñado desde el comienzo, alrededor del siglo XIII a.e.c., como una entidad política adjunta al gobierno, al principio tribal popular y posteriormente al monárquico y finalmente, a partir de la era persa, como teocracia. Y he aquí que al cabo de casi dos mil años de historia cristiana que separó entre lo que pertenece al César y lo que pertenece a Dios (y de la iglesia), Torres pretende implantar nuevamente el vínculo teopolítico "judío". El racional que formuló, como hemos visto

arriba, constituye una nueva infraestructura de la teología, o mejor dicho, de la nueva teopolítica.

De este modo, en el espíritu de la separación que diseñó Torres entre la misión social de la iglesia, realizada por ésta hasta ahora de manera esporádica, indecisa e ineficaz, en su opinión, de su propia misión sacramental, comprometida ante todo con Dios y con su **palabra** (social), ha llegado el momento, dijo, de declarar el movimiento Frente Unido a lo largo y a lo ancho de la república. Esta declaración fue una especie de ofensiva teopolítica de un sacerdote solitario y desesperadamente fiel a su misión y a su obligación. Su obligación de caridad eficaz. Por lo tanto, este es un momento históricamente decisivo para el futuro de Colombia, como él mismo lo describe, porque

en este momento el pueblo colombiano ya no se deja dividir por elementos decepcionados de la vigencia de los partidos tradicionales: Liberal y Conservador; y ahora es que se trata de insistir en lo que nos une y no en lo que nos separa, que se trata de insistir en las necesidades concretas... entonces, se ha creado una gran hermandad entre las fuerzas progresistas, entre las fuerzas revolucionarias, entre las fuerzas de oposición... y no vamos a pelear los católicos y los comunistas sobre si el alma es mortal o el alma [es] inmortal si nos podemos poner de acuerdo en que el hambre sí es mortal. (Gerasi, 1973: 357-358)

El énfasis en sus palabras estaba en la unión, en un movimiento unido, un movimiento de reforma nacional de la mayoría de los colombianos y al final del proceso, de todos. De todos porque la reforma se hará dentro de un orden liberal-democrático aceptable para la iglesia colombiana y la mundial. Porque se hará desde un enfoque revolucionario técnico y no ideológico. Desde una actitud constructiva, hermanadora, nacional. Por lo tanto, un movimiento político y hasta radical, ciertamente, pero libre de las contradicciones características y desastrosas de la política colombiana tradicional. Un movimiento humanista que devuelva la confianza en la iglesia católica y su pertinencia a la vida cotidiana. Un movimiento que cargue, que devuelva a la vida el *ethos* cristiano sobrenatural escatológico. La idea del hombre completo, liberado, que se sienta bien en el mundo y por lo tanto se pueda unir a su Dios.

LAS RAÍCES JUDÍAS EN EL PENSAMIENTO TEOPOLÍTICO CAMILISTA

LA VISIÓN BÍBLICA

La visión bíblica conduce hacia una sociedad ejemplar. “Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes y gente santa” (Éx. 19: 6) dice Dios al pueblo de Israel aún antes del acto de la alianza en el Monte Sinaí, a fin de recalcar que todo lo que se diga y haga a partir de este momento será dedicado pura y exclusivamente a esta cuestión. Pero hay una condición que determinará si el objetivo solicitado será logrado: “Si dieres oído a mi voz, y guardareis mi pacto”. (Éx. 19: 5) ¿Y cuál es la “voz” de Dios? ¿Cuál es su pacto? El profeta Isaías lo explica simplemente: “Así dijo Jehová: Guardad derecho, y haced justicia”. (Is. 56: 1) Miqueas dice: “Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno; y qué pide Jehová de ti: solamente hacer justicia y amar la misericordia, y humillarte ante tu Dios”. (Mq. 6: 8) Amós dirá: “Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo” (Amós 5: 24), y Jeremías describirá la visión del rey su líder con la frase “He aquí que vienen días, dice Jehová, en que levantaré a David renuevo justo, y reinará como Rey, el cual será dichoso, y hará juicio y justicia en la tierra”. (Jer. 23:5)

Para que la visión bíblica de la justicia se concrete, era necesaria una legislatura de justicia. En efecto, poco tiempo ‘bíblico’ después de definir la visión, se llevó a cabo el primer acto legislativo en el episodio del Monte Sinaí.¹⁷ Despues de una breve introducción que exigía devoción total a Dios y un culto exento de idolatría, llegan las “cuestiones” principales, todas ellas entre el individuo y sus semejantes: Observar un día de reposo semanal para todos, hasta el extranjero que está en tu casa y las bestias de tu granja; el respeto a los padres y los altos valores morales. “No matarás; no cometerás adulterio; no hurtarás; no hablarás contra tu prójimo falso testimonio; no codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo”. (Éx. 20: 12-13) Estas leyes básicas y muchas otras que se ocupan de cuestiones de derecho, religión y moral, fueron incorporadas en distintas etapas de formación del pueblo judío en cuatro cuerpos separados: “El libro del pacto”, “El libro de Dios”, “El libro de los sacerdotes” y el “Deuteronomio”, y fueron compilados en algún momento entre el período de Josías (finales del siglo VII a.e.c.) y hasta la época de Esdras y Nehemías (finales del siglo V a.e.c.) en el Pentateuco. (Cf. Kaufmann, 1964: 67, 73-80, 111-112, 214-220) Esta legislación será el fundamento del “estado” judío en sus distintas épocas y su cumplimiento será la clave para concretar su destino histórico (Cf. Weisman, 1991: 150), incluso si su estatus jurídico sea

más moral que estatutario. (Cf. Kaufmann, 1964, T. 2, L. 1: 219; Weinfeld, 1995)¹⁸

En una conversación que mantuvo Torres en Bogotá a principios de 1957, por iniciativa de su madre, cuando estuvo recogiendo datos para la elaboración de un trabajo que pensaba presentar como tesis de grado, con el comunista Rafael Maldonado Piedrahita, se refirió al impacto social judío en relación con el cristiano, y dijo:

Sería muy largo entrar a demostrarle todas las formas en que la Iglesia, aún más, el pueblo judío, antes de Cristo, ha combatido los problemas de la miseria y de la explotación. Únicamente quisiera remitirme al sistema mosaico de cancelación de las deudas (en el Antiguo Testamento) [de Moisés o de la Torá. E.G.], y a las siguientes palabras del apóstol Santiago (en el Nuevo) cuando se dirige a los ricos: "... He aquí el salario de vuestros obreros que recogieron la cosecha de vuestras regiones, que ha sido robado por vosotros; que clama y el clamor de ellos penetró en los oídos del Dios de las alturas [Sant. 5: 4]. (Torres, 2016: 33)

La diferencia que Torres deseaba destacar era esencial: mientras que en el judaísmo existía un método y una legislación que prevenía la explotación, en el cristianismo había expresiones de pena, había reproche. Un “método” a cuya calidad social y práctica calificó como un control muy débil desde el punto de vista social, porque era voluntarista, se dirigía a la conciencia del empleador que tratara honestamente a sus trabajadores, sin que pudiera amenazarlo con sanciones jurídicas.

Torres no analiza en profundidad el enfoque jurídico judío, probablemente para destacar el aporte humanístico en el que se apoya la nueva iglesia social. Un testimonio de esto se puede encontrar en su respuesta a la pregunta que le formularon en la mencionada entrevista sobre el impacto social de los movimientos religiosos anteriores al cristianismo, entre ellos el judaísmo: “a mí me parece que todas las doctrinas filosóficas anteriores al cristianismo, por devaluar el trabajo material del hombre, estaban en incapacidad para darle un verdadero valor a la persona humana de los trabajadores manuales” (Torres, 2016: 22), y de este modo, mientras descarta de plano el aporte social judío, babilónico (el Código de Hammurabi, por ejemplo) y el cananeo antiguo, que muchas veces sirvieron como fuente de inspiración a la legislatura hebrea, (Cf. Kaufmann, 1964, T. 1, L. 1: 65-73; T. 2, L. 1: 218), así como la ley romana clásica, Torres se apuró en señalar la influencia a largo plazo del librepensamiento cristiano, que en su opinión, conllevó la anulación de la esclavitud, el fomento de la democracia e incluso el “humanismo marxista”. (Cf. Torres, 2016, Vol. I: 22, 33)

LA CUESTIÓN DE LA POBREZA EN EL JUDAÍSMO

Torres veía en la pobreza la principal dolencia grave de la sociedad humana, el mal responsable de la anulación del hombre como ser humano. Una situación que la ciencia, ni la conciencia, ni la iglesia, en calidad de quien pretendía representar a todos ellos en nombre del cielo, podían aceptar. Pero la Biblia, conectada con la realidad, es cautelosa, y por eso dice “Porque no faltarán menesterosos en medio de la tierra”. (Deuteronomio 15: 11) En otras palabras, la pobreza es una situación constante en la realidad humana. Su eliminación completa es imposible. La Biblia no pregunta cómo se creó la pobreza, sino qué se debe hacer para enfrentarla, y determina: por medio de la ley. “No será quitado el cetro de Judá, ni el legislador de entre sus pies, hasta que venga Siloh; y a él se congregarán los pueblos” (Gén. 46: 10), dice Jacob a su hijo Judá. Y su intención es que los descendientes de Judá gobernarán para siempre (la casa de David), pero su régimen se basará en la ley, y figuradamente, en el escriba (legislador) encargado de redactar la ley. Ruth llega al campo de Booz para recoger del extremo del campo y de la gavilla olvidada, como le permitía la ley por ser pobre. Booz la reconoce, la insta a no ir a campos de otros (“Oye, hija mía, no vayas a espigar a otro campo, ni pases de aquí; y aquí estarás junto a mis criadas”), se preocupa por su seguridad (“Porque yo he mandado a los criados que no te molesten”) y la incluye, sin pedirle nada, en el círculo de criados que beben agua y comen. (Ruth 2: 8-9) En otro caso se trata de una viuda que quedó sumida en grandes deudas y después de la muerte de su esposo se ve obligada a vender a sus hijos, se dirige al profeta Eliseo y le pide que la libere de la situación. “Tu siervo y marido ha muerto; y tú sabes que tu siervo era temeroso de Jehová; y ha venido su acreedor para tomarse dos hijos míos por siervos”. Pero Eliseo no le puede ayudar. Según la ley, esclavizar a los hijos es válido. Su solución es diferente: Eliseo hizo un milagro en el espíritu de “Abrirás tu mano a tu hermano, a tu pobre, y a tu menesteroso en tu tierra” y llenó de aceite las vasijas de la viuda, aceite que ella vendió y pagó a sus acreedores “y vivió de lo que quedaba”. (2 Reyes, 4) Esta es la situación ideal, pero está reservada para muy pocos o para las leyendas.

En la realidad, sólo la cancelación de deudas liberó de la esclavización o de las deudas. Como está escrito: “Cada siete años harás remisión. Y esta es la manera de la remisión: perdonará a su deudor todo aquel que hizo empréstito de su mano, con el cual obligó a su prójimo; no lo demandará más a su prójimo, o a su hermano, porque es pregonada la remisión de Jehová”. (Deut. 15: 1-2) Con todo, en la práctica no era tan sencillo, como atestigua el caso ocurrido en la época de Jeremías (627-586 a.e.c.) cuando, al llegar la remisión, los dueños de esclavos los liberaban aparentemente y de hecho volvían a “aprehenderlos”. (Jer. 34: 10-11)¹⁹ Esta práctica indignó

mucho a Jeremías, quien dijo: “Por tanto, así ha dicho Jehová: Vosotros no me habéis oído para promulgar cada uno libertad a su hermano, y cada uno a su compañero; he aquí que yo promulgo libertad, dice Jehová, a la espada y a la pestilencia y al hambre; y os pondré por afrenta ante todos los reinos de la tierra”. (Jer. 34: 17) ¿Sanaron la situación las amenazas de Jeremías? Aparentemente no, o no del todo, según la regla impuesta en la época de Herodes por Hilel el Anciano, sumo sacerdote del sanedrín. Se trata de la “disposición prosbul” (Mishná, Shevuit 10: 3-13) destinada a hacer frente a la oposición de los acreedores a la remisión de deudas. La nueva disposición permitió a los acreedores entregar sus préstamos no directamente a los prestatarios sino al tribunal, que posteriormente los entregaría en su nombre al prestatario, lo que no exigiría, según la norma, la obligación de cancelación. Este arreglo no era ideal, por supuesto, pero Hilel consideraba que era preferible a cesar los préstamos en general.

El cristianismo y la iglesia consagraron la propiedad privada, pero le impusieron reservas, como destaca Torres en nombre de Tomás de Aquino. Así hizo también el judaísmo, que exigía que la propiedad privada no se convirtiera en especulativa, desentendiéndose del bien común. “Porque mía es toda la tierra” (Éx. 19: 5) dijo Jehová a los hijos de Israel. La tierra no es vuestra, porque “pues vosotros forasteros y extranjeros sois para conmigo”. (Lev. 25: 23) El mensaje repercute: nosotros somos forasteros aquí en el mundo, sobre la tierra de Dios. Por eso, pese a la autorización de tener propiedad privada, el dueño debe dejar una esquina del campo y del viñedo para los pobres, fijar honestamente el salario de sus trabajadores y pagarlos al final de cada jornada sin retenerlos (Lev. 19: 9-13) y cancelar las deudas de sus acreedores y liberar a los siervos en el año de remisión. El dueño de la propiedad también debe dejar reposar a sus trabajadores, hasta el último de ellos, el sábado y a ello se agrega el descanso de las bestias de su granja, pues está dicho: “Seis días trabajarás, y al séptimo día reposarás, para que descansen tu buey y tu asno, y tome refrigerio el hijo de tu sierva, y el extranjero” (Éx. 23: 12), porque también el tiempo pertenece a Dios. En el trasfondo de las leyes de los pobres está el recuerdo de la esclavitud en Egipto: “Amaréis, pues, al extranjero; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto”. (Deut. 10: 19) El extranjero o el menesteroso y completamente despojado exigen un tratamiento especial, se puede decir sacramental, que sólo el amor, como el que mereció Ruth, lo abarcará. Esa es la caridad eficaz de Torres. Ese es el “amor a la legislación” al que se refiere Torres cuando quiere que su movimiento asuma el poder político. Y ampliamente, leyes que aseguren la igualdad socio-económica y cultural de la economía nacional. Leyes que otorguen igualdad de oportunidades para todos.

CAMILO TORRES Y LA PROFECÍA

Los profetas confirieron a la justicia la primacía sobre la actividad litúrgica y con ello transformaron sus palabras en un arquetipo de moral universal. Nos concentraremos en cuatro de ellos: Isaías hijo de Amoz y Miqueas el Morasthite de Judá, y Amós y Osías hijo de Beeri de Israel, que actuaron más o menos en la misma época, allá por el siglo VIII a.e.c.

Isaías denuncia severamente el ambiente general de decadencia moral en el Reino de Judá. “Tus príncipes, prevaricadores y compañeros de ladrones; todos aman el soborno, y van tras las recompensas; no hacen justicia al huérfano, ni llega a ellos la causa de la viuda” (Is. 1: 23) dice. Y protesta furiosamente:

¿Para qué me sirve, dice Jehová, la multitud de vuestros sacrificios? Hastiado estoy de holocaustos de carneros y de sebo de animales gordos; no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos. ¿Quién demanda esto de vuestras manos, cuando venís a presentarlos delante de mí para hollar mis atrios? No me traigáis más vana ofrenda; el incienso me es abominación; () Vuestras lunas nuevas y vuestras fiestas solemnes las tiene aborrecidas mi alma; me son gravosas; cansado estoy de soportarlas (...) asimismo cuando multipliquéis la oración, yo no oiré (Is. 1: 11-15)

Dios aborrece todas las ceremonias y rituales, le resultan repulsivos. Él quiere ver justicia: “Buscad el juicio, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda” (Is. 1: 17), esa es la palabra de Dios tan recalada por Torres. Esa es la interpretación correcta de “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. “¿Con qué me presentaré ante Jehová?” se pregunta retóricamente Miqueas: “¿Me presentaré ante él con holocaustos, con becerros de un año?” Y responde: “Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno, y qué pide Jehová de ti: solamente hacer justicia, y amar la misericordia, y humillarte ante tu Dios”. (Mq. 6: 6-8) Esta es la filosofía judía. Cuando un extranjero se presenta ante Hilel el Anciano para que le enseñe la Torá sobre un solo pie, Hilel le dice (traducción del arameo): “No hagas a tu prójimo lo que no quieras que te hagan a ti; todo lo demás es comentario, ve y aprende”. (Masejet Shabat 31: 71) Rabí Akiva (50-134), uno de los grandes sabios, dijo: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo es una gran regla de la Torá”. Años después Maimónides (1204-1138), el gran juez rabínico de Israel, fijará la regla: “Todas las cosas que deseas que otros hagan por ti, hazlas tú a tus hermanos en Torá y preceptos”. (Mishné Torá, Preceptos de duelo 14: 5²) Esta era también la filosofía religiosa-moral de Torres. La relación con Dios debe hacerse desde el amor al prójimo. Todo intento de encausar la relación a través del ritual religioso es totalmente vano a ojos de Dios.

Los profetas de Israel fueron elegidos para su misión por Dios, para transmitir su palabra. De esta misión era imposible evadirse, como hemos visto en los relatos de Moisés que discutió su adecuación a la misión, de Elías que escapa hacia una cueva temiendo por su vida (1 Reyes, 19: 1-13) y de Jonás, que teme profetizar sobre la destrucción de Nínive por si ésta se arrepiente y es perdonada (Jonás 1-2). Amasías, el sumo sacerdote, expulsa a Amós: "Vidente, vete, huye a tierra de Judá, y come allá tu pan, y profetiza allá; y no profetices más en Bet-el, porque es santuario del rey, y capital del reino". Y Amós le responde: "No soy profeta, ni soy hijo de profeta, sino que soy boyero, y recojo higos silvestres. Y Jehová me tomó de detrás del ganado, y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel" (Amós 7: 12-17). Cuando Torres dice, después de quitarse la sotana, que ha quedado comprometido a Dios y a su iglesia, dice exactamente eso: 'Me he comprometido en el sacramento a cumplir la misión ante Dios, y no tengo modo de evadirme, porque al momento que me comprometí, fui elegido'. Torres, como todos los profetas, no puede callar, recibir un puesto directivo en la iglesia o viajar a Bélgica a finalizar sus estudios doctorales. Torres se queda con la gente, allí está su lugar. Allí quiere Dios que esté, allí debe cumplir una serie de misiones políticas que Dios le encomienda, al igual que las misiones políticas y estatales que Dios impuso a Elías: "Y le dijo Jehová: Ve, vuélvete por tu camino, por el desierto de Damasco; y llegarás, y ungirás a Hazael por rey de Siria y a Jehú hijo de Nimsi ungirás por rey sobre Israel" (1 Reyes 19: 15-16).

Los profetas tenían otra misión importante: ellos y los sacerdotes, según la tradición, eran los únicos que redactaban las leyes. No lo hacían los reyes ni otros líderes laicos. También Torres apunta hacia esta posición. Al conquistar el país, lo colmará de leyes apropiadas para convertirlo en un estado moderno y progresista, pleno de empleo, ingresos y bienestar.

LA CUESTIÓN DE LA VIOLENCIA

La Biblia no teme recurrir a la violencia en cuestiones legales, morales y políticas. Abraham sale a guerrear con los reyes del norte que secuestraron a Lot, hijo de su hermano (Gén. 14). Jacob lucha con el ángel (Gén. 32). Moisés mata al egipcio (Éx. 2), infinge una serie de duras plagas sobre los egipcios (Éx. 11), pelea contra los amalecitas en Refidim (Éx. 17; Deut. 25), mata sin vacilar a Coré y su séquito, Datán y Aviram (Núm. 16) y asimismo a los 3 mil que se postraron ante el becerro de oro (Éx. 32). Los profetas también se ocupan de golpes de estado, como podemos ver por ejemplo en los relatos de Elías y Eliseo (2 Reyes, 8-9), de Ahías silonita que corona a Jeroabam como Rey de Israel (1 Reyes 11), de Natán, que anuncia a David que "Por lo cual ahora no se apartará jamás de tu casa la espada" (2 Sam. 12: 10) y de Samuel, que declara ante Saúl que no esperó hasta recibir su

bendición antes de la lucha contra Amalec y perdonó a Agag y a lo mejor de sus ovejas y vacas, que Dios lo desechará de Israel y se la dará a otro. (1 Sam. 15) Se puede continuar la lista aún más, pero la moraleja está clara: los desafíos políticos y éticos que enfrentaban los patriarcas, los profetas (y a veces también los sacerdotes-profetas como Samuel) y otros constructores de la nación, como Esdras y Nehemías, exigían el uso de la fuerza. Sin esta autoridad no existiría el acato a la ley, y la nación no se hubiera consolidado. No obstante, la fuerza y la violencia no eran la opción preferida por la Biblia. Los profetas tenían esperanzas de que se produjera una reparación voluntaria antes de la llegada de las catástrofes, como sucedió en Nínive. En ese caso, lamentablemente para Jonás, que más de lo que temía por la ciudad, temía por la confiabilidad de su profecía, que desde el principio prefería no emitirla.²⁰

Torres no vaciló en hablar de aplicar fuerza y violencia y estimular a la gente a hacerlo cuando, en su opinión, se han agotado todos los otros recursos, porque se enfrentaba a una lucha política. En la “Proclama al pueblo colombiano” del 7 de enero de 1966, Torres se refiere a esta cuestión:

Durante muchos años los pobres de nuestra patria han esperado la voz de combate para lanzarse a la lucha final contra la oligarquía que los opriime. Cuando el pueblo pedía un jefe y lo encontró en Jorge Eliécer Gaitán, la oligarquía lo mató. Cuando el pueblo organizó las guerrillas (repúblicas autónomas), el ejército las eliminó. Cuando los pobres pedían democracia, la oligarquía los engaño con un plebiscito y un Frente Nacional. Ahora el pueblo ya no cree en las elecciones sino en la lucha armada solamente. El pueblo está resuelto a jugarse la vida por la libertad y el bienestar de la próxima generación y por liberar a Colombia del poderío de los EE.UU. Todo revolucionario verdadero tiene que reconocer la vía armada como la única que queda. Sin embargo, el pueblo espera que los jefes, con su ejemplo, se unan a esta lucha. (...)

Yo me he incorporado a la lucha armada y desde las montañas pienso seguir la lucha con las armas en la mano, hasta conquistar el poder para el pueblo. Los activistas de nuestro movimiento irán a la lucha armada y servirán de vanguardia. La lucha debe ser **nacional** y con paciencia hasta la victoria final. (Herrera y López, 2016: 317-318)

REGALO A ESCONDIDAS

Finalizaremos el argumento con una cuestión que surge entre líneas en los escritos de Torres: el regalo a escondidas o caridad discreta. En las Escrituras dice: “La dádiva en secreto calma el furor, y el don en el seno, la fuerte ira”. (Prov. 21: 14) En otras palabras, el regalo a escondidas tiene

una cualidad tranquilizadora, que pacifica. Maimónides, en Mishné Torá (Reglas para dádivas a los pobres, capítulo 10, reglas 7-14) distingue entre ocho niveles de entrega de caridad al prójimo. El nivel más alto es el que ofrece al individuo la posibilidad de mantenerse independiente ofreciéndole un trabajo, por ejemplo. El nivel que le sigue, séptimo en el orden de la caridad discreta, es regalar sin que quien da ni quien recibe conozcan sus identidades. Este nivel es el más difícil, porque el entorno tampoco sabe si el individuo ha dado algo o no, como sugiere Torres en una oportunidad. (CF. Gerasi, 1973: 274)

Un cuento judío que se repite constantemente en la tradición de Israel demuestra la dificultad que ello representa, y de ahí la insinuación de Torres. Se trata de la comunidad judía de Cracovia, una de las más grandes e importantes de Europa, a la que en 1643 fue designado como gran rabino Guershón Saúl Iom-Tov Lipman Halevy Heller (1579-1654), uno de los grandes sabios de Asquenaz y de Polonia. Al inicio de sus funciones, los recolectores de limosnas encargados de obtenerlas de los adinerados de la comunidad y repartirlas a los pobres, le dijeron que en la ciudad vive un hombre rico llamado Josef, que no da limosna alguna. De nada sirvieron las presiones y súplicas de todos los rabinos de la ciudad ni de los jefes de la comunidad y los recolectores de limosnas: el hombre seguía firme en su negativa. Pese a que el hecho era extraño e inaceptable a todas luces, nadie sospechó que ocultaba otras cosas. En uno de los encuentros de persuasión del Rabino Lipman Heller con Josef o Josele el Avaro, como lo apodaban despectivamente en la comunidad, el rabino le dijo que cuando muriera, en lugar de sepultarlo en las primeras hileras del cementerio, como correspondía a los jefes y nobles de la comunidad, sería sepultado del otro lado del cerco, en el lugar destinado a los que se quitan la vida y al resto de malhechores de la comunidad, como se estila en el judaísmo. Y así fue: cuando falleció, el rico fue sepultado fuera del cerco y nadie se molestó en acompañarlo en su último camino.

No pasó mucho tiempo hasta que los pobres de Cracovia comenzaron a acudir a los recolectores de limosnas pidiendo recibir unas monedas para el sábado. Los recolectores se preguntaban dónde había estado toda esa gente durante los años en que no habían acudido ni una vez a pedir limosna. Ellos dijeron que todas las semanas, en vísperas del viernes, solían encontrar una o dos monedas en el umbral de sus casas. Y así fue durante todos los años, sin excepción, pero de pronto cesó la caridad. Los recolectores de limosnas y los jefes de la comunidad entendieron inmediatamente de qué se trataba. Entonces el rabino Lipman les ordenó que a su muerte, los sepultaran junto a la tumba de Josele el Avaro. Y así fue. Ambas tumbas

están hoy día juntas, cerca de la valla del cementerio de Cracovia y junto a la antigua sinagoga de la comunidad.

CONCLUSIONES

En el momento en que Torres escogió un camino de acción política y exigió a la iglesia que lo secundara en nombre del apostolado social del Vaticano, se encontró, sin que lo admitiera explícitamente, con el judaísmo. Un judaísmo que acercaba mucho lo que “era del César” a lo que “era de Dios”, sin abolir la jerarquía que existía entre ellos hasta la destrucción del Primer Templo y el paso a un régimen teocrático que se concretó posteriormente.²¹ Lo singular de esta estructura era, seguramente en la época monárquica en la que el “César” era prominente y claro, que los representantes de Dios, seguramente los sacerdotes, que pertenecían a familias determinadas que pasaban la autoridad de padre a hijo, y en especial los profetas, que no tenían linaje aristocrático, algunos nombrados de parte del César y otros elegidos directamente (como Moisés y Jonás) o indirectamente (como todos los grandes profetas) por Dios,²² su función era oficiar como una especie de autoridad de crítica y orientación religioso-moral del gobierno, sin desafiarlo como institución. (Cf. Kaufmann, 1964, T. I, L 3: 695-708)²³ Torres, que proviene del sacerdocio, se colocó al mismo tiempo en la posición del profeta-crítico y líder. Un profeta moderno, equipado con amplios conocimientos teológicos y con herramientas de análisis sociológicas, políticas, históricas y científicas, imbuido, como todo profeta, de una sensación de misión de reparar el mundo, que marcha acorde con los más destacados profetas de Israel (y los héroes de la liberación americana) hasta la liberación o muerte, como escribió en su última proclama desde las montañas.

Como un profeta, Torres recorrió el país (y el mundo) y habló en todo lugar posible: en plazas, auditorios, salas, entrevistas, en los diarios, en cartas y en conversaciones privadas. En todos ellos figuraban ideas idénticas: Colombia es un país de profunda injusticia, sin horizonte y sin esperanza, dirigida por una minoría que se preocupa por sí misma y apoyada por una iglesia conservadora, falta de visión y de relevancia. Sólo podrá salvar la situación un gobierno democrático de mayorías, que promueva reformas estructurales básicas que aseguren un régimen de igualdad de oportunidades, bienestar y sensación de unidad. Por lo tanto la mayoría, carente aún de conciencia de sí misma como clase, debe organizarse en el marco de un movimiento popular grande que asuma el poder, en lo posible mediante la persuasión o presión pública sin derramamiento de sangre, y administre el país en base a principios de justicia, solidaridad e igualdad, anclados en el legado de Jesús, en los fundamentos de justicia y acción del

Nuevo Testamento, de la filosofía de Tomás, de las encíclicas sociales de la iglesia y del análisis científico, todos ellos adaptados a las necesidades de la época. (Cf. Torres, 2016, Vol. I: 58)

Tal como Torres no admitió que pensaba ‘hebreo’, por no verse obligado a admitir que las doctrinas anteriores al cristianismo tienen, a pesar de todo, cierto valor, tampoco adjudicó a lo que pensó y escribió una postura teológica especial. Y precisamente desde este enfoque modesto surge su innovación pionera: devolver a Dios a la historia, al lugar que el judaísmo le asignó, tal como al cabo de pocos años lo acreditará la teología de la liberación. (Cf. Gutiérrez, 2014/1971: 91-110, 121-130, 135-161, 167-173) Así obtuvieron los “pobres en espíritu” (Lc. 6: 20; Mt. 5: 3), “los remanentes de Israel” según Isaías 1ro., y la semilla de la nación israelí y portadores de su destino, según Isaías 2do., y todavía un concepto borroso que incluye, según la tradición de la profecía, la sabiduría (p.e. el libro Proverbios y el libro de Job) y la poesía hebrea (p.e. Salmos), una infinidad de situaciones de pobreza, comenzando por la pobreza de los trabajadores manuales, que se mantienen con dignidad pero escasamente, y hasta los verdaderos menesterosos, a los que Jesús, al igual que los profetas de Israel, prometieron el reino de los cielos, un lugar en el mundo concreto.²⁴ Pobres que la focalización en su miseria y en el oprobio de su existencia requiere fuerzas motrices grandes como la voluntad de Dios, el ejemplo de Jesús y tal vez quizás también la esperanza escatológica, que debe traducirse en una actividad concreta e incluso revolucionaria dentro de la realidad, sean cuales fueren los obstáculos que encuentre en el camino. La palabra de Dios, escribe Torres en 1956, cuando aún era estudiante en Lovaina, “no tendrá todo su efecto si por negligencia se ha dejado algún factor para hacerla más efectiva”. (Torres, 2016, Vol. I: 58) “¿Qué es la encarnación, qué es la persona de Cristo, sino una adaptación hipostática de la divinidad a la humanidad?”, se preguntaba y respondía Torres. Si se lleva a cabo la movilización requerida, también el cristianismo se salvará, agrega Torres, porque el hombre moderno, que hasta el momento tendía a separar su fe de las circunstancias de su vida, comprobará que el vínculo existe. Que Jesús social vuelve y se convierte en la respuesta “a todos sus problemas desde los más abstractos y sublimes hasta los más concretos y ordinarios”. (Torres, 2016, Vol. I: 58-59)

Una cuestión a la que Torres se dedicó menos fue a la imagen del estado que pretendía instaurar. Sus palabras repetidas constantemente sobre humanismo integral, democracia, ciencia, tecnología, planificación económica, educación general de calidad y demás, llevan a pensar que el modelo que tenía delante era el estado de bienestar social-democrático progresista y conectado con el mundo, liderado por un gobierno tecnocrático eficiente, ayudado por intelectuales y por la iglesia, que activarán juntos una

economía “que salvaguarde las prerrogativas de la persona humana, con todas la consecuencias que esta noción de “persona humana” implica”. (Cf. Torres, 2016, Vol. I: 24) Y ampliando, un estado humanista, cristiano por conciencia y valoración en el espíritu de Maritain. (Cf. Maritain, 2012/1996: 155-156, 169, 187-188, 197-200, 208-336) Y si adoptamos los primeros boradores del programa político del Frente Unido de Torres, podemos ver al estado realizando una reforma agraria exhaustiva basada en el cooperativismo, una reforma urbana que convierta a los inquilinos en propietarios de las viviendas, una reforma impositiva que transforme los excedentes de ingresos en inversiones, la nacionalización de los servicios públicos vitales, un sistema de seguridad social perfeccionado, servicio nacional civil en lugar del servicio militar, etc. (Gerasi, 1973: 305-312)

Lo que faltaba en este cuadro era la iglesia. Torres no se refirió al papel de la iglesia en la administración de ese estado. Esa es también la cuestión que Maritain, que imponía una involucración profunda de sacerdotes y creyentes comunes en las distintas organizaciones políticas y civiles, tenía dificultad en definir. La variedad de denominaciones que dio a la nueva era cristiana, fuera de humanismo integral, tales como “nueva cristiandad” (llamada también “una nueva era de la cultura cristiana” o “la era del humanismo de encarnación”), no aportó claridad a la cuestión. (Cf. Maritain, 2012/1996: 199) La Constitución del Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*) recomienda a los sacerdotes no ocuparse de gestionar cuestiones políticas cotidianas.²⁵ En Colombia, iniciativas de la iglesia como UTC, pasaron rápidamente a la gestión profesional de laicos, liberales en su mayoría, algunos con antecedentes comunistas y la minoría conservadores. (Cf. Urrutia, 1969: 211, tabla 22) Pero cuando Torres señaló en su documento de posición en la conferencia Pro Mundi Vita el desarrollo de Israel como un caso de éxito regulativo (Cf. Gerasi, 1973: 297), su perspectiva se hizo más clara.

Israel de 1964, al igual que hoy, es realmente un estado de bienestar social-demócrata moderno, tecnológico y planificado, en el que el judaísmo está definido como la religión oficial. Una religión cuyos brazos se introducen profundamente en el calendario con sus días conmemorativos, festividades y asuetos, al sistema de educación y cultura, al sistema de partidos y gobierno, en cuestiones de matrimonio, sepultura, registro civil, presupuesto, alimentación (comida kosher), horarios de trabajo y descanso, estudios religiosos, estructura de instituciones nacionales como el Gran Rabinato de Israel, la Sociedad de Entierro Judío y demás. Este extenso sistema, en el que muchos ven una especie de imposición religiosa, está gestionado por una serie de disposiciones y leyes derivados del “concordato israelí” denominado “acuerdo de statu quo”, firmado en junio de 1947 entre

David Ben Gurión, entonces presidente de la Agencia Judía y posteriormente el primer Ministro de Israel, y los líderes religiosos.

El pacto que el pueblo de Israel celebró con Dios en el acto del Monte Sinaí era una alianza política, dice Eliezer Schweid. Política porque fue celebrada entre una entidad libre (Dios) y otra entidad libre (seres humanos). Una entidad de hombres libres, autónomos, que se ganan el sustento, que tienen “propiedades de las que dependen sus vidas”, capaces de exigir su justicia y sus derechos frente a su comunidad y frente a sus aliados, y por eso pueden comprometerse. (Cf. Schweid, 2004: 248-250) A eso precisamente aspiraba Torres, y por eso no vaciló, como si fuera uno de los grandes profetas de Israel desde Moisés, en entrar en el campo político y luchar allí con todos los medios que podía movilizar como sacerdote, como teólogo, como sociólogo y como revolucionario, por la libertad y los derechos de los colombianos. Una libertad que les permita, en el espíritu de las palabras de Schweid, comprometerse ante Dios. Y tal vez sería más correcto decir, volver a comprometerse ante Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Ararat, N. (1993). *Verdad y misericordia en la Biblia*. Jerusalén, Israel: Biblioteca Eliner.
- Del Corro, A. (1967). *Colombia: Camilo Torres; un símbolo controvertido, 1962-67*. Cuernavaca, México: Centro Intercultural de Documentación.
- Friedman, D. (2001). *¿Mataste y también has despojado?* Tel Aviv, Israel: Dvir.
- (2000). *Matar y heredar*. Tel Aviv, Israel: Dvir.
- Gerasi, J. (Ed.) (1973). *Revolutionary Priest. The complete writings and messages of Camilo Torres*. Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books.
- Giraldo Moreno, J. (Comp.) (2016). *Camilo: Mirar, y juzgar...soñar y actuar...impactos y proyecciones*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- Gutiérrez, G. (2014/1971). *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*. Nueva York, USA: Orbis Books.
- Herrera Farfán, N.A. y López Guzmán, L. (Comps.) (2016). *Camilo Torres Restrepo profeta de la liberación. Antología (teológica) política*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Nuestra América.
- Juan XXIII (1963). *Pacem in Terris*. [Encíclica]. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- (1961). *Mater et Magistra*. [Encíclica]. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html
- Kaufmann, Y. (1964). *Historia de la fe israelita desde la antigüedad hasta finales del Segundo Templo*, (Tomo 1-3, Libro 1º). Tel Aviv, Israel: Mosad Bialik y Dvir. [En 1960 apareció su edición inglesa: *La religión de Israel, desde sus comienzos hasta el exilio de Babilonia*. Chicago, USA: University of Chicago Press].

- Manzar, F. (1986). "Liberation Theology: The Response of Latin American Catholics to Socioeconomic Problems". En: *Latin American Perspectives*, Issue 50, Vol. 13 No 3, (Summer 1986): 37-38.
- Maritain, J. "Integral Humanism". En : Bird, O. (Ed.) (2012/1996). *Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and a Letter on Independence*. Indiana, USA: University of Notre Dame.
- Pablo VI (1965). *Gaudium et spes*. [Constitución pastoral] Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Pio XI (1931). *Quadragesimo Anno*. [Encíclica]. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html
- Schweid, E. (2004). *La filosofía de la Biblia como fundamento cultural en Israel. Un Estudio sobre el relato, enseñanza y legislación en Israel*. Tel Aviv, Israel: Yediot Achronot-Sifrei Hemed.
- Torres Restrepo, C. (2016). *Obras escogidas* (Tomos I y IV). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Torres Restrepo, C. (1970). *Cristianismo y revolución*. México DF, México: Ediciones Era.
- Urrutia, M. (1969). *The Development of the Colombian Labor Movement*. New Haven & Londres, Inglaterra: Yale University Press.
- Weinfeld, M. (1995). *Justicia y ecuanimidad en Israel y en las naciones*. Jerusalén, Israel: The Magnes Press, The Hebrew University.
- Weisman, Z. (1991). *Pueblo y rey en el derecho bíblico*. Tel Aviv, Israel: Hakkibutz Hameuchad.

NOTAS

- 1 Traducción del hebreo: Sara Bercovich
- 2 En otras dos oportunidades Torres presentó extensamente, ante estudiantes, los principios de este documento, sin su parte teológica. Una en junio de 1965 en la Universidad de Antioquia y la segunda en septiembre del mismo año ante estudiantes de la Universidad Incca para formación de trabajadores en Bogotá. Cf.: "Conferencia en la Universidad de Antioquia" (18 de junio de 1965) y "Conferencia en la Universidad Incca de Bogotá" (21 de septiembre de 1965), en Torres Restrepo, 2016, Vol. I: 319-364
- 3 El texto completo dice: "Estas cosas habló Jesús, y levantando los ojos al cielo dijo: Padre, la hora ha llegado: glorifica a tu Hijo, para que también tu Hijo te glorifique a ti; como le has dado [a Jesús] potestad sobre toda carne, para que dé vida eterna a todos los que le diste" (Juan 17:1-2).
- 4 Las dos encíclicas de Juan XXIII así como la encíclica de Pío XI están colmadas de exigencias de trabajo concreto en la comunidad en todos los aspectos materiales básicos (vivienda, vestimenta, alimento y seguridad), sociales (salud, protección en la vejez y enfermedad, ocio y descanso, compensación por la pérdida de familiares), laborales (libertad de elegir profesión, seguridad laboral y agremiación profesional), culturales (derecho a elegir el estilo de vida

y el derecho a particularidad étnica), educativos (derecho a la educación y a adquirir una profesión), familiares (igualdad entre los sexos), étnicos (igualdad de derechos a los distintos grupos étnicos), políticos, espirituales (derecho a la libertad de culto, derecho a la dignidad y el valor). No cabe duda que Torres extrajo el contenido de sus exigencias de caridad y justicia y la autoridad moral para el vínculo estrecho que hizo entre la caridad y el altruismo con el trabajo práctico en la comunidad, en estos documentos. Cf.: *Pacem in Terris*, Clauses 11-42, 58-68, 152-167; *Mater et Magistra*, Clauses 236-237, 239; *Quadragesimo Anno*, Clauses 23-28, 78-93.

- 5 Respecto a este tipo de cristianismo casual, en el verano de 1965 Torres expresó las siguientes duras palabras: "La concepción errada del cristianismo de que es necesario sufrir todas las injusticias en esta vida, aguantar hambre y miseria porque en el futuro vamos a tener un premio, ha sido una de las formas como se ha deformado el cristianismo y que ha permitido aun al marxismo decir que la religión es el opio del pueblo". (Cf. Giraldo, 2016: 27).
- 6 "For the moment, we need only to stress the importance of insisting on external works in helping our neighbour as necessary for the apostle who must act in a pluralistic society". (Cf. Gerasi, 1973 : 276).
- 7 "If the Christian apostle concentrates his energies primarily but not exclusively on inspiring everyone to perform works of love for all men, he is then insisting on a value that is universally accepted and that constitutes a sign of the existence of supernatural life". (Cf. Gerasi, 1973: 275-276).
- 8 En su interpretación del escrito Torres explica que encontró una frase que dice: "That every man has the right to life, to bodily integrity, and to the means which are suitable for the proper development of life" (*Pacem in Terris*, Clause 11). Por eso, trabajar por el prójimo es, desde el enfoque teológico, uno de los testimonios de la existencia de vida sobrenatural, y desde el enfoque de la posición apostólica, este buen trabajo y los de su estilo constituyen el objetivo más importante del apóstol que vive en una sociedad pluralista. Y en sus palabras: "Benevolent works for our neighbor, from the theological point of view, constitute one of the surest signs of the existence of supernatural life. And from the pastoral standpoint, these good works constitute the most important objective for the apostle who lives in a pluralistic society with social problems" (Cf. Gerasi, 1973 : 276).
- 9 "Sometimes they prepare the society for fundamental change, as do the laws of agrarian reform which serve to industrialize a country" (Gerasi, 1973: 290).
- 10 "Christians must adopt toward this process an attitude that will not betray the practice of charity. Their reaction must not be opportunistic or expedient when they consider the needs and demands of the world. However, a Christian must not withdraw from the world but rather protect himself from evil (Jn. 17, 15). He must sanctify the world in truth (Jn. 17, 19). Like Christ, he must become incarnate in humanity, in its history and culture. Accordingly, he must forever seek the application of his life of supernatural love in the economic and social structures in which he should always be active". (Gerasi, 1973: 294-295).
- 11 Demás está decir que la revolución cubana y la huida del 70% de sus sacerdotes conmocionó al mundo católico. El II Concilio Vaticano fue convocado,

entre otras cosas, debido a esta commoción y el temor a que si la iglesia no reaccionaba de la manera correcta (reformista), lo harían los comunistas de manera revolucionaria, y en dicha oportunidad despojaría a la iglesia de todas sus propiedades, tal como sucedió en los países comunistas y últimamente en Cuba. (Cf. Manzar, 1986).

- 12 Torres no habla de una iglesia retrógrada sino de un clero retrógrado, pero la intención es bastante clara.
- 13 Torres parafrasea aquí el versículo de Lucas que dice “No podéis servir a Dios y a las riquezas”.
- 14 “After what had been said, it remains quite clear that in poor countries Christians not only can but must commit himself to the process of structural change that is favorable to the majorities”. (Gerasi, 1973 : 298).
- 15 *Pacem in Terris*, Clause 21. The clause says: “The right to private property, even of productive goods, also derives from the nature of man. This right, as we have elsewhere declared, is an effective means for safeguarding the dignity of the human person and for the exercise of responsibility in all fields; it strengthens and gives serenity to family life, thereby increasing the peace and prosperity of the State”. Con todo, esta encíclica, al igual que sus hermanas, exigía una operación responsable, social, de la propiedad y no el uso egoísta y estrecho de la misma. El artículo 22 de la encíclica dice lo siguiente: “However, it is opportune to point out that there is a social duty essentially inherent in the right of private property”. Juan XXIII refiere a los lectores de estos dos artículos al Art. 53 en su encíclica anterior, *Mater et Magistra*, del año 1961.
- 16 “Without factionalism and without conquerors or conquered, Christians will be able to participate in the building of a better world that will continually draw closer to its ideal of universal love”. (Gerasi, 1973: 300-301).
- 17 Según la tradición judía, antes de la entrega de la Torá en el Monte Sinaí hubo una legislación previa denominada “las siete leyes de los hijos de Noé” y entre ellas las leyes que prohíben la idolatría, el derramamiento de sangre, el robo y el incesto, la obligación de designar jueces y magistrados, etc. Según esta lógica, hasta la entrega de la Torá los hijos de Israel eran igual a todos los pueblos pero a partir de la entrega de la Torá estaban supeditados a sus leyes. De hecho, según el jurista Daniel Friedman, también después de recibir las leyes de la Torá los hijos de Israel actuaban conforme a las “Leyes de Noé” anteriores. En la Biblia hay numerosos ejemplos de esto. Por ejemplo Mical, la hija de Saúl, contrajo matrimonio con David que después de un tiempo la entregó a Paltiel ben Lais sin que se hubiera divorciado de David, como exigía la ley bíblica, pero aparentemente esto era aceptable por la ley anterior. (Cf. Friedman, 2000: 12-13). Eliezer Schweid señala prácticas de legislación anteriores al acto del Monte Sinaí. Antes de la plaga de los primogénitos Moisés reúne a los ancianos del pueblo y les ordena llevar a cabo el sacrificio de Pascua, que simboliza la primera acción de salida de la esclavitud a la libertad, antes aún de la salida de Egipto (Éx. 12:21). Moisés indica que este precepto no será único sino un mandamiento para las generaciones: “Y guardaréis esto por estatuto para vosotros y para vuestros hijos para siempre” (Éx. 12:24). Moisés no se conforma con esto. Tres días después de salir de Egipto, mientras el

pueblo se queja que tiene sed y no hay agua para beber, Moisés hace, con la ayuda de Dios, el milagro de endulzar el agua, y agrega: “Allí les dio estatutos y ordenanzas, y allí los probó” (Ex. 15:25). No tenemos detalles acerca de esta legislación, pero cabe suponer que incidía en el estilo de vida cotidiana del pueblo que marcha por el desierto sin claras ordenanzas administrativas y de conducta. En esta etapa Moisés entiende, con la ayuda de su suegro Jetró que oficia como consejero, que para cimentar su liderazgo y consolidar las tribus en un pueblo, debe formar un sistema legislativo mediador entre el pueblo y su Dios, que él sería el encargado de configurarlo, aplicarlo e implementarlo (Ex. 18:19-20). (Cf. Schweid, 2004: 201-204).

- 18 Con todo, partes importantes de esta legislación como la anulación de deudas y la liberación de esclavos se cumplía en la realidad jurídica tanto de Israel como de los reinos de Mesopotamia, en los que también la legislación redactada reflejaba más la visión y menos lo usual (Ibid., Ibid.) Weizman sostiene que el proceso de legislación bíblica pasó del derecho práctico a su formulación bíblica. Los representantes de las familias y las tribus se reunían para decidir sobre los denominadores jurídicos comunes que aplicaban, y éstos recibieron a continuación una sanción religiosa como parte de la alianza del pueblo de Dios y fueron redactados en compendios que con el tiempo se copilaron en el Pentateuco. (Cf. Weizman, 1991: 155-156).
- 19 Contrariamente a la remisión de deudas que se hacía en los años de remisión fijos en el calendario, la liberación de esclavos era individual según el cómputo de seis años a partir de la fecha en que se convirtió en siervo. (Cf. Weinfeld, 1995: 92, Nota 3).
- 20 El relato de Jonás, junto al de Elías, presentan dos de los raros casos en que el profeta confunde el límite entre el celo por el honor de Dios y el celo por su propio honor como portador de la palabra divina. El relato coloca a Dios como multifacético y pleno de contradicciones y no como un ente monolítico, es decir, como un Dios celoso por una parte y pleno de misericordia por la otra y a la profecía como obligada a ser similarmente multifacética. (Cf. Ararat, 1993: 270-274).
- 21 Un resumen de la complicada historia judía Cf. Friedman, 2001: 212-215.
- 22 La profecía israelí, dice Kaufmann, es comisionada por naturaleza. Su función es llevar la palabra de dios y expresar su voluntad. Cf. Kaufmann, 1964, T. 1, L. 2: 511-514. Explicación sobre los tipos de profetas y un resumen de su aparición en la historia Cf. Friedman, 2001: 216-225.
- 23 La oposición a la monarquía se registra en las generaciones que la precedieron, pero no después que echó raíces. Antes del comienzo de la profecía a fines del siglo XI a.e.c., en Israel imperaba un régimen semiteocrático de profetas-jueces como Moisés, Josué, Débora, Gedeón, Jefté y finalmente Samuel que se vio forzado a ungir al primer rey. Despues de finalizada la monarquía, vuelve a regir la teocracia, esta vez en su forma sacerdotal.
- 24 Torres rechaza el concepto pobres en espíritu y exige ver en los pobres, pobres en todo sentido. Posteriormente recalcó este punto también en la teología de la liberación. (Cf. Giraldo, 2016: 30) El tema fue ampliamente debatido, en el espíritu de la concepción de Torres, en la investigación bíblica. (Cf. Kaufmann,

1964, T. 2, L. 2: 677-711). Este enfoque especial de Dios en la historia fue analizado muy bien por Jacques Maritain. Cuando Jesús proclamó que “Porque siempre tendréis pobres con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis” (Mateo 26:11), quiso decir que mientras él mismo no estaría con los pobres en cierta etapa (desde el momento de Ascensionis Domini), los seres humanos quedarán en la tierra, y por eso ellos deben amar a los pobres y servirles, como si fueran él mismo. Como si él aún estuviera entre ellos. El significado de esta postura de Jesús es, según Maritain, que la función cristiana es no convertir al mundo mismo en el Reino de Dios, sino convertir el Reino de Dios en estilo de vida con justicia en el mundo. El estilo de vida terrenal por naturaleza está lleno de defectos, pero también tiene amor, respeto al hombre, organizaciones formadas sobre principios de justicia y que anhelan promoverla. Cf. Maritain, 2012/1996: 221-222.

25 Ibíd., pp. 317-319; *Gaudium et Spes*, Clause 43.

¡AQUÍ ESTÁ CAMILO!¹

Raúl Suárez Ramos

Deseo iniciar mis palabras recordando algunas partes de la historia bíblica acerca de José, el hijo de Jacob. Esta historia entra en un intenso dramatismo cuando el autor afirma: “*Y soñó José un sueño*”. Inmediatamente, José, en la transparencia de sus diecisiete años, lo contó a sus hermanos. Desde entonces, no podían hablarle pacíficamente y le aborrecían a causa de sus sueños. El desenlace viene en el Valle de Dothán, donde José fue en búsqueda de sus hermanos que pastoreaban las ovejas de su padre. Cuando vieron a los lejos que se acercaba, unos a otros se dijeron: “¡Miren, ahí viene el de los sueños! Vengan, vamos a matarlo; luego lo echaremos a un pozo y diremos que un animal salvaje se lo comió. ¡Vamos a ver qué pasa con sus sueños!”.

A través de la historia han surgido mujeres y hombres que se han atrevido a contar a sus hermanos sus sueños y gritar a sus pueblos: “¡Tengo un sueño!”. En este día estamos aquí para iniciar una Jornada Nacional de reflexión y renovación de compromiso. Las más expertas computadoras no nos darían los nombres de aquellos que asesinaron al soñador, pensando, que así se asesinaban también sus sueños. Estamos iniciando la Jornada Nacional “Camilo Torres Restrepo” en su 25 aniversario de haber caído en combate.

Recordar a Camilo Torres es recordar a alguien muy cercano, muy íntimo; es recordar a alguien que nos ha acompañado pastoral y solidariamente en nuestro tránsito cubano de Egipto a los signos de la Tierra Prometida. Porque Camilo está muy unido en nuestro caminar como pueblo y como Iglesia a lo largo de un sendero en Revolución que entra en su 33 aniversario. Camilo es, a la vez, toma de conciencia y forjador de una nueva conciencia popular y cristiana.

Podemos estar o no de acuerdo con su opción final por la lucha armada, pero a la luz de su transparencia evangélica tenemos que afirmar que después de su muerte la Iglesia y los creyentes, los partidos revolucionarios y los marxistas en América Latina no han podido ser más los mismos: las aguas de algunos se estancaron en el Mar Muerto, en tanto que otros se renovaron en el toma y daca del Mar de Galilea. Su motivación a partir de su fe católica fortalecida por el análisis científico de la sociedad que le ofreció una visión más clara de las implicaciones del amor al prójimo; su consecuencia de fidelidad hasta la muerte, no se cuestionan. Se recibe, y

como la lluvia temprana y tardía, riega la tierra y la hace germinar y dar sus frutos. Cuánta verdad hay en la expresión poética de aquél que afirmó: “Donde cayó Camilo, nació una flor”.²

PORQUE,

Cuando la ingenuidad ideológica, sustentada por una teología tradicional saturada por categorías metafísicas descontextualizadas con olor lejano a medioevo, nos encubría el fermento liberador del Evangelio de Jesús de Nazaret, con un realismo de sabor amargo del aquí y ahora latinoamericanos, Camilo nos recordaba la mortalidad del hambre. Despejó dudas; sembró la convicción en muchos que fe cristiana y realidad cubana y revolucionaria son inseparables en el entendimiento y práctica de la fe, así como en la vida y misión de la Iglesia.

Los católicos y los cristianos no solamente pueden ser revolucionarios – nos profetizaba–, sino que si lo esencial del cristianismo está condicionado a la revolución, los cristianos seremos juzgados para la vida eterna, respecto de nuestro compromiso con la revolución y tenemos la obligación de ser revolucionarios.

Cuando el corrosivo ácido del anticomunismo se desfiguraba en nuestra racionalidad y comportamiento y surgía a la superficie en variada y fantástica diversidad y nos envolvía en la engañifa de defender como fe lo que realmente eran intereses ajenos a los valores auténticos del Evangelio, Camilo golpeaba nuestra conciencia con afirmaciones harto conocidas en la experiencia histórica de nuestros pueblos pobres:

No soy anticomunista (...) porque el anticomunismo se orienta para perseguir a compatriotas inconformes, comunistas o no, de los cuales la mayoría es gente pobre. (...)

No soy anticomunista como cristiano y sacerdote, porque creo que el anticomunismo acarrea una condenación en bloque de todo lo que defienden los comunistas (...) porque aunque los mismos comunistas no sepan, entre ellos puede haber muchos que son auténticos cristianos (...) mi papel es lograr que los hombres se encuentren con Dios, y para eso, el medio más eficaz es hacer que los hombres sirvan al pueblo de acuerdo a su conciencia. (...)

No importa que la gran prensa se obstine en presentarme como comunista. Prefiero seguir mi conciencia a plegarme a la presión de la oligarquía.

Entonces, Camilo estimulaba la “marcha acompañada” a pesar de sus tensiones y discrepancias necesarias.

Cuando el esquema eurocéntrico de un dogmatismo marxista en algunos de los nuestros formaba una férrea incomprensión a la motivación de fe religiosa y creaba secuelas en sentimientos y pensamientos que estimulaban la automarginación y la raíz amarga de las reservas, Camilo en este acompañamiento pastoral nos decía:

Entre lo que defienden los comunistas hay cosas justas e injustas. Al condenarlas en conjunto, nos exponen a condenar igualmente lo justo y lo injusto, y eso es anticristiano.

Y, a la vez, proféticamente alertaba a los marxistas:

Debemos apelar a todo lo que nos une, desechar todo lo que nos separa (...) no perdamos el tiempo en discutir si el alma es inmortal cuando sabemos que el hambre sí es mortal.

A partir de Camilo, hemos aprendido cristianos y marxistas a detectar quiénes son los que nos desean ver divididos, y a quién beneficiamos con nuestras divisiones. Como bien ha afirmado nuestro Fidel: “La unidad del pueblo es sagrada”. La unidad de los revolucionarios, la unidad de mujeres y hombres de buena voluntad que buscan la felicidad integral de sus pueblos, aunque sus motivaciones y las fundamentaciones teóricas tengan puntos de partida diferentes, tiene en Camilo Torres, no sólo su promotor, sino el símbolo de la unidad revolucionaria.

Cuando la Revolución cubana en figuras ejemplares como Ernesto Guevara y Fidel, nos desafiaban con una agenda de estilo de vida en el cual se apelaba a la expresión del amor en acciones concretas, en la riqueza de un humanismo que jamás gobierno alguno en la falsa República proyectó y alentó a la Iglesia en la manera de entender y vivir el Evangelio, martillo en mano sacudía nuestra conciencia hermenéutica en las idealizaciones, generalizaciones y abstracciones del amor de Dios, y nos devolvía la radicalidad de la eficacia que implica el amor, si realmente es amor:

Es necesario –nos decía– quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres. Esto, si se hace rápidamente es lo esencial de una revolución. La revolución puede ser pacífica si las minorías no hacen resistencia violenta. La Revolución, por lo tanto, es la forma de lograr un gobierno que dé de comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las obras de caridad, de amor al prójimo, no solamente en forma ocasional y transitoria, no solamente para unos pocos, sino para la mayoría de nuestros prójimos. Por eso la revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar **el amor para todos.**

Entonces, pudimos comprender mejor aquella frase dicha al fragor de los primeros años: “Traicionar al pobre es traicionar a Cristo”.

Cuando los cantos de sirena del imaginario paraíso tan cercano del Norte adormecía a nuestros dirigentes eclesiásticos y la tentación de la emigración llamaba por todas partes apelando a un condicionamiento de una conciencia nutrida por una educación religiosa y una teología de trasplante sin más ni más, el ejemplo de Camilo amarró a muchos de nosotros en los robustos troncos de nuestra historia, de nuestra cultura y del espíritu creador del pueblo donde Dios nos permitió nacer y vivir. Quien dio su sangre por su pueblo nos estimuló al acompañamiento pastoral de nuestro pueblo, y la experiencia nos ha enseñado que no hay bendición mayor que haber estado al lado y en el centro mismo de los últimos años de la historia de este pueblo cubano.

Compañeras hermanas, compañeros hermanos, tenemos una inmensa deuda con Camilo Torres y con el pueblo de donde surgió. La deuda por habernos acompañado en un tiempo en que no había para nosotros, primicias latinoamericanas, que se estrenaban en una Revolución martiana y socialista, Vaticano II, ni Medellín 68, ni Comunidades Eclesiales de Base y su reflexión teológica latinoamericana; cuando era una realidad desafiante más que una expresión poética: Caminantes, no hay camino”. Él nos enseñó con su ejemplo, con su opción y con su muerte: “Camino se hace al andar”.

POR ESO, AHORA,

Cuando los asesinos de mujeres y hombres que sueñan el porvenir de sus pueblos piensan que han asesinado también a sus sueño, AQUÍ ESTÁ CAMILO...

Cuando los que superficialmente durmieron con el 1989 como “el año del siglo” y despiertan horrorizados con el 1991 con su mezcla negra de petróleo con sangre, AQUÍ ESTÁ CAMILO...

Cuando la pesadilla de un sistema elitista, excluyente y dependiente que en suelo latinoamericano se mezcló con feudalismo, esclavitud y capitalismo, algunos lo intentan hacerlo sueño de nuestros pueblos con escena de neo-liberalismo y privatizaciones, y se aprestan a “celebrar” sus 500 años, AQUÍ ESTÁ CAMILO...

Cuando ha llegado la hora de “Nuestra América” y la unidad de nuestros pueblos es más necesaria que nunca para hacerle frente a los mercaderes del templo que se llevan nuestra riqueza y ahondan cada vez más las diferencias entre aquellos que hacen ricos más ricos y pobres más pobres, junto a Bolívar y San Martín, junto a Maceo y Martí, AQUÍ ESTÁ CAMILO...

Cuando un niño anda en la intemperie, al decir de Eduardo Galeano el autor de *Las Venas y “al parecer ya no hay espacio para las revoluciones, a no ser en los estantes de los Museos Arqueológicos, ni lugar para la izquierda, que no sea la arrepentida que acepte sentarse a la derecha de los banqueros”*. Cuando “estamos invitados al entierro mundial del socialismo. El cortejo abriga, por lo que se dice, la humanidad entera”. Aquí está Camilo, y con Galeano afirmaría: “Confieso no creer en eso. Estos funerales se equivocaron de muerto”.

Recordar con más convicción que nunca aquella frase de Fidel cuando reconocía la desaparición física de uno de los grandes de nuestra Revolución cubana: “Porque en nuestro pueblo hay muchos Camilos”.

Porque como el grano de trigo es necesario que caiga en tierra y muera para que traiga la vida, en nuestra tierra latinoamericana, en nuestra tierra colombiana, en nuestra tierra caribeña, en nuestra tierra cubana, HAY MUCHOS CAMILOS...

NOTAS

1 Palabras de apertura de la Jornada Nacional “Camilo Torres Restrepo” en el XXV aniversario de su caída en combate (1991). Este texto fue retomado en 2016, en el marco de la conmemoración del cincuenta aniversario de la caída de Camilo Torres.

La editora y el editor queremos agradecer al Centro Memorial Dr. Martin Luther King Jr. de La Habana (Cuba) por la cesión de este aporte para la presente publicación.

2 El autor se refiere a la canción “Cruz de luz” de Daniel Viglietti, aunque hace una adaptación propia. En la versión original dice: “Donde cayó Camilo nació una cruz,
pero no de madera,
sino de luz”. [Nota de la editora y el editor]

AMOR AL PRÓJIMO EN EL FRENTE UNIDO

Anna Cristina Peterson

Mi interés por la Teología de la Liberación nació después de haber participado en un curso del programa de Maestría en “Estudios Latinoamericanos” de la Universidad de Berna, ofrecido bajo la rama de historia. En mi trabajo analítico final de curso, titulado “Los hijos predilectos de Dios: los pobres”, descubrí una dimensión humana en la iglesia católica latinoamericana que, a mi parecer, eludía las necesidades de la sociedad.

Así surgió la idea de extender este tema en mi tesis de maestría, enfocándome específicamente en Colombia, país que me vio crecer. Mi preocupación central está en el análisis discursivo de los conceptos de “amor eficaz” de Camilo Torres Restrepo y “opción preferencial por los pobres” de Gustavo Gutiérrez, buscando resaltar que ambos (1) producen la misma semántica para las palabras que cada uno usa en su definición; (2) se relacionan con estrategias de acción similares (v.g. compromiso por los pobres); (3) producen maneras de pensar similares sobre los pobres y sobre el compromiso de los cristianos –y no cristianos– frente a los pobres; y (4) ofrecen una representación y una percepción semejantes de la realidad social, haciendo parecer al discurso como el resultado de la práctica discursiva.

Así pues, me interesa analizar las condiciones históricas de la existencia concreta de las declaraciones efectivas de los conceptos “amor eficaz” y “opción preferencial por los pobres”, en su dispersión e impacto apropiados para cada uno. En otras palabras, se trata de identificar el meta-discurso que comparten los dos conceptos, el cual representa el hilo conductor que los une y que además ubica a Camilo Torres como uno de los fundadores de la *Teología de la Liberación* en Colombia y en Latinoamérica.

Después de una investigación de campo en Bogotá, visitando el Archivo General de la Nación, el Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina y el Caribe (CEBITEPAL), el Archivo Central e Histórico de la Universidad Nacional de Colombia, entre otras bibliotecas, me pareció de gran interés utilizar el semanario *El Frente Unido* para desarrollar el análisis de discurso. Para cumplir con el propósito de mi análisis, me enfocaré únicamente en la primera etapa, ya que es la única que cuenta con la colaboración y participación de Camilo Torres –antes de su muerte en 1966, diez meses después de la primera publicación–. Esta primera etapa de *El Frente Unido* abarca 14 números que datan desde el 26 de agosto de 1965,

hasta el 18 de diciembre del mismo año, publicados consecutivamente cada semana.¹

ENCUADRE METODOLÓGICO

La base metodológica de mi estudio se encuentra en el debate sobre el análisis de discurso desarrollado por Michel Foucault, que ha ganado significancia en varias disciplinas académicas, en particular como un método de investigación cualitativo.

En su obra *Arqueología del saber* (2002/1969), desarrolla los principios de su concepto de análisis de discurso y práctica discursiva. Esta obra se en-
vuelve en una descripción pura de eventos discursivos, empleando el ma-
terial en su neutralidad original, sirviendo como un horizonte para la in-
vestigación de las unidades construidas dentro del mismo mediante cuatro
momentos: (1) indaga conceptos que él asume que conllevan a una ilusión
histórica de continuidad (v.g. “tradición”, “disciplina”, “desarrollo” o “au-
tor”); (2) donde esto ocurre, introduce la categoría de discontinuidad y los
siguientes conceptos: “alejamiento o desvanecimiento” (“rift”), “umbral”
 (“Threshold”), “series”, “ruptura” y “transformación”; (3) polemiza la cate-
goría del significado, escudriñando el discurso relacionado a los hechos y
condiciones de la aparición del manifiesto del discurso, enfocándose en
las transformaciones que los discursos hayan efectuado; y, finalmente,
(4) abandona la noción de un sujeto soberano, pues concibe los discursos
como un orden individual/autónomo.

Así, Foucault concibe el discurso como una realidad supraindividual, una clase de práctica colectiva localizada en áreas o campos sociales, de-
mostrando en sus últimos estudios (1988, 1990, 2005) que los discursos
impactan en los individuos, ya que éstos son construidos y se constituyen
de manera discursiva. De esta manera, se considera que el concepto de
análisis de discurso foucaultiano pertenece a un nivel macro o medio, aun-
que desde un punto de vista post-estructuralista, el sujeto es construido y
constituido en base a una matriz discursiva y se enfoca en el sujeto y en la
constitución discursiva del mismo, planteándose así como un análisis de
discurso de micro-nivel.

Los conceptos y argumentos de la teoría del discurso ya no se encuen-
tran restringidos a la lingüística u otras ciencias del uso del lenguaje. (Cf.
Díaz-Bone, R. et al., 2008: 8) Una de las razones por las cuales ésta se ha
dispersado más allá de la lingüística pura, se debe a que Foucault concibió
el discurso como una estructura social y la práctica discursiva como una
práctica social. El concepto foucaultiano de “discurso” combina un punto
de vista estructuralista con una interpretación praxiológica del discurso

dentro de un concepto dualista/dual. De esta manera, el concepto “discurso” se aleja de la significación tradicional de “diálogo” o “monólogo filosófico” y va más allá de la significación de estructura gramatical de narrativas, concebido como el orden globalizador del nivel de una oración.

A través de esta operación de deconstrucción, Foucault establece el área arqueológica de investigación que se constituye por la totalidad de todas las declaraciones efectivas, sean estas escritas u orales, en su dispersión e impacto apropiadas para cada una.

El punto de partida es la diversidad de todas las declaraciones cuya positividad necesite de investigación, tratando de analizar las condiciones históricas de la existencia concreta de declaraciones. Posteriormente, propone incluir dentro de un discurso una gran cantidad de declaraciones pertenecientes a la misma formación discursiva. Al analizar discursos el autor se pregunta: (1) qué área u objeto de conocimiento es producido de manera discursiva; (2) de acuerdo a qué lógica es construida la terminología; (3) quién la autorizó; y, (4) qué metas estratégicas se quieren explorar en el discurso. Estos cuatro elementos se caracterizan por regularidades en sus prácticas discursivas y se corresponden con las funciones existentes - previamente identificadas - de las declaraciones. De esta manera, los discursos son estructurados y constituidos por las reglas de formación de objetos –“the formation rules of objects” (Díaz-Bone, R. et al., 2008: 11) –, las modalidades enunciativas, conceptos y estrategias.

El discurso es presentado como un sistema de declaraciones (enunciados) producidas (diacrónicamente) en una continua corriente discursiva, por medio de la cual, las declaraciones precedentes construyen el contexto (virtual) de las declaraciones previamente establecidas. Se puede decir que identificar y analizar discursos es equivalente a la identificación y el análisis de sistemas de declaraciones como portadores de sus reglas de formación –mencionadas anteriormente–, es decir, las reglas que hacen posibles las declaraciones, y que simultáneamente residen en las declaraciones (en el sistema precedente de las mismas). Estas no son externas a las declaraciones en sí, y deben ser entendidas como el resultado de un proceso socio-histórico en el cual el discurso es un campo de conocimiento y un sistema de reglas emergentes. Estas reglas son las responsables de crear un sistema y una pre-estructura para que los conceptos, la alusión a objetos y el pensar en estrategias y formatos del habla, ocurran organizadamente; de manera que estas formas de crear declaraciones puedan ser referidas como prácticas discursivas. A su vez, éstas son productivas, ya que producen semánticas para las palabras en uso y relacionan palabras con objetos, estrategias de acción y maneras de pensar sobre cosas, personas, etc.

Así, pues, categorización, ontología y evaluación se integran, apareciendo como “natural” (a diferencia de “construidas”), o como el posible resultado de la práctica discursiva. En este sentido, los discursos producen una percepción y representación de realidad social y pueden ser estudiados en su evolución socio-histórica, la cual no es teorizada como un desarrollo continuo de una “lógica” existente a priori, sino como un proceso que se caracteriza por discontinuidades y rupturas.

EL FRENTE UNIDO

El movimiento *Frente Unido* nació a comienzos de 1965 como una plataforma que permitiera unificar a los “inconformes fragmentados en diferentes direcciones” para ejercer una acción revolucionaria dentro de un marco legal con el propósito de “toma del poder por el pueblo.” (Lüning, 2016: 103) De esta manera, se elabora un programa político de base, en el cual se ven representados los miembros del Partido Comunista, el Partido Social-Cristiano, la Alianza Nacional Popular (ANAPO), el Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), el Partido Marxista-Leninista pro-Chino, los movimientos obreros, diversos sindicatos cristianos y diversas organizaciones estudiantiles, entre otros.

Para la concepción de puntos sobre los cuales se puedan alcanzar consensos, se organizarían treinta grupos temáticos, o “comisiones de estudio”, entre los cuales se discutían: reforma agraria y urbana, nacionalización, relaciones con Cuba, relaciones internacionales, reforma estructural, reforma a las empresas, política monetaria, cooperativismo, acción comunal, salud, violencia, seguridad social, reforma del derecho penal, política de familia, partidos políticos, educación, fuerzas armadas, libertad de prensa, libertad de cultos, igualdad de derechos para las mujeres, etc. (Cf. Lüning, 2016: 104)

Luego de la discusión en grupo de los diferentes puntos, se publicarían las ideas en un libro y Camilo Torres redactaría una síntesis en forma de “Manifiesto”. Sin embargo, los grupos temáticos no cumplieron su tarea y, luego de recibir el trabajo de sólo dos comités de estudio, Torres elabora la “Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular”, presentada como borrador el 12 de marzo de 1965 frente a industriales y políticos durante una conferencia en Medellín, logrando que al Frente Unido “se lo identifique con su persona”. (Lüning, 2016: 111) La lectura de la “Plataforma”, sin consenso de los inconformistas que querían aliarse, fue duramente criticada, pues consideraban apresurado e insensato su divulgación –desde un punto de vista político-. Una versión revisada y consensuada de la “Plataforma”

será publicada el 26 de agosto de 1965 en el primer número del Semanario *Frente Unido*, bajo el nombre de “Plataforma del Pueblo Colombiano”.

Una vez explicada la “Plataforma”, el *Frente Unido* propone la creación de comités de acción veredal o barrial con partidarios de ésta: los “comandos del Frente Unido”; dichos “comandos” elegirían a sus delegados al encuentro nacional del 20 de julio de 1965 (que no se llevó a cabo) para determinar los objetivos próximos del movimiento, las campañas y definir la posición frente a la elección presidencial de 1966. Se buscaba crear un Comité Político en el que se representaran todos los grupos y movimientos interesados de todas las regiones del país. (Cf. Lüning, 2016: 110) Dicho esto, es importante aclarar que el *Frente Unido* no se determinó como “partido”, porque el “partido” dividiría a la población, sino como una “acción política” comprometida con “la verdad” surgida de “la voz de los hombres sin voz” (Semanario, No. 1, 1965: 1, 4):

Para realizar la unión de los revolucionarios debemos insistir en todo lo que nos une y prescindir de todo lo que nos separa. Si el problema electoral es un obstáculo para la unión, es mejor no plantearlo (...) En el caso de que yo fuera partidario de las elecciones, lo más lógico sería presentar listas para ellas y presentarme personalmente como candidato.

En mi concepto esto sería formar un nuevo grupo que dividiera aún más a la oposición. Esta actitud me impediría realizar la labor que me he propuesto de unificar a la clase popular colombiana. (Semanario, No. 1, 1965: 1)

La meta principal del *Frente Unido* era la “toma del poder” por parte del pueblo colombiano, sometido a un sistema de clases que lo mantenía en un estado de subdesarrollo y de miseria continuos. Su idea de comenzar “un movimiento de oposición-propuesta, que partía ‘de abajo hacia arriba’” (Pérez, 2009: 236) se basaba en la unidad por la base, es decir, por una parte, la unidad de la clase popular, que comprendían/representaban la mayoría dentro de la sociedad, pero no se concebían como tal² y que se encontraba dividida; por otra parte, la unidad dentro de un pluralismo ideológico, al unir los diferentes grupos, partidos y movimientos de izquierda en vía de concientización.

EL AMOR EFICAZ DE CAMILO TORRES

En el “Mensaje a los Cristianos”, escrito en 1965, Camilo Torres explica que

Lo principal en el Catolicismo es el amor al prójimo. “El que ama a su prójimo cumple con la ley” (S. Pablo, Rom. XIII, 8). Este amor para que sea verdadero tiene que buscar la eficacia. Si la beneficencia, la limosna, las

pocas escuelas gratuitas, los pocos planes de vivienda, lo que se ha llamado “la caridad”, no alcanza a dar de comer a la mayoría de los hambrientos, ni a vestir a la mayoría de los desnudos, ni a enseñar a la mayoría de los que no saben, tenemos que buscar medios eficaces para el bienestar de las mayorías. (...)

Es necesario, entonces quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres. Esto, si se hace rápidamente es lo esencial de una revolución. La Revolución puede ser pacífica si las minorías no hacen resistencia violenta. La Revolución, por lo tanto, es la forma de lograr un gobierno que dé de comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las obras de caridad, de amor al prójimo no solamente en forma ocasional y transitoria, no solamente para unos pocos, sino para la mayoría de nuestros prójimos. Por eso la Revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar *el amor para todos*. Es cierto que “no haya autoridad sino de parte de Dios” (S. Pablo Rom. XIII, 1). Pero Santo Tomás dice que la atribución concreta de la autoridad la hace el pueblo. (...)

Creo que me he entregado a la Revolución por amor al [sic] prójimo. He dejado de decir misa para realizar ese amor al prójimo en el terreno temporal, económico y social. (...) Despues de la Revolución los cristianos tendremos la conciencia de que establecimos un sistema que está orientado sobre el amor al prójimo. (Semanario, No. 1, 1965: 3)

Como se puede apreciar, Torres concibe el amor al prójimo como un deber cristiano, y es, por lo tanto, la razón que motiva su revolución; este amor debe ser *eficaz*, es decir, encontrar los medios para lograr sacar de la miseria a la mayoría del pueblo colombiano, víctima de los intereses de las minorías privilegiadas, y garantizar su bienestar: “Esos medios no los van a buscar las minorías privilegiadas que tienen el poder, porque generalmente, esos medios eficaces obligan a las minorías a sacrificar sus privilegios.” (Semanario, No. 1, 1965: 3) Así pues, se requería crear y poner en marcha los “centros para el trabajo político” que actuaran de forma “inmediata y eficaz”. (Semanario, No. 1, 1965: 7) Al hablar de acción, se refiere a la que crea el cambio; al hablar de eficacia, se refiere al deber de ayudar al prójimo para el bienestar de todos; esto sugiere acabar con la miseria para lo cual se debe superar el subdesarrollo.

Gustavo Pérez Ramírez plantea que el *amor eficaz* en Camilo

implica una actitud positiva ante Jesucristo y ante el prójimo, como presencia suya, sobre todo si se trata de los “hermanos menores”, los pobres, los débiles; darse por los demás, como el Maestro, hasta la muerte, si fuere preciso; conocer la realidad social y utilizar los medios más adecuados

para transformarla; unir la vida de fe con el compromiso revolucionario, como un deber cristiano en las circunstancias concretas de su tiempo. (2009: 177)

La base de este amor es, entre otros pasajes bíblicos, el Evangelio de Juan: “Hijitos míos, no amemos de palabra y con la lengua, sino con hechos y de verdad”. (Jn. 3: 18). Esta concepción está en los más antiguos orígenes del cristianismo. De esta manera, Torres plantea una

“espiritualidad de compromiso social como ineludible exigencia del amor específicamente cristiano. Él aplicó al ámbito macrosocial de su país la doctrina cristiana del amor”, desarrollando “una teología del amor revolucionario. (...) Dentro de esta lógica cristiana fundamental, resolvió comprometerse él mismo [C. Torres] con la revolución y lanzar a todos los cristianos un reto de coherencia evangélica: “para hacer eficaz el amor, hay que ser revolucionario”. Este llamado a un amor eficaz se extiende también a los no cristianos. (Pérez, 2009: 180)

Por otra parte, Germán Guzmán Campos ofrece cuatro pasos o componentes que pueden considerarse *determinantes*,

porque dan la clave de la parábola humana de Camilo Torres y posibilitan inmensamente una interpretación integral:

1. Concibe la existencia como amor y busca en el cristianismo y en el sacerdocio la mejor manera de realizarse en el servicio del hombre.
2. Conoce la problemática colombiana con base en sus estudios (cualificación científica) y mediante el contacto con las realidades socioeconómicas (aplicación de métodos objetivos).
3. Como cristiano, como sacerdote y como científico, concluye que la solución para esa problemática es la toma del poder por el pueblo, mediante la revolución.
4. Juzga que la única salida eficaz para hacer la revolución es la lucha armada. (Casaldáliga en: Torres, 1985: 9)

Como se puede ver, para C. Torres, el *amor al prójimo*, realizado de manera eficaz, es el fundamento que motiva la necesidad de una revolución, que le permita al pueblo colombiano salir del subdesarrollo al cual está sometido. De acuerdo con Pérez (2009), el “amor eficaz” o “amor revolucionario” de Camilo Torres irán conformándose como un elemento de la Teología de la Liberación.

LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES DE GUSTAVO GUTIÉRREZ

El concepto de “opción preferencial por los pobres” surgió durante las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979) y se convirtió

en la base de la promulgación evangélica, también conocida como la metáfora bíblica de “labor pastoral”. Las raíces del concepto se encuentran en la ayuda solidaria a los pobres, siguiendo el entendimiento bíblico de la pobreza, en la que se expresa el amor de Dios por los hombres, especialmente por aquellas víctimas de la pobreza. (Cf. Delgado *et al*, 2000: 14-16)

La “opción preferencial por los pobres” se estableció como el aporte esencial de la Teología de la Liberación (TdL) latinoamericana a toda la Iglesia cuando la definición de pobreza supera su asimilación a un problema social, para observarla desde el punto de vista de sus víctimas. De esta manera, desde sus inicios la TdL ha sido consciente de las diferentes dimensiones de la pobreza definiendo al “pobre” como el “insignificante”, la “no persona”, a quien no se otorga la plenitud de sus derechos, convirtiéndolo en persona invisible, sin influencia individual ni en la sociedad actual ni en la Iglesia. Gustavo Gutiérrez añade una tercera perspectiva del “pobre” como “el otro” de la sociedad, privado de su derecho básico de definición propia.

Esta es la base de la convicción de Gutiérrez de que los pobres deben tomar su destino en sus propias manos, dejando de contemplarse como “los otros”. Para ello es preciso examinar detalladamente la realidad de la pobreza que se vive en América Latina. Sólo así se logrará el propósito de la TdL: darles una voz a los pobres con el fin de cambiar la situación de opresión en la que se encuentran. (Cf. Delgado *et al*, 2000: 17-18; Gutiérrez, 1972: 387)

La noción compleja del término “pobre” que ofrece la TdL se compagina con las nociones de pobreza y pobre según el entendimiento bíblico, bajo la cual, la pobreza es vista como “un compromiso de solidaridad y protesta”. (Gutiérrez, 1972: 381)

VÍNCULO

Por una parte, Camilo Torres considera el “amor eficaz” como un deber cristiano de compromiso espiritual y material, es decir, que debe existir un compromiso social que se responsabilice por el estado material de los “hermanos menores”, los pobres, los débiles. Por otra parte, Gustavo Gutiérrez explica que “la opción preferencia por los pobres” corresponde a la “labor pastoral” expresada como deber inherente de los cristianos en la TdL. Ambos conceptos reconocen la necesidad material que existe dentro de la sociedad latinoamericana y ofrecen una reflexión teológica³ que suscita la responsabilidad por los desventurados. Los dos conceptos corresponden a la producción de una semántica equivalente.

Aunque el fundamento bíblico no es el mismo –como lo he explicado líneas arriba– ambos conceptos se relacionan con la misma acción: establecer un compromiso social con los pobres. Asimismo, expresan la necesidad de entender la pobreza basados en la realidad social que debe superarse como un problema social –y no sólo espiritual–: Camilo Torres manifiesta que debe conocerse la realidad social y utilizar los medios más adecuados para transformarla, mientras que Gustavo Gutiérrez plantea que los pobres deben tomar con sus propias manos el destino. Torres exhortará a la toma del poder por el pueblo y lo llamará “revolución”, mientras Gutiérrez lo concibe como la superación propia del pobre de la perspectiva de “el otro” dentro de la sociedad.

Así pues, los conceptos de “amor eficaz” y “opción preferencial por los pobres” comparten características similares, ya que en ellos se puede reconocer una línea de pensamiento que se verá representada en la TdL y en el fundamento que unifica las diferentes corrientes de la misma. Ambos atesoran el propósito de la TdL: darles voz a los pobres con el fin de cambiar la situación de opresión en la que se encuentran. En el centro de mi análisis discursivo, el “amor eficaz” y la “opción preferencial por los pobres” se hallan en el fundamento de la TdL latinoamericana y colombiana.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTE PRINCIPAL

Torres Restrepo, C. (1965-1966). Semanario Frente Unido del Pueblo. [Primera Época]. Disponible en: <http://camilovive.org/>

LITERATURA PRINCIPAL

Díaz-Bone, R.; Bührmann, A.D.; Gutiérrez Rodríguez, E. et. al. (2008). “The field of Foucaultian Discourse Analysis: Structures, Developments and Perspectives”. En : Historical Social Research / Historische Sozialforschung, Vol. 33, No. 1 (123), *Discourse Analysis in the Social Sciences / Diskursanalyse in den Sozialwissenschaften*, pp. 7-28. GESIS-Leibniz Institute for the social sciences. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20762257>. Consultado el 07 de septiembre de 2017.

Delgado, M., Odilo, N. & Venetz-Hermann, J. (Hrsg.) (2000). *Blutende Hoffnung, Gustavo Gutiérrez zu Ehren*. Lucerna, Suiza: Edition Exodus.

Foucault, M. (2002/1969). *The Archeology of Knowledge*. Londres, Inglaterra : Routledge Classics.

Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, España: Ediciones Sigueme.

- Lüning, H. (2016). *Camilo Torres Restrepo: sacerdocio y política*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Pérez Ramírez, G. (2009). *Camilo Torres Restrepo. Mártir de la liberación*. Quito, Ecuador: Ediciones La Tierra.
- Torres Restrepo, C. (1985). *Obra escogida*. Bogotá, Colombia: Fundación Pro-Cultura, Comité de Solidaridad con los Presos Políticos, Revista Solidaridad, Movimiento de Cristianos por el Socialismo.

LITERATURA COMPLEMENTARIA

- Broderick, W. J. (2015). *Camilo y el ELN. Selección de escritos políticos del cura guerrillero*. Bogotá, Colombia: Icono editorial.
- (2013). *Camilo, el cura guerrillero*. Bogotá, Colombia: Icono editorial.
- Gutiérrez, G. (1984). *Die historische Macht der Armen*. Mainz, Alemania : Matthias-Grünewald-Verlag.
- Parra Higuera, A. (Ed.) (2016). *Camilo Torres Restrepo. Textos inéditos y poco conocidos*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Saranyana, J-I. (2005). *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*. Bogotá, Colombia: CELAM.
- Williams, G. (1999). *French Discourse analysis. The Method of Post-Structuralism*. Londres, Inglaterra: Routledge Classics.

NOTAS

- 1 La segunda etapa abarca 12 ediciones; data del 9 de abril de 1968, hasta el 15 de febrero de 1969. Con algunas irregularidades en su programa de publicación. La tercera etapa abarca 17 ediciones, y data del 1 de mayo de 1969 hasta el 17 de agosto de 1971 y se publica mensualmente en 1969, en 1970/71 se publica bimestralmente.
- 2 La clase alta se concebía como la mayoría.
- 3 Las bases teológicas no serán parte de mi análisis, así que no será un tema tratado a profundidad.

EL “AMOR EFICAZ”. NOTAS SOBRE UN CONCEPTO FUNDAMENTAL EN LA PRAXIS DE CAMILO TORRES RESTREPO¹

Miguel Mazzeo

In my beginning is my end
[En mi principio está mi fin]

T. S. Eliot

I

Sostenemos que el concepto de “amor eficaz” constituye la cifra del pensamiento y la acción de Camilo Torres Restrepo (1929-1966). No sólo es un concepto de estirpe teológica o religiosa que él logró resignificar políticamente de un modo original y herético en el transcurso de su breve pero intenso itinerario político y vital. Es mucho más que eso. Es el fundamento que signa su “evolución”, o mejor, su “devenir”; lo que lo lleva a desarrollar un apostolado “situado”. Es lo que explica la intensidad con la que vivió el contacto directo con la realidad de los y las pobres de Colombia y la índole del balance teórico y práctico que realizó desde los mismos inicios de esa experiencia. Y también se refiere a la praxis más conveniente para realizar el amor cristiano al prójimo y, por su intermediación, realizar “lo humano”, esto es: hacer que afloren las mejores cualidades de los hombres y las mujeres. En este sentido, el amor eficaz condicionó cada paso del trayecto que condujo a Camilo a alcanzar la cima de las definiciones políticas revolucionarias.

Cabe señalar que el amor eficaz también constituye una dimensión ignorada o negada por las expresiones de izquierda más dogmáticas y condicionadas por la racionalidad dominante de fondo burgués. Expresiones que mantuvieron incólumes algunos de sus soportes y andamiajes racionalizadores que, en última instancia, se mostraron enajenantes para las clases subalternas y oprimidas, y legitimadores de órdenes opresivos.

En torno al concepto de amor eficaz se articulan el resto de las ideas fuerza que construyen la visión general y la praxis de Camilo, entre otras: la función profética; la ciencia comprometida; el anti-caudillo; el grupo de

presión; el Frente Unido; la teología descolonizada, no euro-céntrica y antimoderna (o, si se prefiere, “moderna”, pero en versión alternativa, crítica y resistente); la lucha antiimperialista enlazada con el anticapitalismo y la lucha de clases; la “clase popular” como sujeto histórico múltiple y desparejo o como síntesis de todos los sujetos subalternos y oprimidos; el papel clave de la conciencia en la transformación de las relaciones de producción y las estructuras materiales; la educación orientada a la conciencia; el pluralismo entendido como el ser con otros y otras y como anti-sectarismo; la actividad y la organización popular; el método de Investigación Acción Participativa; la democracia como relación de fuerzas; el internacionalismo; las condiciones y posibilidades históricas del movimiento estudiantil universitario; sus críticas al conformismo como anestesia, fuente de embrutecimiento y pasividad.

El concepto de amor eficaz posee un carácter fundacional: del socialismo raizal (un socialismo capaz de arraigarse, diferente del “socialismo injertado”), de la Teología de la liberación, de la Teología del Pluralismo Religioso, de la Educación Popular y otras pedagogías críticas y emancipadoras, del pensamiento social crítico en general. Los diferentes “carismas” de Camilo se unifican y se complementan en la intersección del amor eficaz, de ahí su condición de precursor de las tradiciones mencionadas.

Entonces Camilo, con su propuesta del amor eficaz, también puede ser considerado un precursor del “68” y de sus rupturas en múltiples órdenes, de sus ansias de transformación integral que, va de suyo, incluyen a las lógicas piramidales y verticalistas de la vieja izquierda. Finalmente, la figura de Camilo realza como antecedente insoslayable de los actuales movimientos antisistémicos, en Colombia y en Nuestra América. Camilo no es la sombra de una antigua llama sino ardor actual con ansias de futuro.

Al poner el eje en el amor y en su eficacia, Camilo relativiza la ley, el culto, el ritual, las instituciones, las reglamentaciones y las tradiciones. Si bien considera que es lícito y que puede ser necesario recurrir a alguna de estas instancias en determinadas coyunturas históricas, no las asume como un horizonte de su práctica pastoral y política, como fines en sí mismas. Camilo no identifica el “Reino de Dios” con la Iglesia, ni “la causa” con el partido.

Como puede apreciarse, la posición de Camilo es absolutamente antidogmática. Al margen de esta constatación, cabe señalar que, a lo largo de los años no faltaron las expresiones del “camilismo político” algo renuentes a profundizar en este perfil y tampoco escasearon las ocasiones en las que estas expresiones hayan juzgado ligeramente como “posmoderno” a todo tipo de cuestionamiento al dogmatismo.

El concepto de amor eficaz también resulta fundamental para refutar las visiones que mutilan a Camilo, que buscan acotarlo a alguna dimensión particular, a algún “carisma” específico. En efecto, partiendo de la fórmula del amor eficaz resulta más difícil sostener una escisión entre el sacerdote cristiano profético, el sociólogo, el político y el guerrillero. No caben las arbitrariedades de las sinédoques. Por otra parte, dicha escisión es más injustificable aún si consideramos que en Camilo, al igual que en Ernesto Che Guevara, el deber ser coincidía con el ser y el ser con el existir. Como Søren Kierkegaard, como Karl Marx, Camilo se esforzó por vincular pensamiento y existencia concreta, los enunciados teóricos y su realización. Entonces, su existir tensionaba al máximo las posibilidades de su poder ser. La identidad con el mensaje que anunciaba era absoluta.

II

Esta predisposición de Camilo se vio potenciada por un clima de época. Por ejemplo: por los cuestionamientos del Concilio Vaticano II a la escisión entre fe y vida, “mundo celeste” y “mundo terrestre”, actividad social y vida religiosa. El Concilio, más allá de sus limitaciones ideológicas y sus costados ambiguos, y en una línea emparentada con Ireneo de Lyon (San Ireneo, 130-202), se opuso a las tradicionales tendencias dualistas y espiritualistas que justificaban la “fuga del mundo”; realizó una dura crítica a las teologías apologéticas, juridicistas, autoritarias, verticalistas, doctrinarias, monolíticas, triunfalistas y eurocéntricas; cuestionó a las teologías vacías, tanto de la “palabra de Dios” como de la “palabra del pueblo”; reprobó al centralismo clerical que menospreciaba el diálogo comunitario, la práctica y la propuesta de servicio; al mismo tiempo reivindicó al hombre y a la mujer insertos en la historia; recordó que Jesús de Nazaret –un carpintero agitador–, se enfrentó (por todos medios a su alcance) al poder económico, político, militar y religioso de su tiempo. Y que esos poderes lo juzgaron, lo condenaron y lo mataron por reo y sedicioso. El Concilio contribuyó para que muchos cristianos y muchas cristianas asumieran que el “Reino” que anunciaba este galileo rebelde no remitía a un lugar físico ideal, sino que consistía básicamente en un tipo de relación interhumana cualitativamente superior: cooperativa, igualitaria; en una forma de vida plena: colectiva, sin opresiones, sin injusticias.

Lo más significativo es que muchos cristianos y muchas cristianas, religiosos y religiosas o laicos y laicas, decidieron decodificar el Concilio desde la perspectiva de los y las de abajo. Y eso generó un movimiento universal del cual Camilo es, a la vez, efecto y uno de sus principales instigadores. Camilo estaba en los montes santandereanos el 16 de noviembre de 1965,

cuando 40 obispos firmaban, en la catacumba de Santa Domitila, en Roma, el “Pacto de las Catacumbas” y cuando se clausuraba el Concilio, el 8 de diciembre de 1965. Luego, en 1967, saldrá a la luz el “Manifiesto de los 18 obispos del Tercer Mundo” y, en la Argentina, meses más tarde, surgía el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, poco después de la publicación de la Encíclica *Populorum Progressio* del Papa Paulo VI.²

Con la Conferencia Episcopal de Medellín, en 1968, la doctrina se tornó pastoral. El Concilio se deslastró de algunos de sus componentes eurocéntricos y comenzó a traducirse en una clave más afín a la realidad de Nuestra América. Luego, por todas partes surgieron espacios que, a partir de la “opción por los y las pobres” y de la adopción de una praxis tendiente a superar las “estructuras de Pecado”, se vieron inmersos en procesos que exigían la articulación de cristianismo y revolución, de cristianismo y socialismo, entre otros: el Movimiento Sacerdotal Golconda en Colombia, el Encuentro de Cristianos por el Socialismo en Chile, el grupo Onis en Perú, los Sacerdotes del Pueblo en México.

En Nuestra América, las diversas experiencias pastorales plebeyas, incluyendo la praxis del propio Camilo, fueron delineando a la Teología de la liberación, que terminó siendo bautizada por el sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez a inicios de la década del 70. En el caso de la Teología de la liberación, se puede afirmar que: “al principio fue la acción”. Las sistematizaciones teóricas vinieron a posteriori.

La realidad de Nuestra América, con sus situaciones signadas por la opresión más agobiante, pero también por la rebeldía de sus pueblos, contribuyó a que Camilo tradujera el mensaje modernizador, tibio y algo tardío del Concilio en una clave revolucionaria: la que suministraba el amor eficaz. Lo más relevante del Concilio fueron las iniciativas que generó en las bases. Paralelamente, puso en evidencia la incompatibilidad de la estructura eclesial con los postulados más auténticos del cristianismo. El Concilio, aún con sus limitaciones, fue sin dudas un acontecimiento disruptivo. Cuando sus efectos se disiparon, cuando la Iglesia Católica recompuso sus estructuras caducas, centralistas y clericalistas, sacerdotiales y jerárquicas; cuando retomó su opción por los ricos, por las grandes corporaciones y por el capitalismo; prácticamente todo comenzó a ser para ella desolación y decadencia.

III

Wilhelm Weitling, el inspirador la Liga de los Justos, obrero autodidacta y revolucionario romántico, predicaba una revolución igualitaria e integral y hablaba del amor en un sentido abstracto; es decir: sin proyecto político

y sin fundamentos “sociales”. El lema de la Liga de los Justos era: “Todos los hombres son hermanos”. La Liga de los Justos, sin negar sus buenas intenciones, terminaba predicando un amor sin poder, un amor abstracto.

Cuando en 1847 se constituyó en Londres la Liga de los Comunistas, como reorganización de la Liga de los Justos, los partidarios de Weitling fueron expulsados. El lema de la nueva Liga fue: “Proletariado de todos los países, unidos”. El amor se tornaba eficaz, comenzaba a ser amor con poder.

Ernesto Che Guevara hacía referencia a este tipo de amor en su Carta a Carlos Quijano conocida con el nombre *El socialismo y el hombre en Cuba*. Le decía el Che al director del semanario uruguayo *Marcha*: “Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad”. Unas líneas más abajo agregaba: “es necesario tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad, para no caer en extremos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en el aislamiento de las masas. Todos los días hay que luchar por que ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo de movilización”.³

Porque, como señalábamos arriba, el amor eficaz es el amor con poder. Es un amor “con ojos” y con perspectiva dialéctica. Es el amor con resultados. El amor que da frutos y que se puede conocer por esos frutos. Es un amor público, que debe ser mostrado para multiplicarse. Es la unión de verdad y bondad, razón y pasión. La razón no se le presenta a Camilo como una luz gélida y el amor no se le confunde jamás con una pasión oscura, irracional. La razón que Camilo reivindica es una razón ético-práctica resistente a todo determinismo y a toda operación de totalización desde arriba y desde afuera. En términos hegelianos: el amor con poder es el amor que supera las escisiones.

IV

El amor con poder moviliza a la lucha por el reconocimiento del sujeto amado. Lo apoya incondicionalmente en su autorrealización, asume la autorrealización del otro y la otra como la propia autorrealización. No le impone una disciplina basada en la “espera esperanzada”, que suele ser una forma de prolongar los padecimientos de los y las de abajo. En todo caso, Camilo tenía a pensar que esa espera esperanzada de ningún modo debía ser pasiva, sino activa, porque para las predisposiciones mesiánicas como la suya, la salvación venidera comienza en el “aquí y ahora” y exige acciones concretas. El “verbo” debía hacerse “carne”. El futuro anunculado debía comenzar a ser conquistado por los anhelantes en el presente. En

sentido estricto, la esperanza mesiánica no es la esperanza del fin, sino la esperanza del inicio.

A su vez, el par liberación/justicia se relaciona con los seres esclavizados y sedientos de justicia, por lo tanto, la esperanza mesiánica está siempre en función de los y las pobres de la tierra (o las clases subalternas y oprimidas). Los y las pobres siempre son los sujetos del mesianismo. De alguna manera, el motivo mesiánico, está presente en las luchas populares.

Entre otros, son signos claramente mesiánicos: reivindicar la posibilidad de concebir al mundo a la luz de la idea de redención, recuperar el sentido radical de la historicidad (la existencia y el destino puestos en juego en cada decisión).

La reivindicación de la utopía es mesiánica y, más mesiánica todavía, la concepción de la utopía como constitutiva de las acciones humanas. Por cierto, la praxis revolucionaria tiene estructura utópico-mesiánica. El “impacto utópico” remite a una idea potencialmente salvadora y destaca las metas que se tratan de alcanzar colectivamente. Lo mesiánico no sólo tiene dimensión escatológica, sino también terrena, el mesianismo no siempre exige la figura mediadora del mesías y tampoco tiene obligatoriamente una desembocadura apocalíptica. En síntesis, puede hablarse de un mesianismo sin cielo, sin mesías y sin fin del mundo. Existen otros sentidos posibles, secularizados.

En las utilizaciones denominadas hodiernas⁴/científicas, lo mesiánico coloca en un primer plano los contenidos utópicos de la representación más que la instancia de una función mediadora. Una de las direcciones posibles de lo mesiánico es la conversión de la espera del mañana en actividad a favor del hoy. El deseo, la esperanza y la espera popular confiere rasgos mesiánicos pero también el trabajo de reconstrucción de la comunidad y las relaciones fraternales. En este sentido el motivo mesiánico unifica don y tarea, salvación y práctica. La praxis es clave para que se desarrolle una conciencia mesiánica, que es siempre, autoconciencia.

V

Para Camilo la emancipación consistía, en buena medida, en la producción de vínculos signados por el amor y en las acciones orientadas a crear las condiciones de posibilidad del libre albedrío. Camilo ve en el capitalismo un sistema radicalmente antihumano que destruye el libre albedrío y abrevia los espacios de autonomía de los hombres y las mujeres, sobre todo en las clases subalternas y oprimidas de los países periféricos. Camilo reconoce las dimensiones individuales y espirituales del libre albedrío, pero plantea una dimensión crucial que es colectiva y material, es decir:

histórica. Aquí radica uno de los elementos más categóricos que explican la ligazón entre cristianismo y anticapitalismo.

Entonces, el amor eficaz es el amor con sujeto. Amor con intersubjetividad. Amor que hace que se desvanezca la distinción sujeto/objeto. No es amor abstracto. No es amor retórico. Mucho menos es amor romántico. Se trata de un amor que es una razón que coloca siempre a la vida por encima de la ley. Una razón que se contrapone a la muerte, a diferencia de la ley, que suele ser mortífera. En su Mensaje a los Cristianos de 1965, Camilo cita un pasaje clave de la Carta a los Romanos de Pablo de Tarso: “A nadie debáis nada, sino el amor mutuo; pues el que ama al prójimo cumplió la ley” (Rom. 13, 8), y más adelante comenta: “Este amor, para que sea verdadero tiene que buscar la eficacia”.⁵

Al cuestionar abiertamente a la ley que subyuga, Camilo pone en evidencia el significado opresor (y opuesto) a la vida que pueden y suelen tener las religiones, de este modo se enfrenta al autoritarismo clerical. Porque la ley fue hecha para juzgar, no para amar. La ley es la antítesis de la relación amorosa, basada en la simetría y en la interdependencia. En este, como en otros aspectos, la praxis de Camilo remite a un ejercicio de un ministerio que se inspira en Jesús de Nazaret. Porque el énfasis que Camilo pone en la eficacia también implica un cuestionamiento a las concepciones espiritualistas, que proponen un Jesús a-histórico y des-contextuado.

La eficacia es lo que hace que el amor se manifieste como acción concreta, como desarrollo de un vínculo intersubjetivo, como valor con contenido humano, y no mera formalidad. La eficacia es necesaria para que el amor sea algo más que un valor formal. Se trata de una eficacia que no es cálculo paralizante, que no se mide por el éxito en términos convencionales. Entre otras cosas porque contempla acciones en las que el fracaso no quita ni da sentido. El sentido está en la acción misma.

La eficacia que Camilo propone no era compatible con ningún afán de inmolación. Camilo decía que uno de los principales deberes de los revolucionarios y las revolucionarias era “no dejarse asesinar”. Como afirma Uverney Quimbayo Cabrera, Camilo repudiaba la “eficacia atribuida” y le contraponía una “eficacia histórica”.⁶ La primera era formal y acorde a los intereses del poder eclesial y oligárquico-burgués –Camilo consideraba que la distinción entre oligarquía y burguesía en Colombia, no tenía sentido– la segunda era sustantiva y estaba en función de acabar con toda forma de explotación y opresión. Claro está, Camilo sabía los riesgos que asumía. No podía pasar por alto el pasaje del Evangelio de San Mateo en el que Jesús de Nazaret dice cortante: “Entonces os entregarán a la tortura y a la muerte, y seréis aborrecidos de todos los pueblos por mi nombre” (Mt. 24,9) o el pasaje del Evangelio de San Lucas que sentencia: “Y los pontífices

y los escribas buscaban la manera de matarlo, pues temían al pueblo”. (Lc. 22,2)

Entonces la preocupación de Camilo por la eficacia debe relacionarse con la necesidad de adquirir plena conciencia de las implicaciones y las posibles consecuencias del amor y su fuerza; esto es: prever los conflictos a futuro y las respuestas inevitables de los cultores del “odio eficaz”. Esta preocupación lo alejó de las visiones ingenuas y cándidas del poder. Porque sólo el poder que opprime puede concebirse como una “pasión triste”. El poder que libera, el poder socializado en la base, el poder popular, es siempre una razón/pasión proveedora de felicidad.

La eficacia también está en correspondencia con la relevancia estratégica que Camilo le asignaba a las “pequeñas realizaciones”, a veces microscópicas, imperceptibles y locales, pero fundamentales como generadoras de confianza en el pueblo. Generadoras de confianza y conciencia, organización y acción. Y con aptitudes para fungir como ejemplo y replicarse. Entonces, fragmentos minúsculos pero realidades concretas que son realizaciones anticipatorias, matriz y anuncio de que lo viene, escuelas de política emancipatoria; espacios autocontrolados que terminan fuera del control de las clases dominantes (“eslabones débiles” de la cadena de dominación); espacios autónomos en los que se despliega una nueva sociabilidad y donde se producen sentidos vitales alternativos al sentido dominante. El elogio de las pequeñas realizaciones hace explícita la apuesta de Camilo por un universal concreto.

La eficacia también está relacionada con la conciencia de las clases populares. Una conciencia de su poder-hacer; conciencia de que el cambio revolucionario sólo se torna posible a partir del protagonismo activo de la que Camilo denominaba clase popular, sin delegaciones, sin representaciones; conciencia de las aptitudes de la propia construcción de base y de sus propios valores para desestructurar la hegemonía de las clases dominantes; conciencia, también, de sus posibilidades de “proyección”. Es decir, conciencia de las potencialidades de la fuerza resistente que se proyecta como soporte de otra sociedad, otro Estado, otro sistema de poder; junto con la capacidad de ver en las construcciones populares las fuentes fácticas de otra economía, otra sociedad, otra política, otro país, otro continente y otro mundo. Camilo entendía que la praxis de la clase popular se relacionaba con la percepción de sí misma y con el grado de legitimidad y de viabilidad histórica del conjunto de sus reivindicaciones.

Finalmente, la eficacia remite a un estándar de viabilidad política y a un nivel de calidad revolucionaria; esto es: a la capacidad de transformar radicalmente las relaciones sociales de producción y las relaciones de poder,

y de conformar una nueva conciencia social y política de y para las clases subalternas y oprimidas. Un antídoto contra el fatalismo y el desaliento.

Camilo es pragmático y realista, pero en sentido revolucionario, es decir: con principios y criterios éticos, en pos de la construcción del socialismo y sin interludios reformistas. Él quiso fundar el proyecto emancipador en tendencias reales, no sólo en ideales persiguiendo la tan necesaria como improba síntesis entre realismo y utopía. Un realismo que no anulase el momento utópico y una utopía que no permanezca en el terreno de las abstracciones. Sobre todo: una utopía que no devenga imposición vertical y totalitaria.

VI

El amor eficaz es la fe activa. Es el “ideal encarnado”. La plegaria unida a la siembra. Para Camilo, como cristiano, el amor eficaz implicaba asumir la iniciativa de acercarse a Dios y al pueblo para construir una civilización del amor. En los términos de una discursividad cristiana el planteo sería el siguiente: Dios ama a los hombres y quiere que ellos vivan en comunión entre sí y con Dios, denunciando el pecado de toda especie, personal y social. En eso consiste la “buena nueva”. El amor eficaz resalta la condición inmanente e integral de la “buena nueva”. El amor ineficaz sería la fe pasiva, eclesial; sería el amor sin contenido, sin prácticas concretas. Un amor condenado a convertirse en desamor para alimentar la mojigatería, la hipocresía, el moralismo y el doble discurso. El amor ineficaz resalta el carácter escatológico de la “buena nueva” (sólo se consuma “más allá”).

Camilo decía que el amor eficaz unía sacerdocio con sociología y política. Y si nos atenemos rigurosamente a la forma en que él vivió y ejerció estos oficios podemos decir que el amor eficaz unía teoría y práctica, reflexión y acción. En realidad Camilo desbarata falsas opciones: corazón y razón, sentimiento y pensamiento, entre otras.

Para Camilo el amor eficaz era, básicamente, praxis. El sacerdocio se correspondía al amor y la eficacia a la ciencia, a la sociología y a la política y, por qué no, al marxismo que Camilo no desestimaba. Porque era plenamente consciente de que, para garantizar la eficacia del amor, había que conocer a fondo las estructuras productoras y reproductoras del odio, las estructuras generadoras de miseria, dominación, explotación y alienación. Por lo tanto, no cabía desechar ninguna tradición crítica con sus correspondientes bagajes de categorías, métodos, instrumentos de análisis, valores y objetivos, etcétera. Camilo consideraba que lo que poseía verdad, autenticidad y rigor científico jamás podía contradecir la fe cristiana. En este sentido, el amor eficaz constituía para Camilo la encrucijada en la que

coincidían cristianismo y marxismo y, desde nuestro punto de vista, el grado de herejía más alto alcanzado por uno y otro. El concepto de amor eficaz refuta el planteo reaccionario (y eclesial, y contrainsurgente) que considera que el marxismo fue y es un pensamiento productor de “nihilismo” y que expresa el peor costado de la modernidad y de Occidente.

La cuestión de la eficacia del amor remite al problema de las vías al amor. ¿Cómo se realiza el amor? Claramente, para Camilo no se realiza por la vía de lo que Iglesia consideraba prácticas caritativas: la beneficencia, o alguna forma de asistencialismo o paternalismo, sino por la revolución. La “caridad eficaz” para Camilo consistía en la fraternidad efectiva, un medio para realizar la justicia y la igualdad.

Su concepción de la caridad parte de lo que establece Pablo de Tarso, primero en la Cartas a los Romanos: “amor sin hipocresía” (Rom. 11,9), o “amor fraternal; adelantándonos a estimarnos mutuamente”. (Rom. 11,10); y luego en la Primera Carta a los Corintios: amor hacia los y las demás inspirado por Dios, la voluntad de “ser” a través de la caridad que es amor (Cor.: 13). La caridad en un sentido muy similar al que le asignaba quien fuera el responsable de la primera traducción completa de la Biblia al castellano, nos referimos al católico jerónimo español convertido al protestantismo, Casiodoro de Reina (1520-1594) quien directamente utiliza el término amor en vez de caridad.

VII

Para Camilo una revolución constituye un proceso de la realización efectiva del amor al prójimo. Pero no podía ser jamás una realización “desde arriba”, concretada por una vanguardia o una élite. El amor eficaz se construye colectivamente y “desde abajo”. Consideraba que los “mandones” eran siempre obtusos y monótonos y proponía una despersonalización del mando reflejada en su idea del anticaudillo, en su apelación a los procedimientos impersonales y en su insistencia en la técnica como reemplazo del caudillismo.

El recurso a la técnica es un rasgo distintivo del pensamiento de Camilo, pues la técnica aparece relacionada con la planificación. En este punto, más que un resabio tecnocrático o desarrollista, deberíamos ver: a) una compenetración entre ciencia y ética; b) el reconocimiento de la necesidad de consolidar un orden que, desde lo material y lo administrativo, se perfilase como una alternativa superadora al capitalismo; y c) una inmensa desconfianza en los aspectos sentimentales como basamento de la organización popular.

Puede parecer extraño en un sacerdote cristiano profético y mesiánico, pero Camilo consideraba que la denuncia de la opresión y la injusticia era más potente (y eficaz) si, además de la indignación ética, le sumaba análisis minucioso y documentación; asimismo estimaba que el anuncio de un Evangelio de Liberación debía acompañarse de organización popular y de un proyecto revolucionario, y que estos últimos, a su vez, requerían métodos inteligentes y objetivos racionales y técnicos. Por supuesto, reconocía la importancia de los aspectos sentimentales, pero los daba por sentados en los procesos revolucionarios auténticos, sobre todo en el contexto de Nuestra América. Lejos de Camilo cualquier economía de componentes afectivos. Podría decirse que para Camilo no había lugar para la “inspiración divina”, sin la mediación de la razón, la organización y la deliberación colectiva.

Ahora bien, Camilo no fue un antivanguardista. Todo lo contrario. Él propuso una de las tantas reformulaciones de la idea de la vanguardia. Primero la pensó en plural (muchas vanguardias), luego las aceptó pero a condición de que constituyan una generación auténtica del movimiento popular. Para Camilo el “grupo de presión”, estaba constituido por los y las de abajo organizados para ejercer presión, no debería confundirse con una élite.

Luego, para Camilo la existencia de unas vanguardias se justificaba porque existía una relación calificada entre clases dominantes y clases dominadas, porque la democracia era formal y abstracta. Porque existían desigualdades sociales y falta de desarrollo de la conciencia social. (Pocas cosas han cambiado en estos aspectos). Entonces, las vanguardias tenían una enorme responsabilidad. Su función principal era generar las condiciones para que actúe la voluntad organizada del pueblo presentándose como servicio y no como mando, y la ejemplaridad (la “acción testimonial”) como un requisito indispensable para aspirar a tal condición. Finalmente, Camilo consideraba que las vanguardias debían constituirse en “movimiento de enseñanza”, desarrollar una pedagogía popular y, como condición para lograr estas metas, estar dispuestas a ser educadas por el pueblo. De este modo, las vanguardias hacen a la eficacia. No es casual que buena parte de los y las camilistas de hoy integren los diversos frentes que componen la vanguardia antiimperialista y anticapitalistas a nivel mundial.

VIII

El amor eficaz también es la expresión de la vocación de poder de Camilo y de toda una generación. Recordemos, el amor eficaz es el amor con poder. Para realizar el amor hace falta poder: para desestructurar a las clases

dominantes, para despojarlas de sus privilegios, para enfrentarlas en los terrenos que ellas mismas imponen, para que la clase popular pueda hacer y ser. Y para eso era fundamental que esta se unifique.

Lo que Camilo y la generación revolucionaria de los 60/70 tenían bien en claro era que el horizonte era la realización del amor y que el poder estaba subordinado al mismo. Su concepción del poder era instrumental y la política estaba lejos de ser considerada un nivel autosuficiente dado que sus objetivos eran extra-políticos. Por eso concibieron una gran política, una política alta, que no se subordinaba a ninguna ley o razón material o jurídica. Algo bien diferente a la gestión de lo que es y lo que está, opuesto al oficio mimético de quienes aspiran a alguna forma de continuación de la historia (pero con ellos y ellas “dirigiéndola”). Opuesto al fetichismo del poder y a los modos y simulacros de la política pro-sistémica. En este aspecto, en forma conciente o espontánea, Camilo y las generación del 60/70 recuperaban algunos aspectos centrales de una propuesta política de cuño marxista pero alejada de las versiones más blindadas y politicistas del marxismo-leninismo.

Esa vocación de poder se manifestó en Camilo en varios aspectos, primero en su posición y su vocación antisectaria. En el marco de la historia de los movimientos políticos populares de Nuestra América no concebidos como frentes de colaboración de clases, la propuesta del Frente Unido (FU) constituye un modelo bien definido de antisectarismo y un intento valiosísimo de construcción de una cultura política unitaria de los y las de abajo. Camilo nunca perdió de vista que la confrontación principal se daba entre fuerzas sociales. Sus saberes teóricos y la experiencia práctica le hacían ver, por un lado los automatismos y rutinas sistémicas que producían y reproducían la unidad en las clases dominantes y por el otro las enormes dificultades de producir y reproducir la unidad en las clases subalternas y oprimidas. Por lo tanto, para la clase popular, la unidad en la diversidad era indispensable. Por eso el FU no persiguió la homogenización de sus componentes y se opuso a la hegemonía de cualquiera de sus partes integrantes.

Su propuesta colocaba los aspectos ideológicos en segundo plano en aras de una unidad política revolucionaria capaz de armonizar las distintas formas de lucha y las distintas reivindicaciones de la clase popular. Subordina, de alguna manera, la construcción de los instrumentos específicamente políticos (y centralizados) al desarrollo material, organizativo e identitario de la fuerza social. Esta puede verse como una modalidad típica de una construcción hegemónica, de la conformación de un bloque histórico que obtenga algún grado de consistencia histórica y que pueda contrarrestar las tendencias a la disgregación de las clases subalternas y

oprimidas. Recordemos que una de las características más salientes del poder oligárquico-burgués (en Colombia, y en buena parte del mundo) es su permanencia histórica como frente de los explotadores.

Claro está, Camilo no se refería a cuestiones ideológicas generales y de fondo, a las cosmovisiones contrapuestas al sistemas de dominación, al imperialismo y al capitalismo, se refería a los “detalles ideológicos” en los que se fundan las posiciones ideologicistas, las posiciones que consideran que la política revolucionaria se corresponde más al rigor de las definiciones ideológicas que a la praxis resistente y/o transformadora desarrollada por los y las de abajo y que por eso se convierten es especialistas en descubrir desviaciones que, para peor, ya están tipificadas. En estos últimos casos las ideas, más que inspiradoras de acciones, proyectos e identidades colectivas, se convierten en la justificación de sectas que no hacen más que reforzar la dispersión de los y las de abajo que el capitalismo produce y reproduce. El FU abogaba por una amplitud táctica cimentada en una síntesis estratégica.

IX

La vocación de poder de Camilo, también se expresó en otros planos, por ejemplo: en la certeza de que, para obtener el poder, para construir poder popular propio y para desbaratar el poder oligárquico-burgués, era necesario contar con un plan estratégico, de dimensiones múltiples.

Camilo cuestiona la escisión sujeto-objeto. Y lo hace en el único terreno que sirve: el de la praxis. Luego, si cuestiona la escisión misma, no tiene sentido hablar de una “inversión” en esa relación. Tanto en su “teología” como en su “política”, Camilo no separa a Dios del pueblo y al pueblo de Dios. No se plantea la escisión entre un sujeto creador y un objeto creado. Por lo tanto, no es Dios, en soledad y “desde las alturas”, el que reconduce la historia al logos. Camilo y la Teología de la Liberación no plantean precisamente la secularización de los componentes emancipatorios del cristianismo que enfatizan, ni lo que Giambattista Vico denominó “heterogénesis de fines”; por el contrario, le reconocen una función a “la providencia”, pero el punto es que la consideran en su faz inmanente a la historia humana. Su propuesta apunta a una dialéctica entre inmanencia y la trascendencia que ha perturbado y perturba al poder eclesial.

Entonces, el amor eficaz es la santa rabia (con base científica). Es salirse del terreno cómodo de las superestructuras, de la ideología (en su peor acepción) para centrarse en los móviles reales. Es el mejor antídoto contra las soluciones puramente “espirituales”. Es el amor traducido a las

estructuras temporales, con el fin de cambiarlas radicalmente y erigir, desde abajo, otras nuevas que estén unidas al deseo y a la sed de creación.

El amor eficaz es recuperar la poesía de San Agustín y desechar el “agustinismo político”. Para Camilo, a diferencia de la Iglesia y de la izquierda dogmática, los hombres y las mujeres pueden ser libres fuera de la Iglesia y del partido, sin paternalismos, sin el predominio de los aspectos doctrinales, lejos del contenido no-ético de la palabra que empobrece los mensajes evangélicos o políticos. Camilo no coincidía ni con lo que planteaba San Cipriano en el siglo III: “Extra Ecclesiam nulla salus” [Fuera de la Iglesia no hay salvación], ni con las versiones más dogmáticas del marxismo leninismo: “fuera del partido proletario no hay política revolucionaria”.

De este modo, el amor eficaz también remite a la unidad de los y las de abajo, a las formas de gobierno que fomentan las relaciones solidarias, a la ampliación del espacio público; formas que generan vínculos que religan a los seres humanos, en fin, formas de religión concreta.

X

La fórmula del amor eficaz puede traducirse como poder popular. Así como lo popular se asocia al amor (al prójimo), a la necesidad de ser con los otros y las otras; la eficacia está relacionada con el poder. El poder popular es un poder social. Es un poder distribuido en la sociedad civil popular, fundado en instancias de control territorial, autonomía material e ideológica del pueblo, en fin: basado en tejidos asociativos alternativos. Para Camilo este poder social era el fundamento del poder político del pueblo.

Camilo no confunde la “administración popular”, con el poder popular. El poder popular tiene lugar cuando las mayorías inciden en el funcionamiento de las estructuras y las superestructuras de la sociedad. O sea: en el funcionamiento de la economía, la educación, la salud, los medios de comunicación, etcétera.

De esta manera, el amor eficaz opera como fundamento del comunismo de Camilo, con su concepción de la comunidad que no es no es ni organicista ni paternalista. La comunidad es comunidad de emancipación en un sentido integral, y remite a una identidad de intereses frente a las clases dominantes y a un conjunto de actividades, prácticas, vínculos y organizaciones que se sustentan en lógicas no estatales y no mercantiles (aunque tengan vínculos y relaciones con ellas, lo importante es que estas lógicas no sean las dominantes). La comunidad es un horizonte de identificación, núcleo de resistencia y espacio de anticipación de la sociedad futura. Una utopía concreta (y pluralista) que vive los valores del futuro de emancipación en el presente de sus construcciones y resistencias. “Comunidad” y

“bases”, son dos ideas-fuerza muy importantes en Camilo, por eso podemos decir que él, también, fue un precursor de las comunidades eclesiales de base que se esparcieron por toda Nuestra América poco después de su caída en Patio Cemento, el 15 de febrero de 1965.

En relación directa con el communalismo cabe considerar la concepción camilista de una economía popular basada en la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por parte de los individuos asociados, en la abolición de la propiedad privada, en la des-alienación del pueblo, en la autogestión y en autogobierno de los y las de abajo, en la organización comunitaria como germen del poder popular.

Así, el communalismo de Camilo se erige en una alternativa a las concepciones más estrechas de la democracia: liberales, delegativas, suplantativas, procedimentales, superficiales y retóricas, al tiempo que promueve sus posibilidades más radicales y afines al amor eficaz: la democracia ampliada, de masas, democracia directa; junto a las diversas variantes del autogobierno popular.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Fals Borda, O. (2008a). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá, Colombia: FICA-CEPA.
- (2008b). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana. Investigación acción-participativa*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana.
- Fundación Colectivo Frente Unido (Coord.) (2014). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo (Aportes para el debate)*. Bogotá, Colombia: Periferia Fondo Editorial-Desde Abajo.
- Guevara, E. (1995). *Obras completas* (Tomos 1, 2 y 3). Buenos Aires, Argentina: Legasa.
- Korol, C.; Peña, K.; y Herrera, N. (Comps.) (2010). *Camilo Torres. El amor eficaz*, Buenos Aires, Argentina: América Libre.
- López Guzmán, L. y Herrera Farfán, N. (Comps.) (2016). *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológico) política*. Buenos Aires, Argentina: El Colectivo-Nuestra América.
- Medina Gallego, C. (2017). *Camilo Torres Restrepo. La sonrisa de la esperanza*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Torres Restrepo, C. (2016). *Obras escogidas*. (Tomos I y IV). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Torres Restrepo, C. (Director) (1965). *Semanario Frente Unido*. Trece números, de agosto 26 a diciembre 18 de 1965, [Edición facsimilar]. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

NOTAS

- 1 Los aportes, en varios órdenes, de Nicolás Armando Herrera Farfán y Pablo Solana resultaron fundamentales en la elaboración de este trabajo.
- 2 Esta Encíclica constituía de algún modo una justificación eclesial e institucional de la opción última de Camilo. Reconocía explícitamente que la violencia podía ser una alternativa en determinadas circunstancias históricas, concretamente en: “el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país”.
- 3 Guevara, Ernesto: “El socialismo y el hombre en Cuba”. (Guevara, 1995, T. 2: 29-30) [Publicada por primera vez en el Semanario *Marcha*, Nº 1246, Montevideo, 12 de marzo de 1965].
- 4 Referidas al tiempo presente.
- 5 Torres Restrepo, Camilo: “Mensaje a los cristianos”. En: Periódico *Frente Unido*, Nº 1, Bogotá, 26 de agosto de 1965, p. 3.
- 6 Quimbayo Cabrera, U. “Camilo Torres Restrepo”: Camino abierto hacia el futuro”. (Cf. Korol et. al., 2010).



TRAZOS ACERCA DE LA CUESTIÓN URBANA EN CAMILO TORRES RESTREPO

Luis Carlos Vargas Rodríguez

“Comprendí que en Colombia no se podía realizar ese amor simplemente por la beneficencia sino que urgía un cambio de estructuras políticas, económicas y sociales que exigían una revolución a la cual dicho amor estaba íntimamente ligado”

Camilo Torres Restrepo

INTRODUCCIÓN

Han pasado 60 años desde la investigación realizada por el sacerdote y sociólogo Camilo Torres Restrepo (1929-1966) en 1958 acerca de la pobreza en Bogotá, denominada *“El nivel de vida en Bogotá. Ensayo de metodología estadística”*. Este documento constituye el inicio de los estudios sociológicos sobre la cuestión urbana en Colombia, un abordaje cuantitativo, propio de la sociología de aquel tiempo, que centra su mirada en los sectores populares empobrecidos por los procesos de migración del campo a la ciudad condicionados por la violencia y la industrialización en el país.

En el transcurso de este tiempo hasta la actualidad, Colombia se ha constituido en un país con una población predominantemente urbana. La urbanización acelerada que se configura desde finales de la década de 1950 asociada al modelo de desarrollo, alarma, considerando las altas desigualdades en estas aglomeraciones. Camilo Torres lo advertía como un fenómeno lleno de traumatismos ante las implicaciones de un proceso de “modernización” en estructuras socio-económicas dependientes.

En estos 60 años, las desigualdades se han profundizado, la violencia se sigue ejerciendo por las clases dirigentes (grupo minoritario) en contra de la clase popular: “los de abajo” (grupo mayoritario) en una aterradora especialización de la explotación, del despojo y una manutención permanente de márgenes y límites establecidos en decisiones que impliquen, siquiera, reformas que mejoren las condiciones de vida de las poblaciones. Situando al miedo y la desesperanza como el sentido que sostiene la existencia humana, instituyendo el estado de cosas como el “deber ser” del derecho para el pueblo.

Ante esto, mirar a Camilo Torres Restrepo constituye una exigencia que nos interpela acerca de los encuentros que deben realizarse en relación al país que atravesamos cotidianamente. Sus sentidos, visiones y acciones, manifiestan distintas dimensiones que impiden reducirlo a un senti-pensamiento acabado; por el contrario, exigen leer crítica e integralmente las disputas en las cuales se nos refleja.

En ese sentido, el presente artículo busca aproximarse a los fundamentos de la obra de Camilo Torres a partir del contexto y el momento histórico que habitó, en relación con aquellas categorías relacionadas a la cuestión urbana; un campo que creemos debe ser estudiado como línea de disputa en los sentidos y las dinámicas de reinención de las ciudades como hoy las conocemos de acuerdo a los intereses populares.

En consecuencia, las preguntas que guían este documento se centran en: ¿Cuáles son los fundamentos y los tránsitos en el pensamiento de Camilo Torres acerca de la cuestión urbana?, ¿cómo define el proceso de urbanización, su relación con el desarrollo y la organización de una reforma estructural en las ciudades? Y por último, ¿en qué nos interpela Camilo Torres en la acción en lo urbano para con las propuestas organizativas y de lucha en la base en las ciudades actuales?

LOS PASOS

El problema de la cuestión urbana en Camilo Torres es una inquietud que lo acompaña por una década aproximadamente (1956 a 1965), tiempo en que refleja desde su praxis un pensamiento dinámico, sistemático y reflexivo. Su atención sobre el tema se inicia en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), donde organiza desde 1956 su memoria final de la licenciatura en Ciencias políticas y Sociales titulada: “Aproximación estadística de la realidad socio-económica de la ciudad de Bogotá”. Esta memoria se mantuvo inédita hasta 1987, cuando el Centro de Estudios de la Realidad Colombiana (CEREC) decidió editarla.

En el prólogo de esta edición, Gonzalo Cataño advierte al lector de los límites del estudio que Camilo Torres realiza, y del cual era consciente, a causa de ser una aproximación estadística en donde se habían usado métodos indirectos y, en consecuencia, “estimaba que la Memoria debería considerarse más como una *fuente de hipótesis* que como un aporte sustancial al problema de la ciudad. [Sin embargo] *De ella podría derivarse numerosos interrogantes para ser contestados posteriormente por la investigación directa*”. (Torres, 1987: 13, bastardillas nuestras)

Esta “fuente de hipótesis”, se fue transformando en los años siguientes, como se evidencia en los siguientes textos: (a) la “Proletarización de Bogotá”,

revisión del capítulo IV de su Memoria (“El nivel de vida en Bogotá; ensayo de metodología estadística”) presentado como ponencia para un congreso de sociología en Caracas en 1961; (b) las breves notas de 1962 “Investigación sobre la asimilación de la familia inmigrante a la ciudad” como anteproyecto para optar por el doctorado y la ponencia “Urbanización y Reforma Urbana”, presentada el mismo año en el Seminario Nacional de los Equipos Universitarios de Colombia, Asuntos Económicos y Sociales realizado en Medellín; (c) los objetivos de la plataforma del Frente Unido del Pueblo, escrita en 1965, donde la reforma urbana es expuesta como un aspecto programático con la cual se articulan las luchas de unidad y organización de la clase popular como *resultado de varios años de experiencias y de reflexión*.

La profundidad en la formulación de sus ideas fue posible gracias a los escenarios en donde confluyó, permitiéndole un diálogo entre acción, reflexión y sistematización. En ese sentido pueden ser resaltados sus desarrollos teóricos acerca de lo urbano en relación a los momentos de vida que iba trazando.

Para comenzar, su Memoria universitaria (1956-1957) es producto de la época en la Universidad Católica de Lovaina en que “predominaban tres grandes corrientes: tomista, neo-tomista y existencialismo. Este pluralismo se reflejaba en las Ciencias Sociales y en la libertad académica en general” (Umaña, 2003: 36) enfatizando en los estudios basados en teorías económicas. De esta manera, Camilo Torres se acercó a las técnicas de investigación científica bajo los desarrollos sociológicos influenciados principalmente por la corriente positivista. No obstante, su gran influencia radicaba en el estudio de la realidad a través de la combinación entre ciencia y acción:

En Lovaina se bebía en la fuente, se comparaba lo que se escribía en pro y en contra sobre temas de la actualidad, y había que salir a hacer investigación sobre diferentes aspectos de la realidad. La sociología que se enseñaba entonces (...) no era tan desarrollada como en los Estados Unidos, pero Bélgica constituía un verdadero laboratorio social de gran interés por las múltiples obras de acción social que llevaban a cabo. (Umaña, 2003, p.37)

Así mismo, la orientación de la universidad en relación a los procesos de formación con las experiencias y debates hacia el tercer mundo, le permitía confluir en un ambiente diverso con estudiantes de otros países caracterizados por historias atravesadas por el colonialismo y la dependencia.

Los estudios de Althusser, de Lévy Strauss, el existencialismo de Jean Paul Sartre se integraban a la formación disciplinaria de Camilo Torres. El diálogo entre cristianismo y marxismo en su contacto con la escuela de Emmanuel Mounier, la filosofía social de Husserl y la lectura del joven

Marx, como de Lenin y Engels, apuntaron a mirar las realidades bajo el compromiso de los marginados y especialmente a cuestionar las situaciones que afrontaban las poblaciones en los países de donde provenían.

De manera paralela a sus estudios, Camilo Torres sostuvo relaciones con diferentes escenarios que lo acercaban a las condiciones de vida de los obreros y los inmigrantes empobrecidos, no agotando sus inquietudes en las formulaciones teóricas sino confrontando éstas con las realidades. Podemos resaltar su encuentro con la juventud obrera católica (JOC), cuya metodología inductiva del “ver, juzgar y actuar” influyeron “para partir de la observación de la realidad, tratar de entenderla a través del análisis y después formarse un juicio, comprometerse en la acción transformadora”. (Umaña, 2003: 39) También se encontró con el sufrimiento de los trabajadores en las minas de carbón de Lieja; el contacto con organizaciones sociales cristianas y las experiencias de trabajo social; en vacaciones en Francia con los sacerdotes obreros y en particular, en París en su relación con grupos universitarios que apoyaban la revolución argelina; al igual que en Madrid en donde los estudiantes desarrollaban un acción comprometida en los barrios pobres.

Hacia finales de 1958 Camilo viajó a Minneapolis (EUA) a tomar cursos especializados en campos relacionados con la sociología urbana y la sociología del trabajo por un período no mayor a tres meses. Su estancia en la Universidad de Minnesota estaba signada por la teoría sociológica estructural-funcionalista.

A comienzos de 1959 regresó a Colombia participando de la fundación del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, junto a Orlando Fals Borda, en donde también integraría el Movimiento Universitario de Promoción Comunal (MUNIPROC), desde el cual:

Aspira(ban) a aprender de las clases populares, del origen de su miseria, de su conformismo, de su eventual rebeldía y de su enorme potencialidad humana para transformar las estructuras. El aporte (de MUNIPROC) de su técnica y de su ciencia (...) (Logrando ser) el catalizador de un movimiento de masas (...) que tienen la conciencia de que no ellos sino el pueblo realizará la transformación auténtica que el país necesita. (Torres, en Herrera y López, 2016: 133)

Ese año es miembro del Comité de promoción de Acción Comunal, desarrollando su trabajo en el barrio Tunjuelito al sur de Bogotá.

Para 1961 en la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia desarrolló las cátedras de sociología urbana y metodología del trabajo. En el mes de abril, plantea sus ideas respecto de la “proletarización”

de Bogotá en el congreso latinoamericano de sociología realizado en Caracas (Venezuela).

En 1962, se vinculó con la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) y con el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA); también impulsó la campaña educativa universitaria de alfabetización de adultos en diez Barrios de Bogotá; y, a fin de año, presentó la ponencia “Urbanización y reforma urbana” integrando los criterios respecto a una producción y transformación racional de la ciudad vinculada al desarrollo y la reforma agraria.

Finalmente, a partir de sus diversas experiencias, en marzo de 1965 presentó la formulación original (y en borrador) de una “Plataforma para un movimiento de unidad popular” ante las juventudes conservadoras de Medellín (Antioquia). Esta propuesta fue alimentada por diversos grupos políticos y de oposición y en agosto del mismo año se difundió bajo el nombre “Plataforma del Frente Unido de Colombia”. En ambas, se situaban las tareas y los objetivos que deberían alcanzarse a partir de la organización de la clase popular y la toma del poder por parte de esta, teniendo en cuenta la reforma urbana como transformación estructural necesaria de las luchas libradas desde el pueblo.

Como veremos a continuación, el pensamiento de Camilo Torres respecto a lo urbano, es un pensamiento vivo y complejo que integra diversas temáticas (pobreza, subdesarrollo, violencia, colonialismo científico, migración, familia, etc.) como una línea coherente con las búsquedas de una ciencia propia, que genere conocimiento desde las enseñanzas del pueblo y que ayude a la transformación de las estructuras sociales y la liberación integral del ser humano. Su pensamiento es el resultado de una praxis revolucionaria que sintetizó la ética cristiana y el humanismo marxista desde el conocimiento de la realidad colombiana y latinoamericana. Traducido en sus palabras, “comprendí que en Colombia no se podía realizar ese amor (eficaz) simplemente por la beneficencia, sino que urgía un cambio de estructuras políticas, económicas y sociales que exigían una revolución a la cual dicho amor estaba íntimamente ligado”. (Torres, 1986: 407)

SU PENSAMIENTO

A finales de los años sesenta del siglo XX, Colombia atravesaba por cambios en sus estructuras urbanas y socio-espaciales, el desarrollo capitalista subordinaba la organización territorial y las estructuras según las condiciones de dominación y por tanto de inserción del país en la economía mundial. El intenso cambio en la distribución socio-territorial, definido por la penetración del capitalismo en el campo a nivel latinoamericano a

partir de procesos de expropiación, generaba una descomposición de las formas agrarias existentes y una destrucción de las prácticas comunales que organizaban la vida campesina.

Se constituía en un proceso acelerado de transformación demográfico con predominancia de lo urbano sobre lo rural, en un escenario, de aumento de la pobreza, de intensificación del fenómeno de la Violencia y de intentos de industrialización.

Para Camilo Torres, este fenómeno de crecimiento de las poblaciones en las ciudades altera los escenarios que aparentemente se mantenían inamovibles desde la colonia, transitando hacia un estudio más cercano de la realidad desde el marxismo, de la búsqueda de una sociología propia latinoamericana y una ruptura de la dependencia colonial argumentando:

La falta de un proceso de gestación, es una de las características del cambio socio-económico en América Latina. Subsidiarios, en nuestra cultura e instituciones, del mundo europeo, los latinoamericanos hemos recibido más que descubierto, los nuevos sistemas económicos, sociales y políticos. Esa recepción ha sido hecha en general, de manera totalmente indiscriminada, sin respetar la cultura existente, sin proceso de asimilación. (Torres, 1987: 23)

Estos cambios en los países latinoamericanos, son producto del desarrollo de un capitalismo dependiente que, en su consideración, configura “traumatismos” indiscriminados para sus sociedades, recrudeciendo las situaciones de conflictividad social que modifican los valores comunitarios a partir de la propiedad privada como eje de fabricación de estatus y por ende de acceso a derechos. En consecuencia, esta situación sólo puede enfrentarse y transformarse desde un cambio en *el sistema de valores y la creación de otras instituciones* de manera estructural, por lo que resulta

esencial la toma del poder por la clase popular ya que a partir de ella vienen las realizaciones revolucionarias que deben ser preferencialmente sobre la propiedad de la tierra, la reforma urbana, planificación integral de la economía (...) así como otras reformas que sean indicadas por la técnica para favorecer las mayorías y no las minorías. (Torres, en Herrera y López, 2016: 78)

En este terreno de cambios inducidos, la dependencia y la industrialización incipiente se relacionan directamente en el proceso de urbanización; el crecimiento urbano consolidado por la expansión industrial en Camilo Torres deriva en un aumento de la *proletarización*, significando para él: “El proceso en el cual un gran número de asalariados pierden todo otro medio de subsistencia distinto de su propia fuerza de trabajo”. (Torres, 1987: 24)

Esta lectura en Camilo Torres está relacionada con los planteamientos de Marx en el Capítulo XXIV de *El Capital* sobre la llamada acumulación originaria, en donde se expone, que esta acumulación es el proceso histórico de la división del productor y sus medios de producción a través de la expropiación de la tierra, expropiación que se desarrolla desde la violencia, a través de métodos que “conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre” (Marx, 2004: 918), “libertad” que como encontramos en Marx al igual que en Camilo Torres, supuso el sometimiento a bajo niveles de vida de la clase obrera.

Ahora bien, los elementos teóricos centrales del significado de urbanización en Camilo no escapan del estructural-funcionalismo característico de aquella época en la escuela de Chicago. Esta definición es construida en la integración, por un lado de los estudios de Louis Wirth, sociólogo urbano, quien define la urbanización en los criterios de “tamaño” como criterio demográfico, “densidad” según la condición del área de concentración y “heterogeneidad” determinada por la diversificación en las funciones que se desarrollan en la sociedad. Así mismo se integra en esta definición, la idea de sociedad “folk” relacionada al campo y al concepto de comunidad de Tonnies basada en el tradicionalismo, diferenciada de “el urbano” como lo no rural equiparado al término de *la sociedad*, en una relación no ideal sino de escalas utilizada por Robert Redfield también integrante de la escuela de Chicago. En efecto, la urbanización es definida por Camilo Torres como:

Un proceso por el cual se concentran masas de población, con una gran división de la actividad humana; una predominancia de las actividades terciarias y secundarias sobre las primarias; una proporción mayor de grupos secundarios que se reparten los gastos comunes de los servicios. (Torres, 1987: 174)

No obstante, en Camilo Torres puede comprenderse que este modelo de interpretación de la escuela de Chicago era limitado, descubriendo pronta e insípidamente que las categorías no eran suficientes para la interpretación de la realidad colombiana a causa, de que en sus análisis de los factores económicos, políticos y sociales, entiende las desigualdades y la pobreza como elementos del modelo de desarrollo dependiente, que repercuten en las relaciones de urbanización e industrialización, las contradicciones capital-trabajo y las fracturas en las subjetividades de las personas.

Consideramos que este giro obedece a una revisión conceptual más ligada al marxismo. Aquí se advierte de nuevo una influencia de la herencia de sus estudios sobre Marx y Engels (v.g. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*), además de las búsquedas de una ciencia que respondiera a las

realidades propias en una coyuntura de crisis urbanas en los países industriales en la década de 1960.

Es en la explicación de los elementos de la migración rural a las ciudades como un régimen basado en la expropiación de las tierras a sus comunidades, en donde distingue entre factores de expulsión y atracción del campo a la ciudad.

Los factores de atracción, se articulan a lo que él denomina “espejismo urbano” y que podemos equiparar con el sentido moderno de lo que representa las ciudades para las sociedades, específicamente la ciudad capitalista, como lugar de realización del ser humano, el lugar de “civilización” en contraposición al campo. Ante esto anota:

En pocos kilómetros a la redonda podemos encontrar elementos de una cultura precolombina y elementos de la civilización más avanzada de nuestra época. (Pero advierte continuo a esto) En cuanto a los medios de comunicación, la diferencia no es tan grande. Más fácil que elevar la vida en el campo, que poner en él servicios de toda índole, es el establecer radio, telégrafo, televisión, cine y servicio de prensa en las áreas rurales. Por lo tanto, la inmigración a la ciudad se produce más fácilmente, ya que no solo el contraste con ella es mayor, sino que es más fácil que los habitantes rurales lo conozcan. (Torres, 1987: 26)

Este “espejismo urbano”, que se crea intencionalmente, puede traducirse en una relación al concepto de ciudad ideal sostenido desde la idealización burguesa como:

Un lugar doblemente “sagrado” pues en ella la comunidad se instituye y se constituye a sí misma en relación con lo Otro y allí rige plenamente esa otra entidad sobrenatural de la época moderna que es la mercancía, es decir que es el lugar donde acontece el milagro de la sociabilización de los individuos y de los propietarios privados que en principio están separados los unos de los otros. (Echeverría, 2013: 80)

Así, lo urbano se constituye en un escenario de atracción para el campo relacionado con la búsqueda de seguridad social, con servicios y oportunidades más diversas, independiente a la posesión de la propiedad, en un plano de decisión más libre para asociarse sin coacciones “tradicionales” y con una posible injerencia política en la centralización administrativa.

No obstante, este factor de alta migración y crecimiento urbano, se constituye de anomalías estructurales que responden a factores de expulsión. Camilo Torres identifica factores directos que condicionan las formas de vida de los campesinos vinculadas a la propiedad y los ingresos como fenómenos relacionados en el abandono del campo, por la existencia de bajos niveles de vida, una carencia en el acceso de servicios y la centralización

política vinculando el factor de la violencia como mecanismo de desposesión. Para Camilo la urbanización acelerada es una muestra de un régimen de propiedad que expropia al campesinado. A este respecto en el primer congreso nacional de sociología realizado en Bogotá en 1963, en el trabajo titulado “La violencia y los cambios socioculturales en las áreas rurales colombianas”, concluye:

Basados en el análisis anterior, podemos decir que la violencia ha constituido para Colombia el cambio sociocultural más importante en las áreas campesinas desde la conquista efectuada por los españoles. Por conducto de ellas, las comunidades rurales se han integrado dentro de un proceso de urbanización en el sentido sociológico, con todos los elementos que éste implica: la división del trabajo, especialización, contacto sociocultural. Socialización, mentalidad de cambio, despertar de expectativas sociales y utilización de métodos de acción para realizar una movilidad social por canales no previstos por las estructuras vigentes. La violencia además ha establecido los sistemas necesarios para la estructuración de una subcultura rural, de una clase campesina y de un grupo de presión constituidos por esta misma clase de carácter revolucionario. Sin embargo, la violencia ha operado todos estos cambios por canales patológicos y sin ninguna armonía respecto del proceso de desarrollo económico del país. (Torres, 1986: 268)

En esta relación entre violencia, industrialización y nuevos pobladores urbanos, Camilo Torres identifica que la industria latinoamericana “siempre ha estado en déficit de mano obrera calificada. La inmigración rural entrar a engrosar las filas de los obreros no calificados, cuya superabundancia produce la desocupación”. (Torres, 1987: 27) En ese sentido las economías sostenidas por sectores terciarios y en menor proporción por el sector secundario, como lo explica respecto a la ciudad de Bogotá en su *memoria de 1958*, no pueden absorber la mano de obra disponible. En su análisis concluye que hay una estructura socio-económica defectuosa, en donde: hay un bajo nivel de vida de la clase obrera; las condiciones de vulnerabilidad recaen en esta clase; y existe una diferencia muy marcada en los niveles de vida entre la clase obrera y la media.

En efecto, para Camilo Torres sin el conocimiento de las condiciones concretas de nuestras realidades sociales, no es posible un proceso de “urbanización racional” entendida en la ejecución de reformas estructurales, con un autoconsumo con demanda efectiva de la producción desde el sector urbano, con un proceso de inversión y tecnificación, tanto en lo rural como en lo urbano, con procesos de reforma agraria e industrialización reales vinculadas al desarrollo que transforme los círculos viciosos que caracterizan y producen el subdesarrollo:

Desarrollo es equivalente a democracia, no hay verdadero desarrollo cuando no hay verdadera democracia y viceversa, porque si el desarrollo es la popularización del poder y la popularización de los bienes de producción y de consumo, entonces tenemos que hay una equivalencia de los términos. (Torres, 1986: 282)

El impulso de este desarrollo integral se relaciona con un proceso de urbanización que puede modificar la estructura de los valores sociales definidos por criterios racionales y de tecnificación de la productividad; proceso que, en la industrialización del espacio urbano, configura una población consumidora de la producción del país y una clase media que fortalece los valores culturales y políticos incrementando los valores del desarrollo. Planteamiento que a través de la organización de una reforma urbana puede transformar determinantemente la estructura social.

La reforma urbana en Camilo Torres, aparece en las propuestas del *Frente Unido* en las dos versiones que de esta se conocen, diferenciadas en sus construcciones, los alcances, los objetivos de transformación y producción de lo urbano entre ellas. En marzo de 1965, dio a conocer su “Plataforma para un movimiento de unidad popular”, en donde integra, una relación estrecha con la reforma agraria, la vinculación con acceso a servicios, una política de acceso a vivienda y una modificación en el régimen de propiedad haciendo uso de la expropiación. Estos propósitos pueden rastrearse en su ensayo sobre “urbanización y reforma urbana” del año 1962, en donde señala que la reforma urbana, finalmente, “consiste en planificar la urbanización con bases técnicas, sociales y humanas; con una política de inversión”. En consecuencia debe existir un cuidado en torno a los criterios con que se sustenta una urbanización más racional ya que “no debemos considerarla como una reforma simplemente de vivienda”. (Torres, 1987: 186) Por tanto, la relación entre inversión, tecnificación y control a la especulación garantiza el desarrollo de una reforma urbana.

La segunda versión de la plataforma se presentó el 26 de agosto de 1965 en el “Semanario Frente Unido”, el periódico de su movimiento. En esta versión, su pensamiento no está integrado totalmente, pues se trata de un consenso con organizaciones y movimientos que confluyen en el Frente Unido, precedido de discusiones y negociaciones. En consecuencia, esta propuesta se centra en la vivienda, con una posición más moderada con respecto al régimen de propiedad; así, lo indican en los objetivos en el apartado II de “La Plataforma del Frente Unido de Colombia” referente a la reforma urbana:

- a) Todos los habitantes de casas en las ciudades y pueblos serán propietarios de la casa donde habitan. Las personas que no tengan sino la renta

de una casa como fuente de subsistencia podrán conservarla, aunque no vivan en ella, si prueban esta situación.

b) Toda habitación sin utilización suficiente a juicio del gobierno, tendrá multa para el propietario, la cual será invertida por el Estado en sus planes de vivienda. (Torres, en Herrera y López, 2016: 280)

En síntesis, el pensamiento urbano en Camilo Torres se vincula a la idea de desarrollo socio-económico. La propuesta de una reforma urbana se integra con la diversificación y la generación de industria, con una política educativa que capacite y tecnifique los obreros en las ciudades, centrada en la asimilación de los inmigrantes a los cambios de las prácticas sociales que hay en lo urbano y, por último, en una política legal sobre la posesión y la producción de la tierra en las ciudades con relación directa en el desarrollo de la reforma agraria como “etapa” de la urbanización.

PENSAR LA CIUDAD

Finalmente, después de estos 60 años de la investigación realizada por Camilo Torres, los contrastes en las ciudades se han ampliado derivando en una desintegración de la vida comunal y la vida vecinal a partir del vaciamiento de los vínculos sociales.

No hemos asistido a una reforma urbana equivalente a las ideas de “democracia” y “desarrollo” expuesta por Camilo Torres. Por el contrario, los cambios acelerados en las ciudades amenazan lo existente. Las ciudades no garantizan a sus pobladores el acceso a bienes y servicios, por el contrario, las transformaciones del espacio urbano se sostienen en una planificación perversa dinamizada desde las rentas urbanas y se erigen ideales de vida ajenos a las necesidades concretas, en donde lo aparentemente vital es diseñado a través del consumismo y la opulencia “con excitaciones cada vez mayores en una nada cada vez mayor” (Bloch, 2007: 61).

La especulación del suelo urbano en el negocio inmobiliario y las grandes constructoras limitan el acceso a la vivienda, generando condiciones habitacionales precarias; los procesos de renovación urbana y gentrificación desplazan a sus habitantes hacia zonas periféricas, zonas de pobreza que se configuran como resultado de la violencia, de la concentración de la tierra; territorios caracterizados por sistemas de transporte deficientes, con una alta demanda de empleo y un insuficiente oferta de equipamientos para el número elevado de pobladores.

En ese sentido, preguntarse por ¿la ciudad para quién?, interpela la lógica del uso y la apropiación del espacio urbano a partir de conflictos en los intereses y las visiones de ciudad que se tienen. ¿La ciudad para quién?, se relaciona con las demandas actuales en torno del Derecho a la ciudad, que

desde Camilo Torres nos permite ir al núcleo de la cuestión con el interro-gante “¿En dónde se busca la legitimidad del poder?” (Torres, en Herrera y López, 2016: 113).

Pregunta que nos lleva a la distinción entre poder formal y poder real, este último, en síntesis, entendido como escenario de unidad y organiza-ción de las mayorías y en consecuencia de decisión respecto a sus necesi-dades. Esta definición de Torres, hoy podríamos acercarla a aquella idea del derecho a la ciudad entendido como el derecho a “cambiar y reinventar la ciudad de acuerdo con nuestros deseos (...) un derecho más colectivo que individual, ya que la reinención de la ciudad depende inevitablemen-te del ejercicio de un poder colectivo sobre el proceso de urbanización”. (Harvey, 2013: 20)

En conclusión, al volver a Camilo Torres se encuentra una demanda cien-tífica, educativa y organizativa producto de su acción, pensamiento y com-promiso respecto a la eficacia del amor que puede enriquecer los sentidos de las disputas por la ciudad. Son elementos que exigen integrar en el que-hacer cotidiano, deteniéndose a estudiarlos para encontrar otros trazos no sólo de Camilo Torres, sino de las posibilidades de encontrar preguntas y acciones que movilicen las hoy existentes.

Quiero finalizar mi reflexión con tres consideraciones para tener en cuenta en torno al proceso de transformación de las ciudades:

- a) Debe constituirse en un proceso racional, planificado, la creación de conocimiento, el estudio de la realidad a partir de una ciencia propia, puede organizar y plantearnos una vida urbana distinta a partir de elementos “técnicos” pertinentes a nuestros contextos. “Creemos que fundamentalmente cada profesional en cualquier rama que fuere, debe conectar la ciencia con las realidades nacionales por medio de la inves-tigación”. (Torres, en Herrera y López, 2016: 266).
- b) Debe constituirse en un proceso educativo, vinculado a la participa-ción y el diálogo con las clases populares en donde se integran nue-vos saberes que surgen de las experiencias cotidianas en la calle, en el trabajo, en las casas, etc. Vinculando valores y prácticas distintas que enfrenten las instituidas.

Nadie puede ser verdaderamente revolucionario sino confía en los valores del pueblo (...) debemos aprender que cuando vamos a la base de nuestro pueblo es mucho más para aprender que para enseñar. (...) En él existen necesidades comunes, sufrimientos comunes, aspiraciones comunes. Por eso será, en última instancia, el pueblo el que nos enseñara cómo debemos realizar la unión. (Torres, en Herrera y López, 2016: 156).

- c) Debe constituirse en un proceso de unidad, que se concrete en la organización, la incidencia y presión como poder real desde abajo hacia arriba.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, E., (2007). *El principio de esperanza (i). Parte primera (informe Pequeños sueños diurnos*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Echeverría, B. (2013). Modelos elementales de la oposición campo ciudad, anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx. México, D.f: Editorial Itaca.
- Harvey, D., (2013). *Ciudades rebeldes, Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Herrera, Nicolás y López, Lorena (Comps.) (2016). Profeta de la liberación. Antología (teológica) política. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Nuestra América Editorial.
- Marx, K. (2004). *El capital*, tomo I, Vol.3. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Torres, C., (1987). *La proletarización de Bogotá*. Bogotá, Colombia: Fondo Editorial CEREC
- Torres, C., (1986). *Escritos escogidos, 1966 - 1986*, tomo I y II. Bogotá, Colombia: Cimarron Editores.
- Umaña, E., (2003). Camilo y el nuevo humanismo: Paz con justicia social, 2 ed. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, UNIBIBLOS

CAMILO TORRES RESTREPO: EDUCADOR POPULAR

Néstor Camilo Garzón Fonseca

INTRODUCCIÓN

Antes de dar inicio al texto es pertinente aclarar que para el momento histórico que vivió Camilo Torres Restrepo la educación popular está en sus inicios de formulación y se entiende como una educación al servicio de la liberación ya que cuestiona el carácter injusto de la sociedad como también los métodos tradicionales de educación.

Ahora bien, Camilo Torres ha sido visto como sacerdote, sociólogo, político e insurgente, pero poco se ha estudiado su faceta como educador a pesar de que en varios momentos desarrolló en ellas una novedosa dimensión pedagógica.

Con el presente texto quiero contribuir a mostrar cómo Camilo Torres Restrepo en diferentes momentos de su vida actuó como educador popular dado su intención de colaborar en la liberación de las clases populares y en tal sentido es uno de los precursores de la educación popular en Latinoamérica.

LEGADO Y ÉPOCA DE CAMBIOS

Camilo Torres fue hijo de Calixto Torres Umaña e Isabel Restrepo. Su padre fue doctor en medicina y cirugía de la Universidad Nacional de Colombia, se especializó en medicina infantil en la Universidad de Harvard. Torres Umaña trabajó en la clínica infantil, fue además profesor de la Universidad Nacional y Concejal de Bogotá en el año 1929. También se desempeñó como rector encargado de la Universidad Nacional de Colombia en el año 1946 en remplazo de Gerardo Molina.

El doctor Calixto Torres fue un luchador perseverante en la búsqueda de una educación higienista, el perfeccionamiento de la alimentación y el combate contra el analfabetismo. Sobre su labor como docente Orlando Villanueva dice:

Como profesor universitario se preocupa por la eficiencia educativa, la falta de preparación de los estudiantes y los modos de organización para solucionar los problemas del país. Su pedagogía se orientó a establecer el

predominio de la experiencia y la objetividad sobre lo teórico. La búsqueda de la verdad, la formación de escuelas de investigación, el predominio de la enseñanza práctica sobre la teoría y la formación de una ciencia autónoma fueron otras de sus grandes preocupaciones. (Villanueva, 1995: 40-41)

Resulta llamativo ver cómo Camilo Torres, es hijo de un médico y educador, por tanto no es extraño que heredara planteamientos centrales como elementos humanos que posteriormente se van a resaltar en su vida como preocupación por articular la ciencia y la técnica como fundamento para el avance del país. De su madre, Isabel Restrepo, heredó cualidades como la sensibilidad, el afecto a las personas, la vitalidad, la alegría y la rebeldía, las cuales se destacaran como veremos luego en su rol de educador.

A finales de los años 50 y en la década del 60 del siglo XX, la educación en Colombia se caracteriza por la ampliación de la cobertura educativa en especial de educación superior. También se posibilita “el fortalecimiento de los medios que permiten un contacto con las diversas formulaciones del pensamiento, desde las más insulsas hasta las más críticas y elaboradas”. (Urrego, 2002: 150)

En la universidad Nacional se crean nuevas facultades y carreras orientadas hacia las ciencias sociales y las humanidades. En este contexto de expansión académica de este claustro actuó Camilo, quien llegó formado en las escuelas de pensamiento europeas, con una orientación metodológica norteamericana, pero además conocedor del marxismo histórico y dialectico, elementos que fueron básicos en su quehacer de docente e investigador social.

Camilo Torres tras concluir sus estudios de sociología en Lovaina, a su llegada a Colombia, en marzo el año 1959, es asignado capellán auxiliar de la Universidad Nacional de Colombia, pero también es nombrado profesor del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas. Desde su llegada buscó el contacto y la amistad con los estudiantes, de modo que estos se encontraron con un sacerdote fuera de lo común e insólito puesto que comía en la cafetería como cualquier estudiante. Actitud igualitaria en relación pedagógica que cultivó desde su niñez cuando jugaba y compartía sus alimentos con personas sencillas y la cual afianzó cuando realizó sus estudios de sociología en la Universidad de Lovaina donde allí era familiar que los estudiantes comieran junto a profesores.

En 1961 participó en la fundación de la Facultad de Sociología, de la cual fue miembro del Consejo Directivo y encargado de las cátedras de Sociología Urbana y Metodología de Trabajo. En el mismo año dicta conferencias sobre Acción Comunal en el Centro Interamericano de Vivienda y Planeación (CINVA).

En los cuatro años que Camilo Torres estuvo en la Universidad Nacional se ganó la simpatía y el corazón de los estudiantes, logra comunicarse por medio de su discurso y acción con sectores no creyentes y de la izquierda, desde allí establece un puente que le permite movilizarlos juntos a sectores conservadores. En este ejercicio Camilo hizo ecumenismo desde la práctica del amor eficaz.

Pero Camilo Torres Restrepo no limitó su papel de educador a la academia, sino que se movió en otros espacios. Simultáneamente con su estadía en la Universidad Nacional, desarrollaría una actividad en diversos campos.

CAMILO TORRES, UNA VOZ DE ESPERANZA

La acción de Camilo se enmarca dentro del inicio del Frente Nacional, el cual puede definirse como un acuerdo bipartidista entre liberales y conservadores, durante el cual se dio paridad de estos dos partidos en los poderes ejecutivo y judicial, al igual que en las corporaciones públicas. El Frente Nacional fue también un período donde a nivel institucional se va a “permitir a dos instituciones (la violencia y la democracia restringida) y a dos modalidades políticas (elección y represión excesiva) interaccionar y coexistir en el marco del mismo sistema político socioeconómico”. (Richani, 2002: 56)

Durante los años que precedieron al Frente Nacional y los posteriores, miles de campesinos llegaron a las ciudades, desterrados a causa de la violencia impuesta en los campos. La ciudad crece en términos demográficos como consecuencia de la llegada de campesinos quienes son obligados a desplazarse a los centros urbanos. Se forman nuevos asentamientos en la periferia, carentes de infraestructura básica representada en servicios públicos y sociales. Son barrios que surgen sin ninguna planeación a donde llegan a vivir los campesinos desterrados y migrantes.

Desde este panorama, Camilo Torres y su acción político-educativa fue “una voz de esperanza” que convocó a la unidad, a la lucha revolucionaria, a la denuncia. Fue también aliento para la clase popular, expresión con la cual Camilo se refería al conjunto de los pobres de Colombia, donde también caben los estudiantes a los cuales invitó a movilizarse desde el compromiso en la búsqueda del amor eficaz. En este sentido, Camilo Torres, es quizás el primer educador que “saca” a la universidad de las aulas, así por medio de su cercanía a los estudiantes, les propone dejar la acción simplemente contestataria para trabajar con los obreros, los campesinos, los desempleados...con las personas menos privilegiadas. Así, desde su trabajo en el aula: “Hizo alusión, medio irónica, a la gente que pretendía estudiar

sociología exclusivamente en los libros, e insistió en la necesidad de observar la realidad cotidiana". (Broderick, 2005: 148)

En su preocupación está el estudiar la realidad desde el contacto con los habitantes de los barrios populares, en tal sentido pidió la colaboración de sus estudiantes y de profesores para adelantar un Plan Piloto de Acción Comunitaria, para desarrollar este propósito escogió un asentamiento popular, este lugar fue el barrio Tunjuelito, barrio ubicado al sur de la ciudad. Dicha propuesta le hizo ganador del premio Nacional Alejandro Ángel Escobar, en la categoría solidaridad. Este es el origen inmediato del Movimiento Universitario de Promoción Comunal (MUNIPROC).

Con Muniproc el cual se buscó acercar a los universitarios a la realidad de las comunidades mediante un ejercicio de servicio, investigación, y aprendizaje. Con esta experiencia se buscó recoger el inconformismo de los universitarios y orientarlos a trabajar con las comunidades no de forma paternalista sino para ayudarles a tomar conciencia de sus necesidades y la necesidad de organizarse para superarlas. Además ayudar a que los estudiantes reconocieran los problemas concretos del país. En esta actividad van a participar estudiantes y profesores de arquitectura y sociología de la Universidad Nacional y de otros centros educativos de educación superior, así lo confirma María Arango:

Posteriormente, cuando yo estudiaba en la Universidad Javeriana se organizó un trabajo de campo conjunto con la investigación de Tunjuelito, con la Universidad Nacional y ese trabajo por la Universidad Nacional lo estaba dirigiendo Camilo Torres (...) Ese fue el trabajo de investigación que sirvió de base para el desarrollo del trabajo de micro-investigación en Tunjuelito. (Cubides, 2010: 109-110)

Para Camilo era necesario investigar la realidad social, económica, política y cultural existente para transformarla, por tanto buscó llevar a los estudiantes a participar en la solución misma de los problemas, pero no aisladamente sino junto con las comunidades, por ello desde Muniproc busca trabajar con

las comunidades marginales ya que era en ellas donde las diferencias estructurales del sistema se manifestaban con mayor intensidad (...) lo que se buscaba era generar un despertar de la conciencia de sus necesidades, actividad y organización "elementos indispensables para crear una presión de base". (Villanueva, 1995: 95)

Aquí encontramos un discurso implícito, que tenía como fin presionar desde la clase popular la solución de sus problemáticas, pero para ello se necesitan herramientas, se necesita la ciencia, descubrir métodos propios,

tareas que no van a salir de los intelectuales solamente sino desde la clase popular.

De allí que en la experiencia de Muniproc se propone un ejercicio educativo desde la práctica y el empleo de métodos y teorías no importados ni de acuerdo a autores extranjeros. Es por ello, que Orlando Fals Borda va a señalar años más tarde, que con Camilo Torres está la semilla de la Investigación Acción Participativa¹.

Ahora bien, la acción educativa de Camilo Torres Restrepo, también se orientó hacia los sectores campesinos², para lo cual propuso una experiencia de Unidades de acción Rural, las cuales fueron una iniciativa que tiene como antecedentes experiencias como las adelantadas por un grupo amnistiado de guerrilleros liberales, quienes en los llanos impulsaron un movimiento cooperativo especialmente en las regiones de Casanare y Arauca. A este grupo perteneció Eduardo Franco Isaza³, quien como indica Orlando Villanueva: “se había vinculado al Instituto de Administración Social como instructor y era el encargo de la coordinación y promotor de enlace entre las comunidades llaneras y los Programas de Promoción y Reforma Agraria en la región”. (Villanueva, 1995: 120)

Con la participación de este grupo, y la iniciativa de Camilo Torres, se impulsó un proyecto de extensión agropecuaria, cooperativismo, acción comunal, crédito en los llanos, el cual fue aprobado por el Ministerio de Agricultura, y mediante un acuerdo entre la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), se puso en marcha un plan para desarrollarlo por medio de Escuelas Vocacionales Agrícolas. “Estas escuelas tenían como objetivo brindar capacitación a los campesinos con base en una educación sistemática de agricultura, ganadería y educación fundamental, con el fin de tecnificar la producción agropecuaria y elevar su nivel económico y cultural, sus principios básicos eran el aprender a hacer haciendo y educar sobre la base de una agricultura productiva”. (Villanueva, 1995: 120) Luego de oposiciones, en marzo de 1964, Camilo logró fundar una granja-escuela en Yopal (Casanare), que se conoció como Unidad de Acción Rural de Yopal (UARY), tenía como objetivos:

La capacitación de sesenta jóvenes... para dirigentes y educadores de la comunidad; prestación de asistencia técnica, tecnificación y diversificación de la agricultura; organización de las comunidades; establecimiento de cooperativas para pequeños y medianos propietarios de la región; investigación sobre el funcionamiento de los servicios públicos. (Torres, 1970: 35)

Siguiendo el relato que hace W. Joe Broderick, con respecto a la UARY, en las semanas que duró el primer curso, encontramos varios elementos que

nos revelan cómo Camilo educaba. Elementos que como veremos aparecen en otras experiencias y facetas de su vida:

Camilo se propuso la tarea de mejorar el ambiente. Al terminar las conferencias se sentaba con los campesinos a la sombra de un mango y escuchaba reminiscencias sobre los tiempos de la “revolución” nombre que los llaneros daban siempre a La Violencia. Montaba también a caballo y cabalgaba con sus alumnos por las llanuras, llevando un sombrero alón para protegerse del sol. Le hablaban de sus conflictos con los hacendados, y Camilo visitaba sus ranchos y jugaba con los niños, y vio con sus propios ojos la miseria en que vivían. Por la noche, en la cantina tomaba aguardiente como un veterano, aprendiendo coplas y joropos. (Broderick, 2005: 215)

Camilo educa desde una pedagogía que privilegia la relación cercana, no fue un educador que está por encima de sus alumnos. Busca su cercanía y compañía, les escucha para aprender y reconocer la palabra y el saber de los otros. Comparte su cotidianidad y labores. Indaga sus problemas y les lleva a concientizarse sobre la realidad que viven. Pero también como nos muestra el relato, visita sus hogares y sus condiciones de vida, y allí se rodea de los niños y las mujeres... juega con ellos, se integra a la cultura de los campesinos. Es un docente que no prioriza el conocimiento para presumirse docto, sino que transmite y sabe aprender de los educandos, desde su realidad.

Camilo hace también pedagogía desde el camino junto a otros donde está dispuesto a aprender por tanto presta atención y se preocupa porque los otros se construyan como personas en el servicio, de ahí el profesor de agricultura biológica Gonzalo Palomino Ortiz evoca:

Camilo insistía en llevar durante las vacaciones a los estudiantes que no cabían en sí, que no aceptaban la imposición urbana, a vivir un amanecer en el llano, con la certeza de que eso golpearía el espíritu y los perpetuara (Palomino, 2013: 12-A)

Las experiencias de Muniproc y UARY vista desde el plano educativo nos muestran también la importancia que dio Camilo a la investigación como instrumento para aproximarnos a la realidad y desde la realidad educar. Esto nos señala una opción pedagógica en él que no es neutra, ya que es de interés trasformar, de modo que no son tanto sus palabras lo que va a caracterizar su enseñanza sino la práctica.

Muniproc y la UARY fueron dos de las primeras formas de extensión universitaria y de trabajo interdisciplinario, algo novedoso para la época. Ahora bien, en estas dos experiencias educativas podemos encontrar algunos elementos paralelos entre Camilo y Paulo Freire. Antes de abordarlos

es importante recordar que ambos tienen en común una identidad cristiana y humanista, lo que desde su acción los llevó a ver a los seres humanos como seres históricos, por tanto no objetos pasivos para una educación “domesticadora”, sino por el contrario vieron en la educación un espacio que debe afirmar a los sujetos, por ende ambos insisten en el dialogo como algo indispensable para la realización del hombre (y su humanización, de acuerdo con Freire). Insisten en que el educador no está por encima del educando, ha de ser cercano y aprender del otro.

También comparten otros postulados educativos y pedagógicos como: para ambos la educación exige con la trasformación de la realidad. En juntos el acto de enseñar es también acto de aprendizaje y quien aprende enseña al otro. Además para los dos la educación es una práctica política.

¡QUE VIVAN LOS ESTUDIANTES!

Durante la década del sesenta el movimiento estudiantil universitario mostró una actitud beligerante contra el Frente Nacional, así en varios centros educativos surgen y se reavivan expresiones de inconformismo social. En el caso de la Universidad Nacional de Colombia, Camilo jugó un importante papel ya que logró atraer y movilizar un buen porcentaje de estudiantes a partir de su solidaridad y planteamientos, de modo que durante las actividades académicas y políticas de Camilo los estudiantes son actores de primer orden. Para él fue importante el contacto, la amistad, la empatía y solidaridad con ellos y ellas, por tanto como docente buscó conocerlos y entrar en contacto con sus visiones.

En su labor docente no se valió de una pedagogía vertical donde “se enseña a quien no sabe”, menos ejerció el poder autoritario con los estudiantes, por el contrario, construyó una relación con ellos empleando una pedagogía dialógica. Antes de trasmisir saberes desde un posicionamiento intelectual, puso su saber en diálogo con el saber de la comunidad interlocutora. Desde esta perspectiva da un reconocimiento y valoración de las luchas de los estudiantes de allí que: “Esta actitud de “pedagogía sacerdotal” y sus intervenciones a favor de los estudiantes hicieron que su figura fuera adquiriendo cierto carisma dentro de los estudiantes universitarios, los cuales se convertirían más tarde en uno de los soportes sociales donde el Frente Unido tendría su nacimiento y apoyo y sus tesis su máxima recepción”. (Villanueva, 1995: 129)

En el artículo *La Universidad y el cambio social*, expresó como los universitarios son una clase privilegiada desde el punto de vista cultural dadas las desigualdades del país. Señaló también, como a medida que los universitarios se adhieren a las estructuras dejan el inconformismo, el cual esta para

el caso de los universitarios varía más o menos a lo largo de sus años de estudio. Lo anterior no excluye que algunos mantengan su inconformismo durante su vida profesional. Además subraya la importancia de que la universidad alimente dentro de los estudiantes un inconformismo científico. Insiste también, en la necesidad de una investigación partiendo de los profesores para conectar la ciencia (teorías) con la realidad nacional (práctica).

Con acierto Germán Guzmán Campos (1989: 200) afirma: "Camilo creyó y confío en el estudiantado", también sostiene: "Camilo ve en los estudiantes una fuerza orientable hacia metas de cambio social". (Guzmán, 1989: 204) El estudiantado universitario inconforme y rebelde juega un importante papel político, pero estas características se pueden perder cuando el estudiante finaliza sus estudios y pase a ponerse al servicio de intereses contrarios al pueblo:

Con el título académico, todo profesional adquiere status social. Al abandonar las aulas universitarias sale impregnado de una mentalidad conformista que le permite ascender en la escala social y si no lo consigue, por lo menos le impide el descenso dentro de ella. (Guzmán, 1989: 205)

Para Camilo el estudiante debe superar este dilema y pasar a comprometerse realmente con su clase social. La preparación científica o técnica adquirida en los estudios debe servir para cambiar las condiciones injustas que vive la mayoría del pueblo, y en este sentido las experiencias de Muniproc y la UARY ayudaron a que los estudiantes entraran en contacto con los problemas del país para ir alimentando el conformismo racional, por eso dijo en una conferencia en la Universidad INCAA: "Es importante que en el periodo de estudios, el inconformismo se torne cada vez más racional, basándose en la investigación, en la adaptada a la realidad, en el contacto inmediato con la clase popular colombiana y con la realidad colombiana". (Torres, 2016: 362)

Para Camilo los estudiantes son protagonistas de la trasformación social, pero se solicita que éstos articulen la universidad con la sociedad, de ahí que se requiera una acción social y política para "guiar al pueblo" en busca de su emancipación, por eso Camilo saca la universidad del aula y la lleva a los barrios, a las regiones campesinas...y busca despertar un proceso liberador en los sectores populares a partir de sus derechos y capacidades reprimidas.

Hace y enseña a hacer investigación militante, se identifica con los oprimidos como sujetos, con sus sufrimientos, gozos, esperanzas, dolores, lágrimas, risas, capacidades y propuestas, por tanto confió en la clase popular, además inspiró a la clase popular confianza en sí misma para actuar en la historia y transformarla, de allí que insistiera en que "debemos saber que

cuando vamos a la base de nuestro pueblo es mucho más para aprender que para enseñar". (Torres, 1970: 455)

CONTRA LA EDUCACIÓN FUNDAMENTAL Y EXTENSIONISTA

Como y se dijo, Camilo hizo parte de la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), en 1962 fundó el Instituto de Administración Social (IAS) donde fue profesor y decano. A través de allí impulsó planes de Acción Comunal y Reforma Agraria. Desde esta experiencia va estar en contacto con el campesinado colombiano, lo cual le permite ser un conocedor de esta realidad y por ende de la educación impulsada para la modernización del agro.

En el año 1960 realiza junto con Bertha Corredor, un estudio sobre la evolución de las Escuelas de Acción Cultural Popular mejor conocidas como Radio Sutatenza⁴. En el informe se critica este tipo de iniciativas de educación fundamental integral y extensionista, "los cuales desde un enfoque desarrollista de la solución a los problemas sociales, consideran oportuno y necesario ampliar la cobertura de la educación a aquellas capas de la población a las cuales no ha llegado el Estado". (Peresson, 1991: 21-22) Desde esta visión se fomenta un aprendizaje masivo y pasivo.

Al respecto de las Escuelas Radiofónicas, los autores afirman que: "la Acción Cultural Popular (ACPO) por intermedio de las Escuelas Radiofónicas se convirtieron en el "instrumento providencial" que sacó a los hogares campesinos del atraso y los liberó de "esa desnutrición materialista y cultural" que venían padeciendo....Sin embargo, anotaban, el mejoramiento obtenido no corresponde aún a las necesidades objetivas y sentidas de los campesinos". (Villanueva, 1995: 99-100) Así, el modelo educativo impulsado desde ACPO, mantenía a los campesinos en el individualismo y no se preocupaba porque pensaran en reformas estructurales de la sociedad, pero además promovía el anticomunismo.

ACPO fue un proceso educativo conservador donde prima la enseñanza de contenidos ocultando las causas de los problemas. Así, en los diferentes institutos de ACPO, los campesinos reciben capacitación y formación agrícola, comunitaria y cristiana. ACPO se preocupa por la vivienda, los alimentos, la salud, el estudio, los créditos, la recreación, los valores, en general quiere que los campesinos salgan de la miseria intelectual y económica. Es una propuesta que no ataca las causas de los problemas, por tanto se interesó por los contextos micro (la familia, la vereda, la región), pero no asume la perspectiva de lo nacional. En general el discurso que se trasmitió desde Radio Sutatenza fue un discurso hegemónico, que defiende las políticas del gobierno de Frente Nacional, por tanto, desde una comunicación

controlada y dominante, siendo principalmente de corte religioso, por ello Hernando Vaca, dice:

los discursos, los productos, fueron escuchados y aceptados por sus alumnos, en su mayoría, porque en la enunciación, en las ofertas e interpretaciones, estaban las marcas del discurso religioso, de sus instituciones, de sus sujetos, de sus funciones y papeles. (Vaca, 2011: 234)

Una mayor crítica hizo Camilo Torres, sobre los contenidos de uno de los medios de comunicación de ACPO, el semanario *El Campesino*, periódico que era principalmente distribuido en las parroquias rurales. En 1962 Camilo en carta dirigida a monseñor Jorge Monastoque expone como este semanario estaba haciendo campaña anticomunista, lo cual traía como consecuencia el incremento de la violencia y del odio dentro del campesinado colombiano. En la misma epístola, expresa cómo esta publicación ataca a las personas y no a las ideas, carece de información suficiente para hacer juicios y hace afirmaciones calumniosas. Para este momento encontramos un Camilo preocupado por la política anticomunista de parte de la Iglesia, que en nada contribuye a solucionar problemáticas, y por el contrario genera odios, divisiones, rencores y más violencia⁵.

Camilo cuestionó este enfoque educativo donde se desvaloriza el conocimiento tradicional, no modifica las condiciones de las personas y menos las lleva a cuestionar las condiciones en que viven. Para él no se trata de conquistar y colonizar al otro, sino más bien de mostrarle sus posibilidades, de orientar a los sujetos en su vida, ayudarles a reflexionar la realidad y sociedad y esto un enfoque extensionista no lo posibilita.

Al asumir Camilo una posición política sobre el enfoque educativo de ACPO y al entrar en debate con monseñor Joaquín Salcedo, las élites dominantes se sienten cuestionadas, de allí que como señala Mauricio Archila: “comenzaron a llamar la atención de la opinión pública y molestar a los sectores más reaccionarios de las élites”. (Archila, 2017: 37)

CAMILO ALFABETIZADOR

Quizá la faceta menos conocida en la historia de Camilo Torres, es su gusto por alfabetizar a las personas, siendo para el momento el analfabetismo uno de los problemas de la educación colombiana junto con la escasez de escuelas, la falta de maestros, la deserción escolar y la falta de integración de la enseñanza con la realidad nacional. Existen algunos testimonios sobre la labor de Camilo como alfabetizador:

“Iba a unos pequeños ranchitos (cerca del Seminario) que apenas medio se veían cuidaderos encargados de los animales... allí Camilo solía alfabetizar”⁶

Conocí a mucha gente comprometida y convencida del cambio como Camilo Torres Restrepo (...). El padre Camilo Torres fue mi primer maestro, todavía conservo cosas que él me dio. Cuando estoy mal y las cosas no se me dan, retomo cosas de él que fue mi primer maestro en cuestión de cambio. (Localidad, 2006: 77).

Los siguientes testimonios hacen parte del tiempo en que Camilo Torres estuvo vinculado a la guerrilla del ELN

Al llegar Camilo se dedicó a la enseñanza de la escritura, la aritmética, la lectura, etc. Había muchas analfabetas y el profesor había sido Manuel Vásquez. Camilo visitaba las familias de los colonos y tenía especial cariño por los niños. A ellos les enseñaba y les dejaba tareas para cuando volviera. Mucha gente aprendió a leer con él. (Meléndez, 1986: 183-184)

“Sí, de matemáticas, escrito y todo. Nos ponía a leer y escribir matemáticas. Él nos enseñó a leer todo el tiempo que estuvo, fue maestro de nosotros”. (El Espectador, 2016: 12)

Los dos últimos testimonios permiten afirmar que aunque Camilo al final de su vida se vio presionado y optó por el fusil, no abandonó su labor de educador en el monte, a tal punto que se preocupó más por esta labor que por usar un arma, y desarrolló una labor de educador hasta su muerte. No es en el campo militar donde Camilo puso el énfasis, sino en otros como el educativo, esto lo confirma uno de sus amigos y compañeros de seminario el padre Raúl Méndez, quien afirmó: “A él habían preguntado en público de que por qué no se iba a la guerrilla, entonces él contestó que ese no era su campo, que su campo era aquí en la ciudad y lo contestaba con convicción”⁷.

Es posible que en el acto de alfabetizar que realizó Camilo, a la vez que buscó que las personas aprendieran a leer y escribir, se preocupara por dialogar a fin de conocer sus problemas significativos con miras a junto con ellos entrar en un conocimiento de la realidad a trasformar.

EDUCADOR CON BUEN HUMOR

Varios testimonios de quienes conocieron a Camilo Torres afirman que no sólo era un buen conversador sino que tenía buen humor y solía hacer chistes: “Esa noche estuvimos hasta tardísimo, evaluando, y echando cuentos. A él nunca lo vi de mal genio”. (Julia Abril en Solidaridad, 1991:

36). Por su parte su alumna Gloria Triana, da fe de cómo él fue distinto a otros profesores:

Camilo era distinto, rompía todos los esquemas, inteligente, atractivo, brillante, con un sentido del humor maravilloso, su sotana no lo separaba del resto de los mortales, su lenguaje y su actitud originaban una comunicación inmediata. Todo esto permitió que casi todos los que fuimos sus alumnos nos convirtiéramos también en sus amigos. (Triana en Fayad et. al, 2017: 169)

Camilo fue un educador “pueblo” que no sólo valoró la cultura popular sino que se preocupó por tener siempre un apunte que alegrara al grupo con quien compartía a fin de derribar las distancias y tensiones, dado que sabía que esto era saludable para el alma y el cuerpo, pero también como un medio que al igual que la lúdica sirve para recuperar fuerzas, compartir e integrar a la comunidad.

Camilo tuvo un gran sentido del humor, este sentimiento subjetivo fue para él una actitud ante la vida y de comunicación con los otros con un alto sentido optimista, por ello en la cotidianidad y con fin educativo solía usar este atractivo recurso.

EL SEMANARIO FRENTE UNIDO, PRIMERA ÉPOCA

Una de las propuestas educativas dirigidas hacia los sectores populares, que jugó un importante papel de guía político a mediados de la década del sesenta, fue el semanario Frente Unido del Pueblo, el cual: “no sólo desempeñó un papel informativo en los medios populares, sino que cumplió primordialmente un papel de “educador de las masas” (Peresson, 1991: 23) y aglutinador de la unidad de diversos sectores sociales.

Esta publicación se apoyó en los llamados Comandos, donde participaron activamente estudiantes, campesinos, jóvenes y mujeres, una expresión novedosa de formación política, donde también las plazas públicas van a ser lugares donde directamente la gente se encuentra con las tesis y planteamientos de Camilo por medio de un discurso con un lenguaje nuevo, claro, cercano a sus necesidades, angustias y esperanzas, pero también contestatario a los gobernantes, de allí que persuadía a seguirlo y adherirse a su propuesta del Frente Unido del Pueblo. Camilo invierte el escenario para hacer política, ya no es en salones y ante reducidos grupos como solía hacer la oligarquía.

El Semanario Frente Unido del Pueblo, tuvo tres épocas, en la primera surge por iniciativa de Camilo Torres, quien en su caminar político comprende la necesidad de contar con un medio de comunicación que coordine

a escala nacional las tareas del movimiento Frente Unido del Pueblo, así se concibe un medio: “que mantenga viva la llama de la acción; que coordine a escala nacional las tareas del movimiento; que denuncie ante el país los manejos condenables; que permitan formular tremendos cargos y dirigir mensajes y consignas, a la vez que eleve la capacidad teórico-política de los nuevos afiliados”. (Guzmán, 1968: 163)

¿Pero cuál fue el discurso que alimentó esta publicación? y ¿a qué actores movilizó? El Semanario Frente Unido del Pueblo buscó convertirse en:

“la voz de los sin voz”, tenía como objetivo la construcción de una nación soberana y justa basada en el progreso interno. Buscó ser no un medio dirigido no a los intelectuales y a las oligarquías, sino a la base del pueblo. Para Camilo el periódico va dirigido a “Aquellos que no pueden expresarse en la gran prensa, aquellos manifestaciones que son deformadas por la oligarquía de acuerdo con sus intereses y en contra de los intereses de la clase popular: todos ellos, deben poseer un órgano de expresión que vaya cimentando la unidad de la clase popular por encima de las ideologías, por encima de los grupos, por encima de las personas. (Torres, 1970: 486)

Como se indicó arriba, Camilo en su práctica, textos y discurso tiene presente la necesidad de una educación para el cambio social, de allí como lo señala Alejandro Sánchez, acude constantemente a la idea de rigor y análisis científico, como condición para la acción política. (Cf. Sánchez, 2006: 243) Ahora bien ¿donde ubicar lo educativo en el semanario Frente Unido?, sin duda son los mensajes políticos de Camilo, los cuales son una nueva forma de hacer política, que van dirigidos a sujetos colectivos como: los cristianos, los comunistas, los militares, los no alineados, los sindicalistas, los campesinos, las mujeres, los estudiantes, los desempleados, los presos políticos. Ahora bien cabe preguntarnos ¿Por qué Camilo empleó esta forma de comunicación? y ¿por qué dirige sus mensajes a diferentes sectores de la población?

La respuesta al interrogante pasa por entender a Camilo como un emisor-receptor que busca un dialogo e intercambio con otros emisores-receptores. No se trata de una comunicación vertical y menos de un acto de sólo trasmisión, sino que pretende poner en común temas y reflexiones para generar diálogo, por tanto busca que quien lo lea y escuche sea su sujeto interlocutor. Aquí vemos en él el uso de la comunicación como instrumento de educación (algo que en la vida de Camilo Torres está por estudiar).

Aunque los textos de los mensajes de Camilo son cortos recogen importantes planteamientos y cuyo objetivo es crear “contra ideología” en los sectores populares para hacer frente a la ideología de las clases dominantes,

pero también: “con estos planteamientos realizados a través de sus mensajes, Camilo intenta romper el esquematismo del análisis marxista de las “clases sociales fundamentales” y formula un nuevo tipo de ideología de protesta: la popular”. (Villanueva, 1995: 232) Se trata entonces de educar al pueblo para que este se involucre en un proceso de liberación, en llevar a los otros a que trasformen sus condiciones de vida y se comprometan ética y políticamente con los pobres.

Los mensajes de Camilo dirigidos a diferentes sectores de la población colombiana se constituyen en ese medio de comunicación y referente político-educativo. En ellos Camilo está insistiendo en la necesidad de la concientización popular y de la organización desde la base, así el primer número del semanario recoge la Plataforma del Frente Unido del Pueblo, dentro de sus características se expresa la necesidad de concientización popular:

Esta plataforma, como decía antes, será el instrumento para crear una concientización mayoritaria que hasta ahora por diferencias filosóficas, religiosas, ideológicas, de grupo y adhesión a personas no se había podido crear, de manera que esta plataforma intenta crear primero una conciencia alrededor de la plataforma y de la creación de la conciencia, también se va constituyendo una organización de base. (Torres, 1970: 402)

Para Camilo el actor central de la organización es la clase popular como sujeto histórico del proceso revolucionario, así plantea una categoría nueva, una condición que nace del diálogo, de la acción, de la búsqueda, del contacto con la realidad y diversos sujetos de la clase popular: el campesinado, las mujeres, la clase obrera, los sindicalistas, los desempleados, los estudiantes...en general todos los sectores explotados y oprimidos de la sociedad, a ellos van dirigidos sus mensajes.

Camilo concibe la organización desde la clase popular por ello ve que se requieren herramientas para elevar su conciencia. Lo educativo en Camilo se centra en promover a la clase popular como sujeto colectivo para el cambio, por tanto afianza su compromiso en el horizonte político de la emancipación. Vale señalar que junto con el semanario Frente Unido, Camilo inició una serie de conferencias de agitación política en diferentes lugares del país.

A partir de la experiencia política donde participó Camilo Torres, podemos ver algunos elementos de su acción y discurso político educativo como son: trabajar con la base lo cual implica una labor a largo plazo, creer en el pueblo y confiar en éste, aprender del pueblo con humildad y actitud científica, trabajar colectivamente, buscar la unión y movilización de los diversos sectores de la población en la lucha popular.

Tras revisar estas experiencias donde estuvo involucrado Camilo Torres Restrepo, es oportuno preguntarnos ¿cómo educó en ellas? Un primer elemento que se destaca es cómo Camilo tuvo cercanía con la gente y a partir de allí promueve una relación horizontal con el otro, con el estudiante, con el poblador urbano, con los campesinos, con los indígenas, con las mujeres, con diferentes sectores sociales, donde además se destaca una relación donde nadie está por encima del otro, donde se escucha, donde se aprecia y valora, lo cual crea otra manera de relación y aprendizaje que se proyecta a la vida política, de allí que se pueda entender cómo Camilo ganó rápidamente la simpatía de diversos sectores en especial de los estudiantes.

SU PENSAMIENTO PEDAGÓGICO EN OTROS ESCENARIOS

Las ideas educativas desprendidas de la experiencia pedagógica de Camilo van a proyectarse en experiencias e instancias como lo fueron Golconda y las conclusiones de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en especial su capítulo dedicado a la educación.

Tras la muerte de Camilo Torres otras experiencias retoman elementos de su acción y propuesta política y educativa, así el grupo Golconda conformado por sacerdotes, religiosas y marxistas y surgido meses después de su muerte, el cual reivindicó la dimensión política de la fe. Al igual que Camilo Torres trabajó con las clases populares y sectores oprimidos desde un horizonte político y una ética liberadora.

Golconda desarrolló su labor por medio de los Modelos Educacionales Integrados (MEI) donde tanto a cristianos como a marxistas dialogaban desde la práctica, así los cristianos aprendían las herramientas marxistas y los marxistas aprendieron a ver el potencial revolucionario de los cristianos.

La metodología de trabajo de Golconda en barrios y veredas se basó en la acción política educativa y en la práctica pedagógica, con respecto a ésta Germán Zabala señaló:

Por otra parte queremos combatir las pretensiones de imponer moldes extranjeros a nuestra realidad, buscando por todos los medios conducir el trabajo por el camino de la praxis social, que parte de encontrar la vía exploratoria del IR a las comunidades, para luego LLEGAR a ellas y posteriormente VOLVER sobre las mismas comunidades. (Maduro, 2013: 154)

Aunque inspirado en Mao Tsé Tung, el método de IR a las comunidades fue algo en lo que insistió Camilo Torres Restrepo, para brindarles una educación integral que no sólo les prepara para la vida sino para hacerlas en el proceso educativo sujetos del cambio.

Esta propuesta de Ir-Llegar y Volver tuvo una contraparte formulada desde el aporte teológico de Noel Olaya para quien se trataba de Encarnación, revelación y resurrección. Así la Encarnación se relaciona con la observación y el involucramiento en la comunidad. La revelación equivale al trabajo de educación y concientización. El tercer momento, Resurrección, es la movilización, que significa que ya se ha tomado conciencia de la situación del mundo y de su necesidad de trasformación.

En la práctica metodológica, se pone énfasis en preparar a las personas para comprender el mundo críticamente, igualmente en aprender a leer de forma crítica:

Nuestra práctica pedagógica nos dice: que solamente con el trascurso del tiempo, las personas que comienzan a interesarse en los problemas sociales llegan a trabajar seriamente a Marx. Por ese motivo hemos comenzado en los MEI a trabajar el método de lectura “implícita” con cualquier texto con el implemento de guías programadas sobre los libros estudiados. Se busca que encuentren a través de sus propias experiencias, lo que no dicen las palabras, los silencios que se establecen entre las frases; es decir, aprender a leer entre líneas. (Maduro, 2013,153)

En el trabajo desarrollado en el MEI se empleaba un método de lectura guías de trabajo pedagógico, donde se hacía un enunciado y los estudiantes se encargaban de desarrollar las ideas. El objetivo de estas guías no era tanto completar una información, sino motivar al estudiante a investigar la realidad a partir de lo expuesto en ellas. No se trataba de llenar a los estudiantes de información y contenidos sino permitir que los estudiantes se autoformaran, de allí que uno de los énfasis que se ponía era la investigación.

La experiencia de los MEI permitió tanto a cristianos como a marxistas dialogar desde la práctica, así los cristianos aprendían las herramientas marxistas y los marxistas aprendieron a ver el potencial revolucionario de los cristianos. Pero también fueron el espacio pedagógico de la universidad militante que introduce los elementos para la creación de Golconda por ello son indisolubles el uno del otro. (Cf. Zabala, 2013: 122) El MEI presenta un énfasis en la pedagógica liberadora y Golconda recoge la acción política donde lo religioso popular tiene relevancia.

El proceso de los MEI que se desarrolló entre los años 1967 a 1970, se vio interrumpido cuando la jerarquía de la iglesia trasladó a los sacerdotes de los lugares donde trabajaban. Pero también fue descalificado por el gobierno de Carlos Lleras Restrepo, quien censuró los MEI ya “que sentía gran temor al constatar que en los momentos en que el movimiento estudiantil tenía un gran auge de cambio, los niños de los barrios populares llegaban

a la Universidad para contribuir con sus criterios al proceso de cambio". (Peresson, 1991: 28)

Aunque en la Segunda la Conferencia Episcopal los obispos no mencionan a Camilo Torres, es posible leer entre líneas la presencia de su aporte referido a la educación. Ahora bien, cuando los obispos buscaron comprometer a la Iglesia en el proceso de transformación de los países del continente, en tal sentido colocaron atención a la educación "como un factor básico y decisivo en el desarrollo del continente". El capítulo dedicado a la educación tiene tres partes: características de la educación en América Latina, sentido humanista y cristiano de la educación, orientaciones pastorales. En las características de la educación, el texto señala en primera instancia que "los esfuerzos educativos adolecen de serias deficiencias e inadecuaciones". En primer se constata la existencia de "un vasto sector de hombres 'marginados' de la cultura, analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana", de ahí que dicen los obispos, estos sectores deben ser liberados "de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista, de su incomprensión, temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad".

Frente a esta realidad de la educación, dicen: "no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno a ellos, y que pueden también ser opresoras", sino más bien consiste "en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollos de una manera creativa y original un mundo cultural más acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus esfuerzos".

A continuación el documento se ocupa de hacer un diagnóstico de la educación formal o sistemática que "Cuantitativamente está lejos de ser lo que exige nuestro desarrollo, mirado al futuro." Sustentan esta afirmación apoyados en varios aspectos a saber: "el contenido pragmático, es, en general, demasiado abstracto y formalista. Los métodos didácticos están más preocupados por la trasmisión de conocimientos que por la creación entre otros valores, de un espíritu crítico. Desde el punto de vista social los sistemas educativos están orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes" de allí que sea una educación uniforme, pasiva y que promueva el "afán de tener más".

En cuanto a la formación profesional, ésta "sacrifica con frecuencia la profundidad humana en aras del pragmatismo y del inmediatismo, para ajustarse a las exigencias de los mercados de trabajo", lo cual lleva a poner a los hombres al servicio de la economía la cual no está al servicio del hombre.

Cuando los obispos latinoamericanos reunidos en la Segunda Conferencia del CELAM, se refieren a la misión que debe cumplir la educación para responder al presente y futuro del continente, debe ser una educación liberadora de las servidumbres, están solicitando una educación donde los profesores y los estudiantes salgan a trabajar con sectores marginados y pobres, tal como fue la prioridad de Camilo quien sacó a los estudiantes y profesores del aula y los lleva a barrios y veredas, para tener una experiencia de enseñanza y aprendizaje de la comunidad, al tiempo que recogían datos de la misma, en un ejercicio que hasta ahora desconocía la academia. Camilo no fomentó una educación centrada en el aula y de transmisión de sólo conocimientos, lo que nos muestra una nueva concepción educativa, con metodologías y pedagogías tendientes a no “domesticar” sino a la emancipación de las comunidades.

Mucho antes que los obispos latinoamericanos declararan que: “Existe, en primer lugar, el vasto sector de hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común”; ya Camilo Torres había comprobado la existencia de amplios sectores sociales marginados de la cultura y de la educación, a ellos va a dedicar su práctica, pues tenía claro que los latinoamericanos padecen un colonialismo cultural e ideológico por tanto no se trataba de crear programas y planes para incorporar a las personas a las estructuras existentes.

Cuando los obispos hablan de la importancia de una Educación de Base, para quienes han sido excluidos de los sistemas educativos de América Latina, están exhortando a no quedarse en los colegios y universidades, e ir hasta la periferia pues allí habitan los marginados tanto del campo como de las urbes. Ya años antes, Camilo Torres cuando fue capellán y profesor de la Universidad Nacional, sacó a los estudiantes y profesores del aula y los lleva a barrios y veredas, para tener una experiencia de enseñanza y aprendizaje de la comunidad, al tiempo que recogían datos de la misma, en un ejercicio que hasta ahora desconocía la academia. Camilo no fomentó una educación centrada en el aula y de transmisión de sólo conocimientos, lo que nos muestra una nueva concepción educativa, con metodologías y pedagogías tendientes a no “domesticar” sino a la emancipación de las comunidades.

Como vimos al comienzo del texto Camilo Torres realizó además otros programas de educación comunitaria a partir de las necesidades de la comunidad, no para adaptarlos al sistema como de obra calificada, sino desde la aproximación a su realidad e interpretación con el fin de ayudarles a buscar soluciones a sus problemáticas. Camilo fue un educador popular que no se quedó en lo teórico sino que sale y va a donde están los excluidos,

a los barrios populares y campos. Por ello, cuando los obispos solicitan a los estudiantes y profesores tanto de universidades y colegios ir a trabajar con los pobres de sus propias comunidades están reclamando una acción de promoción que ya había realizado el padre Camilo Torres Restrepo. (Cf. La Rosa, 2000: 200)

Como ya se señaló arriba, quizá paralelamente a Paulo Freire y desde otra perspectiva, Camilo Torres venía trabajando por una educación liberadora, por tanto, algunas de las ideas fuerza y características que los obispos reunidos en Medellín expresan de la educación que reclaman ya en Camilo tenían praxis: aquella que es creadora de nuevas estructuras; una educación para la rebeldía en cuanto rechaza las “verdades” que llevan a un actuar sumiso; una educación abierta al dialogo y por tanto forjadora de relaciones horizontales; humanizante, pluralista, concientizadora, crítica, que reconoce y valora las particularidades locales y nacionales, pero también por fomentar acciones para el cambio desde una actitud crítica y acciones movilizadoras para la transformación

REFLEXIONES FINALES

Para finalizar, me permito hacer algunas consideraciones a modo de síntesis con respecto a Camilo Torres y su aporte educativo y pedagógico:

Camilo Torres Restrepo, se inscribe dentro de la corriente de pedagogía latinoamericana de educación popular, ya que educa y hace pedagogía desde el camino, desde el afecto y desde lo corporal. Desde su sensibilidad privilegia el encuentro, el compartir, el escuchar, el reír, el abrazar, el acariciar. En este “salir hacia el otro y otros” reconoce los saberes y experiencias de las clases populares, todo mediado por el dialogo y la construcción de relaciones nuevas. Fue un educador que acompañó grupos y comunidades desde sus realidades cotidianas y condiciones de oprimidos, es decir como plantea la educadora argentina María Teresa Nidelcoff, fue un “maestro pueblo”.

Hace pedagogía desde la praxis y desde lo concreto, desde las experiencias de los sujetos, desde los estudiantes, los pobladores urbanos, desde los campesinos, desde los obreros y desempleados, desde las mujeres, desde los sin partido político. También diversos lugares que van a ser escenarios de su práctica educativa, como las universidades, los barrios populares, los campos con sus caseríos y veredas, también en los lugares de presencia de colonización. Por tanto sus acciones educativas se situaron fuera del aula universitaria, esto es hacer pedagogía abierta, heterodoxa y militante.

Su forma de hacer pedagogía es desde el compromiso ético y político y desde la búsqueda de la unidad y con intencionalidad liberadora. Camilo

reconoció a los diversos sectores sociales como sujetos y portadores de la transformación histórica, y por tanto deben cuestionar el orden imperante. En este sentido, el semanario Frente Unido como medio de comunicación popular promovió una educación con fines políticos emancipatorios, traducidos en la denuncia, la organización, la concientización, la unificación de la clase popular, la lucha de clases y la toma del poder. Por tanto, su trabajo de movilización, agitación y organización fueron expresiones político educativas, y en tal sentido la preocupación de Camilo de construir la unidad en la diversidad para luchar por la revolución también puede ser leída como aporte educativo. Tareas en las que Camilo privilegió el trabajo de los Comandos, según su sentir llamados a “crear una gran RED que sustente toda la organización de la clase obrera y campesina”. (Semanario, 1965, No. 1: 7)

En los llamados Comandos, participaron activamente estudiantes, campesinos, jóvenes y mujeres (amas de casa, estudiantes), una expresión novedosa de formación política para esta época. Quienes participaban en los Comandos distribuían el periódico en lugares y además lo veían en las calles, pero su labor más importante era el estudio de los artículos. La finalidad era hacer de ellos “las verdaderas escuelas de líderes”. (Semanario, 1965, No. 10: 7)

En Camilo Torres encontramos una pedagogía que media por la construcción del amor eficaz, la rebeldía y la solidaridad a favor de la clase popular. Camilo intercede por sujetos reflexivos que asuman una posición y compromiso crítico frente a la realidad.

Finalmente en Camilo Torres encontramos una pedagogía que media por la construcción del amor eficaz, la rebeldía en cuanto se opone a obedecer al poder injusto y arbitrario y propende por la formación de sujetos reflexivos que asuman posiciones críticas. Pero también encontramos en él una pedagogía solidaridad a favor de la clase popular.

Para cerrar, quizás quede la inquietud si ¿Camilo hizo o no Educación Popular?. La respuesta pasa por ver primero que si bien no existe una definición única para entender la Educación popular es posible distinguir un núcleo común de elementos que la caracterizan, así Alfonso Torres (2011) señala:

- 1 Una lectura crítica del orden social vigente y un cuestionamiento al papel integrador que ha jugado allí la educación formal.
- 2 Una intencionalidad política emancipadora frente al orden social imperante.
- 3 El propósito de contribuir al fortalecimiento de los sectores dominados como sujeto histórico, capaz de protagonizar el cambio social.

4 Una convicción que desde la educación es posible contribuir al logro de esa intencionalidad, actuando sobre la subjetividad popular.

5 Un afán por generar y emplear metodologías educativas dialógicas, participativas y activas.

Tras lo anterior, en especial en los tres primeros elementos, podemos afirmar que la práctica política y educativa de Camilo Torres Restrepo se inscribe dentro de lo que hoy se define como educación popular.

Retomar los aportes educativos y pedagógicos de Camilo Torres nos deben impulsar a construir espacios de dialogo, acción y a crea esperanza para transformar la realidad que vivimos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bautista Alberdi, J. et. al. (1985). *Pedagogía latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Ediciones El Búho.
- Broderick, W. J. (2005). *Camilo Torres: el cura guerrillero*. Bogotá, Colombia: Círculo de Lectores.
- Ceballos Melguzo, R. (2015). *La razón rebelde. Pequeño tratado de la virtud crítica*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Cubides, F. (2010). *Camilo Torres: testimonios sobre su figura y su época*. Bogotá, Colombia: La Carreta Editores- Universidad Nacional de Colombia.
- El Espectador (2016). “Los últimos pasos de Camilo. Entrevista a Ovidio García, ex guerrillero del ELN”. Febrero 15 de 2016.
- Fayad, R., Biermann J.C. y Chacón, M. (Coord.) (2017). *Camilo Torres Restrepo. Sacerdote, profesor, activista y precursor*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Garzón Fonseca, N. C. (2015). *El grupo Golconda y su presencia en los barrios populares de Bogotá*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- Guzmán Campos, G. (1968). *El padre Camilo Torres*. México DF, México: Siglo XXI editores.
- Herrera, N. & López, L. (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social. Antología de Orlando Fals Borda*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo.
- Localidad Rafael Uribe Uribe (2006). *La cucha Esneda Cano, la abuela. Alta voz. Nosotros somos la ciudad*. Bogotá, Colombia: Localidad Rafael Uribe Uribe.
- Meléndez, J. (1986). ...Y ahí cayó Camilo. Bogotá, Colombia: Ediciones Búho.
- Nidelcoff, M. T. (1979) *¿Maestro pueblo o maestro gendarme?* México DF, México: Ecoe ediciones.
- Peresson, M. (1991). *La Educación para la liberación en Colombia. Balance y perspectivas (1960-1990)*. Bogotá, Colombia: Asociación de Teólogos de Colombia Koinonia
- Revista *Solidaridad* No. 121, febrero de 1991.
- Richani, Nazih (2003) Sistemas de Guerra La economía política del conflicto en Colombia, IEPRI-Universidad Nacional de Colombia

- Sánchez, A. (2006)." Ciencia revolucionaria y creencia en Camilo Torres: ¿una Colombia secular?". En: Revista *Nómadas*, No. 24. Bogotá, Colombia: Universidad Central, Instituto de Estudios Contemporáneos.
- Sanz, J. J. (1986). *Educación y liberación en América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada.
- Torres, A. (2011). *Educación popular: Trayectorias y actualidad*. Caracas, Venezuela: Universidad Bolivariana de Venezuela.
- Torres Restrepo, C. (2016). *Obras escogidas* (Tomo I). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Torres Restrepo, C. (1970). *Cristianismo y revolución*. México DF, México: Ediciones Era.
- Torres Restrepo, C. (Director) (1965). *Semanario Frente Unido*. Trece números, de agosto 26 a diciembre 18 de 1965, [Edición facsimilar]. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Villanueva, Orlando (1995) Camilo Acción y Utopía, Universidad Nacional de Colombia
- Vaca Gutiérrez, H. (2011). "Procesos interactivos mediáticos de Radio Sutatenza con los campesinos de Colombia (1947-1989)". En: Revista *Signo y Pensamiento*, No 58, enero-junio, Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación y lenguaje.
- Urrego, M. A. (2002). *Intelectuales y Nación en Colombia*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores- Universidad Central.

NOTAS

- 1 Afirmación de Orlando Fals Borda, en entrevista realizada por Lola Cendales, Alfonso Torres y Fernando Torres en el año 2004. En: Herrera y López (Comps.) 2012.
- 2 Luego de su participación en el estudio La Violencia en Colombia, Camilo se encontró con la tragedia que vivieron los campesinos obligados a pelear contra sus agresores, para lo cual desarrollaron formas de lucha armada. Tras esta investigación va hacer un viraje en su forma de concebir la trasformación social.
- 3 Histórico jefe de la guerrilla liberal en los Llanos durante los años 1940 y 1950
- 4 Nombre tomado de la población boyacense donde comenzó la experiencia en 1947, el sacerdote Joaquín Salcedo
- 5 La reacción de Camilo contra El Campesino, desató un enfrentamiento con monseñor Joaquín Salcedo (director de ACPO), quien amenazó a Camilo de acusarlo ante las autoridades eclesiásticas
- 6 Entrevista al Padre Raúl Méndez, realizada por Alfonso Torres, en 1986.
- 7 Entrevista realizada por Alfonso Torres Carrillo, en el año 1986.

CAMILO TORRES RESTREPO: CONSECUENTE HASTA FINAL. EL MOVIMIENTO POLÍTICO DEL FRENTE UNIDO DEL PUEBLO. COLOMBIA: 1965

John Alexander Díaz Piracun

PRESENTACIÓN

Camilo Torres es producto de su historia de vida desde que nace hasta que muere. “Consecuente” es la palabra que lo define. El proyecto político que creó, el Frente Unido del Pueblo, es incomprensible históricamente si no conocemos su trayectoria como hijo, estudiante, sacerdote, profesor, funcionario público, político y revolucionario.

El presente artículo está dividido en dos partes: La primera, explica las razones por las cuales Camilo termina concibiendo la idea de llevar a cabo un proceso revolucionario en Colombia como vía para el desarrollo del país y el bienestar de las mayorías. Su convicción sobre el amor eficaz como realización del cristianismo que no es más que el amor al prójimo; su formación como sociólogo que lo lleva a investigar la realidad que lo rodea, el darse cuenta que el país estaba en manos de una minoría oligárquica que lo saqueaba para su propio beneficio, lo lleva a pensar en la necesidad de una transformación.

En la segunda parte, hace realidad la posibilidad de una revolución en Colombia; absteniéndose de participar en elecciones por considerarlas ilegítimas. Crea el Frente Unido del Pueblo en donde llama a la UNIDAD de todos los colombianos y a todo aquel que simpatice con su plataforma política y quiera participar; recorre todo el país llevando su mensaje y lo complementa con la creación de su propio periódico; se enfrenta a los altos jerarcas de la iglesia y al establecimiento y termina dándose cuenta que la revolución debe hacerse utilizando acciones legítimas por parte del pueblo, hasta las últimas consecuencias.

La principal fuente de consulta es el “*Semanario Frente Unido*”, órgano de difusión del proyecto político agenciado por Camilo Torres, que cumplió varias funciones: por un lado, permitía llegar a lugares en donde Camilo por simple falta de tiempo no alcanzaba a ir, manteniendo informados a sus simpatizantes y militantes; también sirvió de formador político en las

ciudades pero sobre todo en el campo, desde la práctica de la lectura, hasta análisis de realidad señalando a los responsables del subdesarrollo en el país, se daban instrucciones directas de lo que debían hacer y cómo lo debían hacer para hacer parte del Frente.

Así mismo, se convirtió en el medio epistolar entre los que simpatizaron y se identificaron con su plataforma política al igual que con sus detractores. El *Semanario* registraba de primera mano las giras de Camilo por todo el país, los hechos significativos y los actos de hostigamiento e impedimento para que el líder del Frente Unido se comunicara con los que lo querían escuchar.

Otra de las fuentes de información que complementa este análisis es la consulta del Fondo documental Camilo Torres Restrepo, alojado en el archivo histórico de la Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá), donde existe un importante acopio de fuentes que complementan parte de la información aquí consignada. El presente artículo es producto de un avance de investigación de tesis de maestría para optar por el título de Magister en Historia en la Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá) cuyo tema es del que trata el presente artículo.

EL FRENTE NACIONAL: LA CLASE OLIGÁRQUICA EN EL PODER

En la década de los sesenta del siglo pasado en Colombia, más específicamente en 1965 existió un movimiento político liderado por el sacerdote, sociólogo y revolucionario Camilo Torres Restrepo. El objetivo era crear un Frente Unido del Pueblo (nombre del movimiento), que se opusiera al Frente Nacional de la oligarquía de la época, integrado por el partido Conservador y Liberal.

El país se encontraba inmerso en una crisis económica y política a raíz de las decisiones tomadas por una casta privilegiada, dueña del poder que para perpetuarse y no permitir fisuras y quiebres, habían creado desde el año 1957, el Frente Nacional que goberaría hasta 1974. Para Camilo, los diferentes gobiernos que hacían parte de esta coalición se caracterizaban por su incapacidad para solucionar los problemas de la nación, que cada vez eran más graves. La principal preocupación de ellos era perpetuarse en el poder por medio de las alianzas y el blindaje del sistema electoral.

Los partidos parte del sistema, todas sus instituciones y, obviamente, su rama ejecutiva, han dado las espaldas a los innumerables problemas reales de Colombia... Cuántos gobernantes se alinean con uno y con otro grupo, con cuántos alcaldes o funcionarios se podría contar para que determinen, desde ahora, y a través de la maquinaria, los resultados electorales de marzo. (*Semanario*, No. 1, 1965: 2)

Como sociólogo, Camilo estudiaría la realidad de Colombia, para llegar a plantear soluciones. Sin embargo, señalaba la necesidad de entender la situación de Colombia y comprender lo ocurrido en la primera mitad del siglo XX. Sus tesis frente a la Violencia en Colombia, de la cual había tratado de ser mediador (Cf. *El Tiempo*, 1964), las expondría en su trabajo titulado “La Violencia y los cambios sociales en las áreas rurales colombianas”. (Cf. *Semanario*, No. 2, 1965: 4-5) Allí demostraría cómo lo ocurrido el 9 de abril de 1948 (asesinato de Jorge Eliecer Gaitán), sería el detonante para el inicio de la época en la cual el gobierno desata la guerra a los campesinos. Pero, sobre todo, era la demostración por segunda vez que liberales y conservadores se unían para perpetuarse en el poder. Lo ocurrido el 9 de abril de 1948, marcaría una época de la historia de Colombia, llamada “La Violencia”.

Este trabajo Camilo, lo había presentado con anterioridad al primer congreso de Sociología en Colombia, organizado junto a Orlando Fals Borda. Allí desarrollaba una tesis central: la violencia fue generada por la oligarquía representada en sus dos partidos y sus consecuencias pueden terminar siendo un motor que genere cambios estructurales en Colombia. El senador Álvaro Gómez Hurtado, en ese momento pidió a las altas esferas católicas sancionar de manera ejemplar al cura que había publicado ese estudio por semejantes señalamientos. (Cf. *Semanario*, No. 2, 1965: 4-5)

En el estudio antes mencionado, planteaba que la conformación de las iniciales autodefensas campesinas, que después pasarían a ser guerrilla, fue producto de la violencia desatada en contra de los campesinos por parte de liberales y conservadores. Este movimiento agrario podría llegar a convertirse en un grupo de presión que una vez consolidado incidiría en las transformaciones del país. Por eso un fenómeno como el Frente Nacional, no era novedoso, unos años atrás las élites se habían unido para acabar con el caudillo y esperanza del pueblo, pero además serían los principales causantes de las guerras desatadas en el campo.

El poder gubernamental, representado en el Frente Nacional, a su vez pertenecía al sector empresarial y por ende al sector oligárquico, lo cual permitía identificarlos como los únicos responsables de la situación de crisis por la cual atravesaba el país, además de comprender el por qué tomaban las decisiones que sólo los beneficiaban a ellos mismos. Augusto Ospina escribe en el *semanario* la siguiente nota:

Tradicionalmente cuando se presentan situaciones críticas, el llamado sector empresarial o clase dominante químicamente pura, achaca al llamado sector público, sea, la agencia política gubernamental de esa misma clase, la total responsabilidad de lo que pasa. En su afán de encontrar un “chivo expiatorio” que enjuague los pecados del sistema pero sin atentar

contra sus sagrados fundamentos, se apela al recurso de presentar al gobierno como algo no solo distinto sino contrario a los intereses y a las decisiones de la clase oligárquica... Nada más falso puesto que el contenido y la forma del orden político, social y económico existente, los da el contenido y la forma de la casta imperante. Esta, por su incapacidad histórica para superar nuestros males de desarrollo, es la responsable del desmanejo estatal, de la falta de unos objetivos de liberación de las fuerzas productivas, de la no remoción de los obstáculos interno-externo que se oponen a nuestro progreso nacional...No hay tal que el gobierno sea una cosa y la clase dominante otra. Aquél no es sino retrato de ésta ya que en Colombia la dueña del Estado es la oligarquía y solamente ella. (Semanario, No. 3, 1965: 2)

Para Camilo la cuestión no era de recursos, el problema era su distribución. Colombia no podía ser una nación próspera y benéfica para los trabajadores debido a que las estructuras con las que contaba el país eran de subdesarrollo. En el primer número del *Semanario* comienza a desarrollar sus planteamientos en cuanto a este tema:

Al tratar de exponer la problemática socio-económica de Colombia, nos referiremos primordialmente a las estructuras, mostrando cómo los problemas de un sector de la sociedad por ejemplo la educación, afectan necesariamente a los otros sectores, al crear círculos viciosos de tendencia progresista y acumulativa, con una acción recíproca entre los diversos sectores, lo cual va agravando lo situación general. (Semanario, No. 1, 1965: 2)

Colombia tenía que salir de esos círculos viciosos para que pudiera iniciar una fase de desarrollo. Es así como Camilo, inicialmente junto a un núcleo de profesores y estudiantes universitarios se encontraban trabajando frente al tema, es decir formulando una serie de soluciones a las problemáticas identificadas. “El objetivo es llegar a conclusiones que permitan transformar la crisis recurrente que vive el país en una mística de creación... Para esto será indispensable abolir las desigualdades económicas y sociales que forman las estructuras del subdesarrollo”. (Semanario, No. 1, 1965: 2)

En el segundo número del *Semanario*, aparece un titular de prensa: “En esta semana: más paros, desempleo y nuevos déficits” (Semanario, No.2, 1965: 3). La situación del país se seguía agravando, lo cual generaba que, por ejemplo, los maestros anunciaran un paro debido a sus condiciones labores. Subdesarrollo tanto en el campo como en la ciudad, desempleo en aumento y un presupuesto cada vez más reducido para la solución a múltiples problemas, habían desencadenado una ola de protestas y movilizaciones con el objetivo de que el pueblo fuera escuchado, sin embargo la respuesta fue: ninguna.

El balance de estos ocho días sirve para que los colombianos no guarden ninguna esperanza sobre el sistema. Su inoperancia siguió con una pasividad que se apodera de los resortes de unas instituciones políticas cada vez más inútiles. Un ejecutivo que no logra integrar su propio gabinete, porque lo traba la minucia política. Un legislativo que tampoco puede actuar, sumido en el gran tremendo de un sistema sin soluciones reales. Solo un hecho nuevo: el Contralor estimó una nueva cifra del déficit, siempre en ascenso. Los maestros entre tanto, se preparaban para ir a una huelga. A todo lo largo y ancho del país el panorama del desempleo era absorbente... ¿Cuál es la salida? Hemos propuesto la de un FRENTE UNIDO DEL PUEBLO. (Semanario, No. 2, 1965: 3)

Políticamente el Frente Nacional en Colombia, significaba la unión más estratégica y táctica de los dos partidos tradicionales y elitistas del país; era tal su obsesión por el poder que se pactó una unión para alternárselo y repartirse los puestos milimétricamente. Sin embargo existía la “democracia” evidenciada en el sistema electoral, pues allí, supuestamente el pueblo era quien decidía. Por tal motivo Camilo, en oposición a la democracia formal, impuesta por el Frente Nacional, propondría desde el Frente Unido del Pueblo la abstención activa como una de las formas de llegar al poder. (Semanario, No. 1, 1965: 1)

EL FRENTE UNIDO DEL PUEBLO: LA CLASE POPULAR QUIERE TOMARSE EL PODER

MOTIVACIONES PARA LA TOMA DEL PODER

Desde el primer número del *Semanario* (No. 1, 1965: 4) Camilo va a explicar los motivos por los cuales decide crear un Frente integrado por el pueblo que confronte al Frente creado por la oligarquía.

- *Las decisiones necesarias para que la política colombiana se oriente en beneficio de las mayorías y no de las minorías, deberán partir de los que tengan el poder.* El que tenga el poder decide y para Camilo la historia reciente del país demostraba que las decisiones que habían tomado los que tienen el poder no favorecen a las mayorías, por lo tanto ahora le tocaba al pueblo, ser poder para su propio beneficio.
- *Los que poseen actualmente el poder real constituyen una minoría de carácter económico que produce todas las decisiones fundamentales de la política nacional.* Esa minoría tiene el poder porque está apropiada del capital del país que no invierte, sino exporta, por lo tanto lo último que buscan es desarrollar la nación, sino acumular capital en su favor, sea al costo que sea, incluso sumiendo al país en crisis, pobreza, hambre,

analfabetismo; implementando la guerra en los campos y el desempleo en las fábricas.

- *Esta minoría nunca producirá decisiones que afecten sus propios intereses, ni los intereses extranjeros a los cuales está ligada.* La conexión de esta oligarquía en el poder con los intereses extranjeros es directa, por un lado inundan al país de productos importados, mientras que exportan las ganancias que extraen.
- *Las decisiones requeridas para un desarrollo socio-económico del país en función de las mayorías y por la vía de la independencia nacional afectan necesariamente los intereses de la minoría económica.* Necesariamente para que el país ingresara en una dinámica de desarrollo con independencia y autonomía, requería que las decisiones a tomar estuvieran en manos de las amplias mayorías, de lo contrario no habría ningún cambio, pues el *statu quo* de la época no tomaría decisiones para afectarse a sí mismo.
- *Estas circunstancias hacen indispensable un cambio de la estructura del poder político para que las mayorías produzcan las decisiones.* Transformar la estructura económica y política del país, implicaba que el poder cambiara de manos, que este pasara de la oligarquía a la clase popular.
- *Actualmente las mayorías rechazan los partidos políticos y rechazan el sistema vigente, pero no tienen un aparato político apto para la toma del poder.* De nada servía abstenerse de participar en la estructura “democrática” de la época, si no se creaba a la par instancias de poder popular en donde las mayorías tomaran sus propias decisiones en favor del desarrollo del país.
- *El aparato político que se organice debe buscar al máximo el apoyo de las masas, debe tener una planeación técnica y debe constituirse alrededor de los principios de acción más que alrededor de un líder para que se evite el peligro de las camarillas, la demagogia y el personalismo.* Al Frente organizado por la oligarquía para rotarse el poder, había que oponerle un Frente amplio, de masas, de las mayorías cansadas del actual estado de las cosas. Todo aquel que se sintiera identificado y simpatizara con la plataforma, era invitado a sumarse, a construir y trasformar por medio de la acción desde una planeación rigurosa y basada en la ciencia para encaminar al país por la vía del desarrollo.

Las anteriores, eran las razones que exponía el Frente Unido para que se entendiera la necesidad de tomarse el poder para la clase popular, por medio de la existencia de un aparato político que permitiera hacerlo. Independiente de la filiación, su objetivo era “Unidad de acción”.

LA PLATAFORMA PROPIAMENTE DICHA: LOS PUNTOS EN COMÚN PARA LA UNIDAD DE ACCIÓN

La Plataforma del Frente Unido del Pueblo fue dada a conocer por Camilo el 22 de mayo de 1965, día en que la F.U.N. (Federación Universitaria Nacional) le ofreció un homenaje en la Ciudad Universitaria de Bogotá. Se trataba de un documento abierto a la discusión, a los debates y aportes, a las adhesiones y a las críticas correspondientes. Sus diez puntos los podemos sintetizar en los siguientes aspectos:

1. Tierra para el que la trabaja.
2. Toda persona será habitante de la casa donde viva.
3. Planificación para disminuir las importaciones y aumentar las exportaciones.
4. Nacionalizaciones para que el Estado cumpla con sus responsabilidades.
5. El que tenga más, tributara más, para redistribuir la riqueza.
6. Relaciones internacionales con todos en condiciones de equidad y beneficio mutuo.
7. Seguridad social y salud para todos, bajo responsabilidad del Estado.
8. Protección a la familia, en particular a la mamá y los hijos y sanción a los irresponsables.
9. Las fuerzas militares serán las encargadas de la soberanía nacional.
10. Hombres y mujeres en igualdad de condiciones en todos los órdenes de la vida social.

En el cuarto número del *Semanario*, una de sus militantes explicó con mayor profundidad la pertinencia y alcances de dicho planteamiento:

La plataforma del Frente Unido, no sólo porque consagra, la participación igualitaria de la mujer en la vida nacional, sino porque propone una transformación radical de la estructura que permitirá a las mayorías tener el control económico y político del país, es una plataforma que satisface las aspiraciones de la mujer colombiana, que le abre perspectivas a la mujer campesina de tener su tierra propia, a la mujer de la ciudad de tener su casa, y a todas de tener derecho al trabajo, a la educación gratuita para sus hijos y atención médica para su familia. Por esta razón la mujer está con el Frente Unido dispuesta a trabajar con todas sus energías en la organización, en la difusión de la plataforma y en la venta del periódico. (*Semanario*, No. 4, 1965: 7)

La percepción que dejaba la aparición del Frente Unido era arrolladora. “El despertar colombiano se comprueba por la aceptación que estas tesis están ganando, probando así, que la opinión está sacudiéndose del yugo de estos prejuicios”. (*Semanario*, No. 1, 1965: 4) A los prejuicios que Camilo

se refería era que históricamente Colombia había estado dominada por el proceso de la Colonia y durante la república no fuimos más que explotados y obstaculizados en nuestro desarrollo. La aparición de este movimiento político, parecía darle un giro a esta historia de dominación.

CRITERIOS DE CONFORMACIÓN DEL FRENTE UNIDO

Crear un sistema diferente al existente, implicaba tomar distancia de sus mecanismos de legalización. El sistema electoral colombiano de 1965 era considerado por Camilo como ilegítimo, no participaban las amplias mayorías y quien contaba era quien decidía, es decir el Frente Nacional. Además se comprendía que las transformaciones necesarias no las iba a realizar una sola persona o movimiento, la propuesta de FRENTE estaba amparada en la necesidad de sumar en torno a lo diferente y lo común, pues la urgencia del momento lo ameritaba. Cambiar a Colombia, implicaba un proceso de trasformación radical de sus estructuras que no sería por vía diplomática y pacífica. Por eso el FUP era Abstencionista, Unitario y Revolucionario.

Abstencionista: Implicaba formación y concientización de la situación del país; diferentes formas de actuar frente a las elecciones según indicaciones del Frente Unido en su momento, además, por medio de la organización y la unidad, tomar el poder para la clase popular.

Camilo era abstencionista e invitaba para que los simpatizantes y militantes del Frente Unido no participaran en la farsa electoral creada por el Frente Nacional. El sistema electoral en Colombia era ilegítimo pues sólo el 20% de la población apta para votar participaba en elecciones. En lo práctico no funcionaba, porque el Frente oligárquico había definido la alternancia de los períodos presidenciales, independientemente de la votación.

Se trataba de una abstención activa, beligerante y revolucionaria (Cf. Semanario, No. 1, 1965: 8). No consistía simplemente en no participar en el montaje electoral ideado por la oligarquía. Era “activa” porque manifestaba el rechazo al sistema “sin excluir las elecciones como uno de sus engranajes”; esto exigía de los militantes del Frente Unido un proceso de ‘motivación política’ por medio de la formación y la concientización. Era “beligerante” porque había que actuar de manera decidida frente a las elecciones. Era “revolucionaria” debido a que el objetivo era la toma del poder para la clase popular, pues se emplearía como forma de unificación y organización.

Unitaria. El llamado era a la UNIDAD de todos aquellos que tuvieran como principal propósito hacer la revolución en Colombia para entregarle el poder al pueblo. La invitación era a los que estuvieran en cualquier

partido (tradicional o revolucionario), a los sin-partido y a aquellos que estuvieran de acuerdo con la “Plataforma”.

El Frente Unido proponía una alianza con todos para conformar un aparato político que convocara a las mayorías explotadas, su principal criterio era la dignificación del pueblo. Por eso, las discusiones ideológicas y políticas debían postergarse por el momento, mientras se fortalecía la unidad de acción.

Revolucionaria. En sus análisis sociológicos, Camilo había identificado que el Frente Nacional no entregaría el poder (ni siquiera por la vía electoral) porque eso significaba afectar sus propios intereses. El pueblo tenía derecho al poder, pero era la oligarquía quien decidía la vía para entregarlo: pacífica o violenta. Sólo el pueblo en el poder podía transformar económica y políticamente el país para pasar del subdesarrollo al desarrollo, porque tomaría las decisiones buscando el beneficio colectivo sobre el individual.

La clase popular no decide sobre la vía para tomarse el poder, ella ya ha decidido que lo ha de tomar tarde o temprano; la oligarquía es la que debe decidir cómo lo va a entregar. Si lo entrega pacíficamente, la clase popular lo tomara pacíficamente. Si no lo quiere entregar sino por las malas, la clase popular lo tomara por las malas. (Semanario, No. 2, 1965: 8)

LAS CONSIGNAS PARA EL ACTUAR: HACER REALIDAD LA TOMA DEL PODER

El objetivo de la revolución colombiana implicaba empezar la lucha ya. Esta era la centralidad del trabajo de los Comandos del Frente Unido (Núcleos de Base), buscando siempre la unidad con las amplias mayorías, tomando como punto de partida: La Plataforma. Era una construcción de abajo hacia arriba:

de la vereda hacia el pueblo, del barrio hacia el centro, del campo a la ciudad. Para esto es necesario organizar a toda la clase popular colombiana en grupos de 5 ó 10, sin distinción entre alineados en partidos o movimientos de oposición y no alineados en estos grupos y movimientos, con la única condición de que aceptan las líneas generales de la plataforma del Frente Unido del Pueblo. (Semanario, No. 2, 1965: 8)

Para que estos comandos fortalecieran su trabajo político, se consolidaran como centros de trabajo del Frente Unido y además se multiplicaran por todo el país, se planteaban las siguientes acciones:

- *Discutir y divulgar la plataforma* era la posibilidad de seguir cuestionando y ampliando los puntos en torno a los cuales el Frente Unido planteaba la necesidad de la Unidad. La plataforma no era un dogma o documento terminado y al ser la clase popular la que debía apropiarla

para comprender la necesidad de la revolución, era ella misma la que debía decidir sus reparos o trasformaciones.

- *Divulgar la plataforma por todos los medios posibles* era un imperativo que permitía dar a conocer el Frente mismo. Saber del Movimiento Político, radicaba en el conocimiento de la plataforma que llegaba a las manos del pueblo principalmente a través del semanario. La orientación era multiplicar dicha plataforma por los medios que fueran posibles. “*mandándola a imprimir, por mimeógrafo, a máquina, a mano, gritándola por las calles de Colombia, leyéndosela al oído del compatriota analfabeto.* (Semanario, No. 2, 1965: 8)
- *Organizar la distribución y financiación del periódico FRENTE UNIDO.* Debido a lo estratégico que se convertía la elaboración, publicación y circulación del *Semanario*, se hacía el llamado a todos sus militantes y simpatizantes para que aportaran económicamente a la existencia de dicha publicación. No iba a ser fácil mantener y solventar económicamente un periódico de carácter revolucionario que atacaba directamente al establecimiento. En la medida en que el Semanario no existiera se debilitaba la existencia misma del Frente del Pueblo y por eso eran las masas populares las que debían garantizar su presencia en el territorio nacional.
- *Elegir los jefes de los comandos.* Cada comando debía tener su jefe, el cual al igual que todos debía pasar por el proceso de formación y discusión en torno a la plataforma. Por el momento las orientaciones a lo que se debía hacer eran trazadas por un comando provisional que funcionaba a nivel nacional. A finales de 1965 estos jefes de comandos se reunirían en Bogotá en una gran convención popular de la revolución para elegir un gran comando nacional que determinaría las tácticas a seguir para el asalto definitivo del poder.

No deberán asistir los más poderosos, ni los más ricos, ni los más instruidos, ni los de mejor familia, ni los caciques y gamonales tradicionales. A esta convención asistirán los débiles, los ignorantes, los imprudentes –según la oligarquía–, los que no son bien nacidos, los hambrientos, los mal vestidos, pero los que tienen el ideal de la revolución en sus conciencias y el fuego de la lucha por sus hermanos en sus corazones y en sus brazos. (Semanario, No. 2, 1965: 8)

CON “QUIÉNES” HACER EL FRENTE UNIDO

Todos estaban convocados a participar del Frente Unido del Pueblo: personas independientes u organizadas en algún gremio, movimiento o partido. “En los comandos provisionales del Frente Unido nadie será tenido

en cuenta por lo que representa sino por lo que trabaje por la revolución". (Semanario, No. 2, 1965: 8)

La propuesta de Camilo fue presentada a los partidos tradicionales (que integraban el Frente Nacional) y a sectores militares encabezados por el General retirado Gustavo Rojas Pinilla. Lógicamente, no fue acogida por el *statu quo*. Sin embargo, consideraba que los más identificados con los puntos expuestos por la Plataforma serían los movimientos, organizaciones y partidos que tenían el mismo objetivo del Frente: mejorar las condiciones de vida de los más desfavorecidos, afectados por las decisiones tomadas por la casta oligárquica del Frente Nacional.

La conformación del Frente Unido del Pueblo, tuvo dos grandes campos. Por un lado, estaban los *Alineados*, personas que militaban, hacían parte y representaban a colectivos, movimientos u organizaciones políticas ya conformadas. Entre ellos estaban: el Partido Social Demócrata Cristiano, el Movimiento Estudiantil Cristiano, la Vanguardia Nacionalista, el Partido Comunista, las juventudes del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL) y el Movimiento Obrero Estudiantil y Campesino (MOEC). (Cf. Semanario, No. 1, 1965: 8) No dejaba de llamar la atención que cristianos y comunistas confluían en el mismo movimiento. Estas organizaciones aceptaban la Plataforma manteniendo su independencia ideológica y práctica.

Los *no alineados* para Camilo constituirían la base fundamental del Frente. Eran aquellas mayorías explotadas económicamente que no participaban en la dinámica electoral, porque no les interesaba, y no pertenecían por convicción a algunos de los partidos de gobierno tradicional, pero tampoco a los partidos u organizaciones de corte religioso, juvenil o de izquierdas revolucionarias. Los *no alineados* eran un llamado de atención a las amplias masas explotadas.

La no alineación es en otras palabras, la toma de conciencia ante los fracasos de los partidos y del sistema, los cuales nos parecen ineptos, y por sus propias contradicciones, incapaces para resolver su situación al pueblo colombiano... Para estos No Alienados, la situación política revolucionaria y popular es impostergable y encuentran que el Frente Unido les ofrece el mejor medio propicio para hacer realidad sus objetivos de cambio revolucionario, denegados por la esclerosis conservadora, liberal o de otra índole. (Semanario, No. 4, 1965: 5)

Camilo convocaba a todos (alineados o no) a través de sus *mensajes* que aparecerán en el *Semanario*. En ellos se dirigió a los cristianos para decirles que el verdadero amor a Cristo está en el amor al prójimo y que ese amor debía buscar la dignidad y practicarse eficazmente, lo que exigía transformar las condiciones económicas y políticas del país; a los comunistas los

instó a unir fuerzas para cumplir con los propósitos comunes trazados; a los militares, les recordaba que ellos hacían parte del pueblo explotado y humillado, y los invitaba a estar del lado de las mayorías y contribuir a la revolución; a los no alineados los invitaba a fortalecer el aparato político del Frente Unido de abajo hacia arriba.

A los sindicalistas, los animaba a fortalecer la lucha obrera, pues de esta manera fortalecían la lucha revolucionaria; a los campesinos los reconocía como los más avanzados en la identificación del enemigo y de la resistencia a la violencia desatada por la oligarquía; a las mujeres les señalaba su doble condición de explotación y las invitaba a participar decididamente en el proceso de transformación del país; y, por último, a los estudiantes, a quienes consideraba un grupo privilegiado (por su acceso al conocimiento y a la realidad del país), los invitaba a intensificar su compromiso con la revolución, yendo más allá de la fase agitacional.

EL SEMANARIO COMO HERRAMIENTA DE FORMACIÓN Y CONCIENTIZACIÓN DEL FRENTE UNIDO DEL PUEBLO

La publicación del *Semanario*, fue un elemento central en la organización y formación política tanto para los cuadros como para las bases de aquellos *No Alineados* y *Alineados* que encontraban simpatía con la Plataforma y querían hacer parte del Frente Unido.

El periódico es el eje en torno al cual es posible organizar, financiar y capacitar políticamente al Frente Unido. Por eso la distribución de nuestro semanario es una de las tareas inmediatas y vitales (...) la divulgación del Frente Unido es una labor de trabajo político. (*Semanario*, No. 1, 1965: 7)

El compromiso que adquirían los voceadores y sus lectores, era re-distribuirlo y reproducirlo tantas veces como se pudiera. Se trataba que el Frente Unido llegara al pueblo por medio de su periódico. Lógicamente, la orientación también era contribuir a financiarlo.

Tan interesado estaba el Frente Unido, en formar sus cuadros, que explícitamente existía en el periódico una sección llamada “*Normas Para Instructores*” donde, por ejemplo, se encontraba un diccionario económico elemental. Allí se abordaban los conceptos con ejemplos concretos de lo que estaba pasando en ese momento en el país, para que las personas que leyeron el periódico conocieran la otra versión a la oficial y se sintieran convocados a participar en el Frente, además de la explicación que se hacía de la plataforma en cada una de sus publicaciones. (Cf. *Semanario*, No. 1, 1965: 6)

La distribución del *Semanario*, era una tarea política dentro del Frente. Sus primeros voceadores y por ende militantes fueron los estudiantes, que tenían la tarea de hacerlo llegar a todos lados, leerlo y explicarlo a los Comandos de Base, hacer parte de los mismos y multiplicarlos tantas veces fuera posible. Los estudiantes debían abarcar la mayor cantidad de sitios en las ciudades y para eso zonificarían los territorios, eran además los líderes de los grupos de trabajo político. La distribución del periódico por todo el país, junto a las visitas realizadas por Camilo por diversos lugares del territorio nacional, impulsó de manera acelerada y contundente el auge del movimiento.

A medida que fueron creciendo las solicitudes para la reproducción del *Semanario* a nivel nacional, se hizo evidente el crecimiento de los centros de trabajo político del Frente Unido. Esto se traslucía en el aumento de la correspondencia dirigida al *Semanario*; algunas de esas cartas eran publicadas en el mismo y muchas de las preguntas que se le hacían al Frente, se respondían desde el periódico. En el *Semanario* número dos, en la sección titulada *Cartas*, se publica la siguiente misiva enviada por un simpatizante del Frente Unido:

Señores
“Frente Unido”
Ciudad.
Distinguidos amigos:

He creído conveniente que desde la iniciación del periódico FRENTE UNIDO, este publique semanalmente una página, por lo menos media, que esté a cargo de los lectores y en donde estos en forma sincera, sencilla y espontánea expresen su pensamiento.

Esta sección que en la mayoría de los periódicos y revistas se titula: “Correo del lector”, etc., en FRENTE UNIDO, se podría denominar: “LA OPINION PUBLICA DIALOGA”.

En esta sección, el lector podrá libre y ampliamente exponer su pensamiento, aportar ideas, formular críticas constructivas.

Como modesto ciudadano colombiano, me permito en esta primera carta a la sección: “LA OPINION PUBLICA DIALOGA”, proponer a la opinión pública colombiana, nos expresemos en forma sincera acerca de estos importantes puntos:

a) ¿Qué críticas constructivas le formularia usted a la plataforma Socio-Económica del padre Camilo Torres?

¿Qué puntos de importancia cree que le haga falta a dicha plataforma?

b) ¿Qué reformas estructurales en beneficio de la iglesia y del Laicado, cree usted que se deben acometer?

c) ¿Qué ideas sugiere usted en beneficio de FRENTE UNIDO?

Cada 15 días otro lector puede sugerir otros 5 ó más puntos de vista para analizarlos por el resto de lectores y así agilizar y crear una inquietud entre los lectores acerca de diferentes temas, que serán de gran utilidad y beneficio a la campaña de reivindicación social emprendida desde FRENTE UNIDO y por el padre Camilo Torres.

Agradeciendo la atención y acogida prestada por ustedes y los cientos de lectores a esta carta, quedo atenta y respetuosamente,

Agustín Maldonado M.

C. de C. No. 15151 Bogotá. (Semanario, No. 2, 1965: 7)

EL FRENTE UNIDO RECORRE GRAN PARTE DEL TERRITORIO NACIONAL

Si bien la difusión del *Semanario* fue uno de los principales medios para dar a conocer al movimiento y vincular a las personas que se sintieran identificadas con su Plataforma, no lo fue menos el hecho de que Camilo como principal líder del Frente Unido, se dirigiera a diferentes partes del país a reunirse con sus simpatizantes y detractores en recintos cerrados y en las plazas públicas a desarrollar de manera más amplia, argumentada y beligerante las razones por las cuales era imperativo hacer la revolución en Colombia.

Estos recorridos en plaza pública irán desde el 22 de marzo hasta el 17 de octubre de 1965, con un total de 19 departamentos visitados y 104 intervenciones, entre reuniones y discursos. En Bogotá fue el sitio en el cual más agitación política tuvo por ser la sede principal del Frente, en comparación con Sucre, en donde por ejemplo, sólo asistió una vez. (Cf. Villanueva, 1995).

El *Semanario*, va a registrar los diferentes recorridos y reuniones hechas por el líder del Frente Unido, catalogándolas de masivas. En la publicación número dos, uno de los titulares que evidenciaba su impacto y la recepción por parte de la población que asistía a las convocatorias y escuchaba atentamente sus intervenciones decía: “300 mil colombianos dicen SI...al Frente Unido del Pueblo en las plazas públicas”. (*Semanario*, No. 2, 1965: 7) No fue el único medio en hacerlo, un diario de circulación nacional parte del establecimiento, como lo va a hacer el periódico *El Tiempo* las va a señalar como de “nutrida participación multitudinaria”. (Cf. *El Tiempo*, 1965b: 26A)

El órgano de difusión del Partido Comunista de Colombia, organización alineada que hacía parte del Frente Unido, también registraba las giras realizadas por Camilo con el mismo factor en común, nutrida participación y recepción por parte del pueblo colombiano, esto a partir de la percepción hecha producto de su visita a Santander. (*Voz*, 1965: 3A)

Sus discursos se centraban en denunciar el régimen oligárquico del Frente Nacional, exponiendo las razones por las cuales consideraba que el gobierno solamente beneficiaba a una pequeña clase privilegiada, cuyos intereses estaban relacionados con los Estados Unidos para seguir perpetuando nuestra relación de dependencia.

Camilo reiteraba sus *Mensajes* dados a conocer desde el *Semanario*, pero ahora en plaza pública, insistiendo a los cristianos en comprometerse con el amor al prójimo, considerando incluso hacer realidad el amor eficaz como un verdadero acto revolucionario; también llamaba a los comunistas y demás organizaciones a quitarle el poder a la oligarquía para entregárselo a la clase popular y hacer realidad la Plataforma (que debía seguir construyéndose). Así mismo, daba instrucciones claras para la conformación de los “comandos” del Frente Unido y sus responsabilidades por medio de las consignas ya aludidas. (*Semanario*, No. 2, 1965: 8)

Dos meses después de que Camilo hubiera iniciado sus giras por el país, presentando la Plataforma e invitando a las personas que lo querían escuchar y lo apoyaban a que se sumaran a este movimiento de carácter popular cuyo objetivo era hacer la revolución para el pueblo colombiano por medio de la toma del poder, el *Semanario* número dos va a realizar un balance de sus giras, identificando algunas de las razones que podían explicar el por qué en tan corto tiempo las plazas públicas y los recintos en donde llegaba el Frente Unido, se encontraban a reventar.

Los colombianos, fatigados de la demagogia tradicional, hastiados de promesas formuladas en vísperas electorales y opuestos al actual sistema de explotación que nos rige, comprendieron que ahora se proponía algo distinto, más eficaz y más sincero...

Combatir el caudillismo y presenta un programa para ser discutido, analizado y reformado por el pueblo mediante su estudio y discusión. Y sobre todo para que con objetivos precisos, se inicie la organización de todos los explotados con miras a organizar la toma del poder para las mayorías...

Un sacerdote de clase burguesa logra despertar el entusiasmo de las masas y empieza a crear conciencia revolucionaria... Camilo Torres ha preferido renunciar a los privilegios y enfrentarse a la oposición y persecución de los factores de poder... y se ha comprometido con las gentes explotadas a mantenerse en la lucha revolucionaria “por la toma del poder hasta la muerte”.

Se está hablando al pueblo un lenguaje nuevo, desprovisto de vanas retóricas, claro y sencillo porque se trata... de politizar las mayorías, de hacerlas comprender sus problemas... y comprender que el triunfo de la revolución no solamente es necesario sino que es posible. (*Semanario*, No. 2, 1965: 7)

El hecho de que el líder del Frente Unido fuera sacerdote en un país de mayoría católica para la época, generaba gran credibilidad y confianza en sus seguidores sobre todo desde la convicción religiosa. Si un cura afirmaba que era necesario transformar el país por la vía que fuera, había que hacerlo, incluso cambiando desde adentro la misma institución eclesial. Para los militantes del Frente, su accionar no iba en contravía de la religión, al contrario, era consecuencia de llevar a la práctica, el amor de Dios, *el amor eficaz*.

En uno de los apartados del *Semanario* en donde los simpatizantes podían escribir al periódico y ser publicados, Rosaura Salgado, una barranquillera que creía en la propuesta del padre Camilo, resaltaba su liderazgo y veracidad en cada palabra pronunciada. Además rechazaba los ataques que ya estaba recibiendo el líder del movimiento desde la propia institución a la cual él pertenecía, la iglesia católica. Los testimonios de las personas que lo escuchaban ejemplificaban de mejor forma el porqué de su simpatía con las amplias masas de la población.

Los discursos elocuentes son para los políticos que necesitan levantar las manos para enardecer. Camilo Torres está predicando la verdad, la verdad cristiana, el amor al prójimo sin apartarse del evangelio...Camilo ha escogido lo difícil. Somos sus seguidores porque somos cristianos y tenemos fe y confianza en él porque es sincero, porque no es hipócrita... Es muy extraño que a Camilo Torres, quien predica la doctrina de Cristo, le hayan aplicado suspensiones eclesiásticas. Nosotros pedimos al clero que se ajuste a sus normas y nos dejen tranquilo a Camilo, que él nos pertenece... (Voz, 1965: 3A)

Lo anterior hacía evidente que el mensaje de Camilo, era directo por medio de su invitación para conocer la plataforma, discutirla y apropiarla. Hacer parte del Frente Unido era la manera de hacer realidad el imperativo revolucionario que el pueblo necesitaba para la toma del poder. Se podía comprender el propósito en la medida en que su mensaje era claro, sin dejar de reconocer que el hecho que fuera un sacerdote llamaba significativamente la atención en un país tradicionalmente católico.

En Buenaventura un anciano le decía a Camilo: “Padre, yo soy laureanista y he asistido a muchas concentraciones políticas, pero a ninguno de los políticos les he entendido. En cambio a usted le he comprendido todo”. Igual a ocurrido con miles de colombianos

“el éxito extraordinario de este rápido recorrido por el país, demuestra que las condiciones para la revolución maduran velozmente y que la unidad popular y que la lucha decidida de las masas culminara victoriósamente destruyendo el sistema feudal-capitalista y el aparato burocrático-militar

en que se asienta... Con el Frente Unido, la organización por la base y la conciencia revolucionaria, el pueblo colombiano avanza hacia la captura del poder sin que nada, ni nadie pueda detenerlo. (Voz, 1965: 3A)

Los posteriores titulares en las publicaciones del Semanario con relación a las giras que seguía realizando Camilo y las diferentes actividades que hacía en torno a ellas, evidenciaba un escenario más que esperanzador, victorioso. En el semanario número tres se van a registrar otras giras: "Mañana 10 de Septiembre llega Camilo a Neiva y el 15 en Honda. Próximas giras de Camilo Torres para exponer el programa del Frente Unido del Pueblo". En Ibagué, en una manifestación improvisada, cerca de 10 mil personas se congregaron para vivar al Frente Unido. (Cf. Semanario, No. 4, 1965: 6) En esta ocasión va a exponer las tesis que ha venido desarrollando en sus giras anteriores. Sin embargo, el énfasis especial de este recorrido va a centrarse en la actuación de la institución eclesial sobre él.

Antes de la propia reacción que haría el Frente Nacional, la Iglesia a la cual pertenecía Camilo, fue la primera en pronunciarse en su contra. Fueron varios y en diferentes tonos, las declaraciones que hicieran altos jerarcas de la iglesia, así como curas de base sobre las actuaciones del líder del Frente Unido. Sus señalamientos radicaban en la necesidad de relacionar la religión y la política, cosa que para los de la cúspide católica no era necesario, más cuando la iglesia trabajaba junto con el gobierno en solucionar los problemas de los más afligidos. Por lo tanto la actuación de Camilo era impertinente y debía acabarse, golpe contundente, quitarle la esencia de su ser, su condición de cura (Cf. El Siglo, 1965a:3). Sin embargo Camilo va a dirigirse a su propia iglesia para cuestionarla por ser cómplice de tan nefasto gobierno. (Cf. El Tiempo, 1965a) A pesar de esto, un sector minoritario de la iglesia apoyaba sus actuaciones. (Cf. Agudelo, 1965: 17-18)

Otro de los puntos sensibles que había molestado a la institucionalidad eclesial, era la relación de Camilo con los comunistas. Su actuación rayaba de todo tajo con los preceptos de la iglesia, ya que al considerarlos como ateos no podían ser bien valoradas ese tipo de relaciones y uniones. Más cuando eran dos concepciones de mundo opuestas, que no debían ser tenidas en cuenta.

Por eso en sus discursos en plaza pública, su "sanción" ordenada por un sector de la iglesia alejada del pueblo, también iba a ser tema de discusión. En esa ocasión el líder del Frente Unido, va a manifestar el episodio en el cual, pasa a su estado laico, debido a su actividad política. "Camilo Torres recordó, cómo, si la jerarquía y el clero deben atender a lo espiritual, a los laicos les corresponde la obligación de tomar actitudes en el campo de lo temporal". (Agudelo, 1965: 17-18) Es así, como va a explicar la necesidad de estar en ese estado, para poder continuar con su actividad política en el

país, aclarando que para él no hay ninguna contradicción entre la religión y el amor eficaz entendido como la responsabilidad y necesidad del ser humano de trasformar la situación de desigualdad e injusticia que se vivía en el país.

El contacto de Camilo con los universitarios era inevitable. En Bogotá ellos serían la semilla que permitiría la creación y surgimiento del Frente Unido. En Ibagué también se reunió con universitarios, para exponerles sus tesis políticas sobre la importancia de hacer parte del Frente Unido del Pueblo, para oponerse al Frente de la oligarquía.

En los días siguientes varios actos permitieron un contacto directo con los universitarios y con ciudadanos ante los cuales insistió en sus tesis políticas. Primero en la Universidad del Tolima y luego en el Colegio de San Simón, donde los estudiantes impusieron que se le escuchara en el aula máxima... al terminar la conferencia, al igual de lo sucedido en otros muchos sitios, Camilo fue rodeado por centenares de estudiantes quienes los acompañaron hasta la gobernación y, enseguida, al local donde dictó una conferencia popular. (Agudelo, 1965: 17-18)

Sin embargo las giras de Camilo, y en el caso especial de Ibagué, no se agotaban con dirigirse a los estudiantes. Su centro era también reunirse con las amplias mayorías, con el pueblo con la clase popular. Es así como posterior a su reunión con los estudiantes, se dirigirá a

un local en un segundo piso se colmó totalmente con una asistencia que no era inferior a 3.000 personas. Para comprobarlo debe recordarse que se ha construido para establecer allí un supermercado. Situado sobre la carrera 4 con calle 19, todas sus ventanas quedaron abiertas permitiendo así que los altoparlantes pudieran escucharse desde la calle. Toda la cuadra se colmó totalizándose una manifestación que podía calcularse en 10.000 personas. (Agudelo, 1965: 17-18)

Como se mencionaba anteriormente, el objetivo principal de los recorridos era fortalecer el proceso revolucionario propuesto por el Frente Unido, desde su plataforma. Para conseguir tal fin, los centros de trabajo político integrados por los alineados y no alineados eran vitales para que se cumpliera lo propuesto. A los sitios a los cuales llegaba el Movimiento a exponer sus tesis, de antemano ya había un trabajo de organización por parte de los integrantes de dichos comandos, que pasaba por determinar el sitio en el cual Camilo iba a hablar, aspectos logísticos como el sonido, transporte, estadía y otra serie de responsabilidades como determinar la agenda de reuniones y visitas a realizar. Lo anterior, lo podemos evidenciar en la siguiente nota registrada en el Semanario:

Dos factores influyeron decisivamente en el éxito de las demostraciones registradas en Ibagué con motivo de la visita de Camilo Torres. Primero, y como es obvio, la gran expectativa entusiasta que despiertan las tesis sobre el Frente Unido en el país. Segundo, el trabajo tenaz de un grupo de personas. Con estos dos factores solo fue necesaria la inversión de \$100 para la manifestación que se produjo el primero de septiembre, y la cual se distribuyó en cuota para el local y para gastos de altoparlantes. Trabajaron activamente en la organización de los actos de Ibagué: Jaime Corredor, del Partido Social Demócrata Cristiano, Alfonso Díaz Perdomo, no alineado; Iván Londoño Soto, presidente del Consejo Superior Estudiantil de la Universidad del Tolima; y el Grupo Universitario Diálogos integrado por Pedro Rivera, Belisario Carvajal y Lisímaco Quiroga. (Semanario, No. 4, 1965: 6)

Su llamado a hacer la revolución y tomarse el poder de la manera como la oligarquía quisiera entregarlo, causó un gran escándalo. (Cf. El Espectador, 1965: 1) Camilo invitaba a luchar de manera larga y prolongada, haciendo la advertencia de que en caso de no existir condiciones en la ciudad, era necesario replegarse al campo y desde allí iniciar la lucha. La iglesia lo interpretó como un llamado directo para que por medio de la violencia, se hiciera la “tal revolución”.

El statu quo impidió por diferentes vías cosas tan simples como que Camilo pudiera llegar al sitio en donde se iba a dirigir al pueblo. Negarle el tiquete para que pudiera desplazarse y evitar que él diera su mensaje a la población. Varias veces fue golpeado, retenido y amenazado. En parte una de las tesis de sus biógrafos es que Camilo va a tomar la decisión definitiva de irse al ELN (Ejército de Liberación Nacional), debido a que ya era claro que su vida estaba en peligro. Otros van a afirmar que la vinculación de Camilo con el ELN, se venía trabajando de hace tiempo y que esta guerrilla también sabía de planes para acabar con la vida de Camilo.

Camilo se vincula al ELN, se acaba el Frente Unido del Pueblo, porque los alineados se desvinculan, y los no Alineados habían quedado sin su dirección: Camilo. Para nosotros Camilo fue consecuente hasta el final, como lo diría en una de sus intervenciones. (Cf. El Siglo 1965b: 11)

A MANERA DE BALANCE

Recoger la memoria, los testimonios, los escritos, seguir el rastro a las actuaciones de la época es volver a darle la voz a muchos de esos hombres y mujeres que posiblemente ya no se encuentren para poder contar la historia. Sin embargo sus huellas, sus rastros recogidos en este avance de investigación dan cuenta de la situación de la época, de sus apuestas políticas,

de sus debates y tensiones en el mismo campo de los revolucionarios, pero sobre todo lo que se quiere resaltar son esas diferentes utopías que se pusieron en juego, los diferentes repertorios de protesta y acciones que se llevaron a cabo o que se dejaron de hacer para cumplir con el imperativo: la revolución en Colombia. Recoger el pasado es la mejor forma de hacer viva su historia, que a la vez nos permite hacer viva la historia del movimiento político del Frente Unido del Pueblo, liderado por Camilo Torres Restrepo.

Queda tanto por escribir sobre Camilo Torres, que a su vez es seguir re-escribiendo la historia del país. Centrar la historia sobre la vida de una persona y en particular su proyecto político, implica adentrarse en los intersticios de lo que fue su vida y obra. Queda tanto por escribir sobre Camilo, que lo que hace falta son manos que sigan uniendo las fichas de un todo, para saber sobre nuestra historia, nuestro pasado, nuestra memoria, en sí, lo que hoy somos. Posiblemente sea una de las muchas rutas que han existido para acercarnos a aquellos y aquellas que lucharon por un país diferente, un país para todos. Es indiscutible la vigencia del mensaje de Camilo. Desde el país en el cual se escriben están líneas, sí bien no podemos decir que todo sigue igual, sí podemos afirmar que existen permanencias históricas. Ya no hay un Frente Nacional, hay una “Unidad Nacional”, en donde los que hoy gobernan tienen los mismos apellidos de los que lo hacían en esa época. Los “círculos viciosos” de desigualdad, pobreza, injusticia, analfabetismo y desempleo no son los mismos, son más agudos.

En consecuencia es imperativa una transformación en Colombia y por eso su ideario político sigue vigente. En 1965 el llamado a la unidad de todos los que querían hacer una transformación era estratégico y necesario, hoy también lo es; sin embargo en esa época como hoy no es tan fácil. Conocer el proyecto político del Frente Unido, nos pueden dar luces sobre la necesidad de las permanencias en el escenario político; los puntos de la plataforma siguen siendo las necesidades del presente. Quizá después de 52 años de su desaparición física los que escribimos sobre su ideario revolucionario, sabemos que CAMILO VIVE.

Esta avance de investigación, centra la mirada en el Camilo Político, entendido como el ideólogo de un movimiento que tenía como principal objetivo hacer la revolución en Colombia, por medio de la toma del poder por el pueblo y para el pueblo y de esta manera llevar a cabo su amor eficaz, como la verdadera realización del cristiano, llevándola incluso hasta las últimas consecuencias, si era preciso, tal y como lo fue, hasta su muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo Rivera, H. (1965). "Estamos con el padre Camilo Torres porque su actitud es el testimonio auténtico de un verdadero cristiano entre los pobres y humildes". En: *Reconstrucción*, No. 21, Medellín, 1965: 17-18.
- El Espectador (1965). "‘Revolución violenta no es la solución’, dicen los obispos". 7 de julio de 1965: p. 1. Documento encontrado en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional (AHUN).
- El Siglo (1965a). "Camilo Torres podrá volver a ejercer el ministerio del sacerdote, dice el Cardenal". 24 de septiembre de 1965: p. 3. 26A. Documento encontrado en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional (AHUN).
- El Siglo (1965b). "Iré hasta la muerte por la revolución nacional". 4 de julio de 1965: p. 11. Documento encontrado en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional (AHUN).
- El Tiempo (1965a). "Camilo Torres atacó de nuevo a la Iglesia en Cali". 31 de julio de 1965. Documento encontrado en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional (AHUN).
- El Tiempo (1965b). "Con manifestación recibieron a Camilo Torres en Barranca". 25 de julio de 1965: p. 26A. Documento encontrado en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional (AHUN).
- El Tiempo (1964). "Negado permiso a sacerdotes para ir a Marquetalia. Por medio de comunicación del Cardenal al ministro de guerra", 1 de mayo de 1964. Documento encontrado en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional (AHUN).
- Fundación Colectivo Frente Unido (2014). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo*. Bogotá, Colombia: Fondo editorial Periferia-Desde Abajo.
- Semanario Voz Proletaria (1965). "Las masas recibieron a Camilo en Santander", 29 de julio, pp. 3A.
- Torres Restrepo, C. (1965-1966). Semanario Frente Unido del Pueblo.
- Villanueva Martínez, O. (1995). *Camilo Acción y Utopía*. Bogotá, Colombia: Editorial Códice- Universidad Nacional de Colombia.

EL CONCEPTO “REVOLUCIÓN” EN EL PENSAMIENTO DE CAMILO TORRES RESTREPO. APORTES PARA SU CONSTRUCCIÓN

Tlalli López Sosa

En la bibliografía que existe sobre Camilo Torres Restrepo, es muy frecuente encontrar que los estudios sobre su vida, pensamiento y acción se centran en la figura del mártir; otros suelen ser descripciones del transcurrir de sus años; hay algunos estudios más preocupados por explicar las corrientes ideológicas que enriquecieron su pensamiento; también encontramos testimonios de gente cercana a Camilo. Todos son de gran valía e ilustran ampliamente algunas de las aristas desde donde puede mirarse este personaje controversial y aún poco estudiado.

Parece que la mayoría de las personas que nos hacemos preguntas sobre el sacerdote colombiano, lo hacemos desde el por qué y no desde el cómo. Así que en este breve trabajo intentaré plantear cómo se dio el proceso de radicalización en el pensamiento y praxis de Camilo y cómo se manifestó esa radicalización en su concepción cristiana de caridad y amor eficaz, mismas que desembocaron en su noción de revolución.

Antes de entrar al tema en cuestión esbozaré un panorama general de la situación de crisis teórica que se vivió en Europa dentro de la teología, algunas de las corrientes que surgieron en oposición a la teología tradicional, dando paso al surgimiento en América Latina de una nueva reflexión teológica que respondía a las condiciones materiales de esos momentos. Posteriormente, pasaré a revisar en qué Colombia vivió Camilo Torres y cómo fue que desarrolló su práctica revolucionaria.

LA CRISIS TEÓRICA EN EUROPA

En Europa se llevará a cabo uno de los primeros momentos de crisis teórica dentro de la Iglesia, el primer paso de un nuevo caminar. Los aportes girarán en torno a la reflexión humana en relación con su momento histórico.

La velocidad y la implacable presencia del cambio como forma permanente de la realidad generados por el modo de producción capitalista y su devoradora extensión a todos los rincones del mundo, conjuntamente con

la reflexión teórica a partir del siglo XVIII toma conciencia de la necesidad de negar el pasado feudal y su justificación ontológica, para justificar el presente moderno, y justificarlo sin más fundamento que el hecho de ser producto del hombre [...] y que finalmente toma la forma de ciencia social, obliga al pensamiento religioso contemporáneo a incorporar gradualmente la realidad histórica en toda su conflictividad y determinación socioeconómica. (Silva, 1989: 43)

Hubo una ruptura generada por las necesidades de vincularse con el desarrollo histórico. La visión donde la historia es sólo un accidente con respecto a la esencia es rebasada y se coloca una nueva posición teórica dentro del cristianismo; el “lenguaje historizado” suplanta al “idealismo esencialista”. (Silva, 1989: 48-49)

Otra corriente que al anterior sufrió cambios fue el marxismo. Tras la muerte de Stalin el Partido Comunista de la Unión Soviética rechazó abiertamente el dogmatismo. Esto posibilitó la apertura a discutir ciertos temas anteriormente bloqueados, entre ellos el de la religión. El posterior acercamiento entre estas dos tendencias sirvió para que cada uno apreciara tanto el instrumental teórico y proyecto histórico, en el caso del marxismo, como la contribución del cristianismo en la “formación del hombre nuevo con su concepción del valor de cada ser humano, lo cual se expresa teológicamente en la concepción del “amor” cristiano”. (Silva, 1989: 49)

Con la visión histórica adquirida por algunos teólogos, nacieron una serie de corrientes teológicas donde la historia se vuelve el escenario de construcción del reino de Dios, un reino donde prevalezca la justicia y la fraternidad, el amor hacia el otro. A pesar del rompimiento con la teología tradicional, aún el enfoque político de estas corrientes sigue siendo reformista en lo socioeconómico. Un ejemplo de ello es Jacques Maritain, máximo representante de la Democracia Cristiana, quien aseveraba que el sistema capitalista puede ser humanizado por el cristianismo sin necesidad de cambiar las estructuras.

A este tema volveremos más tarde, ya que Camilo sostiene en su discurso primario las mismas ideas.

PRINCIPIOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La reinterpretación de las Escrituras, de la palabra de Dios, de la misma pasión y resurrección de Jesús nos muestra otra cara de la religión que, hasta ese momento, se había encargado de ocultar y negar la realidad, había sido enajenante. La religión que respaldaba al sistema que despojaba a la gente de sus casas, sus trabajos, el alimento y el vestido, pasó a convertirse en una fuerza que cuestiona y que deslegitima el orden de opresión.

En Latinoamérica esto sucedió gracias al vínculo que se estableció entre pensamiento teológico y participación política. Esta experiencia permitiría que los cristianos cuestionaran su propia fe y los principios que la regían, para descubrir que su fe tiene un carácter histórico y revolucionario, donde sea real la justicia para el oprimido y explotado.

Las condiciones materiales que permitieron el desarrollo de esta teología se ubican en la década de 1960 después de la Revolución Cubana, con el impacto de la encíclica *Pacem in terris* del papa Juan XXIII y del Concilio Vaticano II donde “la iglesia católica aceptó modestamente su condición de “peregrina” que camina al lado del resto de la humanidad [y] comenzó a considerar el “progreso humano” como evidencia de la labor de Dios en la historia humana”. (Berryman, 1989: 20)

Fue también en esos años cuando la miseria, la cada vez mayor explotación, la represión ejercida por las oligarquías que no quieren perder sus privilegios, insurrecciones guerrilleras, etc., hacen que los cristianos den un nuevo sentido al cristianismo y comiencen a participar en los procesos de liberación. Su militancia, incitada por la fe, posibilita la reflexión teológica que los llevan a buscar otros caminos que conduzcan al reino de Dios.

Esta nueva forma de entender la fe y de ponerla en práctica, nos muestra un Dios mucho más cercano al hombre, un Dios que no castiga sino que le da la posibilidad al hombre –y le impulsa– a que transforme su vida en busca de la felicidad y el desarrollo pleno. El ejemplo más claro lo encontramos en el éxodo de los hebreos que buscaban liberarse de la esclavitud impuesta por los egipcios. Este proceso de liberación también debía seguirse en América Latina, pues Dios mismo apremia y acompaña al hombre que busca y lucha por esa transformación.

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tienen sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, de la injusticia y del odio que tienen su origen en el egoísmo humano. (Silva, 1989: 64)

El reino que Dios desea para el hombre no es más el que está después de la muerte, sino uno que ambos construyen hombro con hombro en el presente y en esta tierra, en la esfera de lo material y no de lo ideal.

LA COLOMBIA DE CAMILO

La década de 1930 fue para Colombia de una limitada prosperidad en la agricultura cafetera y en la industria, así como en vías de comunicación y redes de servicios. Creció la población en las ciudades como resultado de

las migraciones campesinas, dando paso al surgimiento del sector obrero y del crecimiento de una clase media urbana. A diferencia de otros países latinoamericanos, este país no experimentó el tipo de gobiernos desarrollistas o populistas, y las tímidas medidas en cuestión de reforma agraria que en esos años el presidente López Pumarejo intentó impulsar, fueron bloqueadas por los dos partidos que históricamente han controlado el poder (el conservador y el liberal).

Los sectores más empobrecidos, los desempleados, los sin tierra, o los desplazados de sus lugares por motivos de violencia trajeron, por un lado, la pauperización de las condiciones de vida y, por otro, la posibilidad de organizarse bajo la influencia de sindicatos, en algunos casos ligados al Partido Comunista colombiano.

Para la década de 1940 existieron numerosas huelgas obreras a pesar de que la mayoría de la población era primordialmente rural (un 70%). Con la renuncia de Alfonso López Pumarejo a la presidencia, en los subsecuentes gobiernos (1946, Mariano Ospina Pérez; 1950, Laureano Gómez; 1953, dictadura militar de Gustavo Rojas Pinilla) se incrementará significativamente la violencia en contra de las organizaciones sindicales y para los años 1950 la principal organización de resistencia la conformaban el gaitanismo, ala radical dentro del Partido Liberal, y el campesinado en forma de auto-defensas – guerrillas liberales –.

En la década de 1940, mientras aumentan los asesinatos de militantes del Partido Liberal (PL), Jorge Eliécer Gaitán (miembro radicalizado de ese partido) se vuelve un líder popular pues incorpora a su discurso político demandas sociales que le ganan adeptos. Volviéndose una amenaza para las oligarquías tanto del Partido Conservador, que tenía en esos momentos la presidencia, como del Partido Liberal, es asesinado el 9 de abril de 1948 en Bogotá, lo que generó una rebelión popular conocida como “el Bogotazo”, acrecentando los niveles de violencia dentro de uno de los períodos más crudos en la historia colombiana.

El periodo conocido como “La Violencia (1948-1957)” es identificado por el elevado número de asesinatos sobre la población, sin sesgo partidista. De esta forma, la resistencia social se vuelve a la resistencia armada dirigida por el partido Liberal y, posteriormente, vinculada al Partido Comunista. Gran parte de este tipo de guerrilla no tardará en ser desmantelada ya que para 1953, con la amnistía que les ofreció el General Gustavo Rojas Pinilla, muchos de sus integrantes retornarían a la vida política, mientras que otros serían asesinados. Es en la década de 1960 cuando la insurrección guerrillera tomará un papel preponderante, ya despojadas de los intereses partidistas liberales, pasan de ser defensivas a ofensivas, con ideas de transformación revolucionaria de la sociedad y del Estado.

Son dos guerrillas las que surgen en aquellos años:

- 1) Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP). Sus orígenes se remontan a la década de 1920 con las Autodefensas Campesinas liberales, promovidas años después por el Partido Comunista. Se transforma en guerrilla móvil en 1966 y formalmente la organización armada como se conoció hasta su desarme en 2017.
- 2) El Ejército de Liberación Nacional (ELN). Esta organización es conocida como “foquista”, ya que surge en la ola de guerrillas latinoamericanas alentadas por la Revolución Cubana en 1959, siguiendo el principio guevariano de armar pequeños ‘focos guerrilleros’ en zonas rurales. Se dio a conocer oficialmente en enero de 1965 con la toma de Simacota.

Al final de la década surge también una guerrilla de tendencia maoísta, el Ejército Popular de Liberación (EPL), pero sobre ella no profundizare.

Es esta la Colombia de Camilo. Para comprender los ‘por qués’ de sus acciones, retomaré lo que, bajo sus principios cristianos, entiende por *revolución* y cómo la va definiendo y nutriendo a lo largo de su praxis revolucionaria.

EVOLUCIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO “REVOLUCIÓN”

En este apartado veremos involucrados elementos correspondientes tanto al discurso conservador propio de la Iglesia-institución, como al discurso articulado por Camilo desde sus años como seminarista, mismo que fue reconfigurándose con el paso del tiempo.

La trascendencia de los conceptos de CARIDAD y AMOR EFICAZ en el pensamiento-acción de Camilo es clara por cuanto son recurrentemente mencionados por él mismo en la mayoría de sus escritos, pero, sobre todo, llevados a la práctica; esos conceptos son el principio rector de su vida, desde su sacerdocio hasta su vinculación con la lucha armada. CARIDAD y AMOR EFICAZ hacen parte de un desarrollo evolutivo en el pensamiento – acción de nuestro autor, cuya culminación se reconoce en su concepto de REVOLUCIÓN.

La postura de la Iglesia sobre estas nociones servirá como punto de partida, para posteriormente hacer la diferenciación y observar con mayor claridad la evolución del pensamiento de Camilo.

Para comenzar con la delimitación de términos, primero los identificaré en lo que conocemos como Doctrina Social, misma que fue plasmada en Encíclicas¹ como *Rerum novarum* (1891) de León XIII, *Quadragesimo anno* (1931) de Pío XI, *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII y *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI.

En 1891 el papa León XIII, a través de su encíclica *Rerum novarum*, plantea los primeros lineamientos de lo que se conocería como la doctrina social de la Iglesia católica, manifestándose a favor del desarrollo integral del hombre y de la humanidad. En este documento se condena al socialismo/comunismo (no se hace una distinción clara), defiende al sistema capitalista y la propiedad privada, justifica y naturaliza las desigualdades sociales. León XIII también hace un llamado a los patrones a que garanticen el salario y la vida digna de la clase baja, a que se procure en cierto grado la distribución equitativa de las riquezas para así evitar que doctrinas violentas influyan en el proletariado.

Para América Latina, la Iglesia manifestó su idea de justicia social en la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro, 1955), espacio que buscaba “educar a todos los católicos en el cumplimiento del deber social, señalando que incumbe al sacerdote trabajar intensamente en la formación de esa conciencia social; y finalmente [...] la promoción económica y social de las clases más necesitadas”. (Saranyana, 2002: 104) Afirmaban que todo sacerdote en búsqueda de la instauración del Reino de Dios, debía responsabilizarse con la justicia y el amor fraterno, pues son base y alma de esa doctrina social y el mismo designio de Dios para la salvación.

En Camilo se ven reflejados algunos de los términos anteriores, estaba seguro de que, dado que el cristianismo constituía un *humanismo integral*, podría humanizar al capitalismo, tanto como para lograr mejoras en las condiciones de vida de las personas sin necesidad de un cambio como el planteado por el socialismo. Sin necesidad, claramente, de recurrir a la violencia. Mientras que la Iglesia habla de CARIDAD como un acto de limosna, de paternalismo, para Camilo la CARIDAD representa un acto de servicio al hombre, de compromiso con el bienestar de la humanidad.

En la evolución del pensamiento de Camilo Torres podemos identificar tres momentos en los que se plantea distintas líneas de acción para lograr el amor eficaz hacia el prójimo, las cuales identifico a partir de su noción de REVOLUCIÓN.

Entre 1956 y 1957, estudiando sociología en la Universidad Católica de Lovaina y bajo la influencia, en particular, de los planteos de la Democracia Cristiana, Torres habla de ‘humanizar al capitalismo’ y de procurar la justicia en lugar de hablar de lucha de clases.

En este primer periodo encuentro que el discurso Camilo se apega al discurso institucional, pero en cuanto a las nociones de *caridad*, las acciones que aplica para llevarla a la práctica son muy distintas a las propuestas por León XIII. Lo importante, en este caso, es la revisión de esas acciones y de cómo el ensayo y error lo llevan a tomar la vía de la lucha armada.

En 1959, cuando regresa de Lovaina a Colombia, su trabajo lo basa en lo que denomina ‘infiltración’ de las instituciones estatales. Crea y forma parte de distintos organismos, promoviendo cooperativas y tratando que a través de aquellas ciertas reformas se den desde las estructuras, pero sin cambiarlas de fondo. Desde su regreso al país se involucra con la enseñanza de la sociología en la Universidad, ese acercamiento con el sector estudiantil, la simpatía que genera en ellos y en la población en general le acarrearán problemas, mismos que le llevarán a la reducción como laico.

En 1964, cuando presenta la Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular (o Plataforma del Frente Unido del pueblo colombiano, en 1965 impulsada junto a otras fuerzas políticas), Camilo identifica claramente que la eficacia del amor al prójimo se realiza con la *revolución*. Si en América Latina no existen las condiciones para dar de comer y de vestir a las mayorías, hay que propiciar la toma del poder por parte de esas mayorías para garantizar que las reformas estructurales económicas, sociales y políticas sean en su favor: “Esto se llama revolución, y si es necesario para realizar el amor al prójimo, para un cristiano es necesario ser revolucionario”. (Torres, 1970: 366)

Él cree que el cambio de estructuras tendrá que ser mediante la toma del poder (puede ser o no violenta). En esta última etapa de su vida, sus planteamientos han tomado un giro radical. Se ha demostrado que dentro de las mismas instituciones no se logrará cambio alguno, y que la vía pacífica para la toma del poder dependerá de si la oligarquía colombiana cede o no. Como sabemos, ese giro radical en sus ideas le llevará a tomar la decisión de ingresar a la guerrilla del ELN y en combate será asesinado el 15 de febrero de 1966.

Años después, ya pasada la tensión y el escándalo dentro de la institución por el caso del sacerdote colombiano, en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968, las constantes alusiones a preservar la paz y en contra de la violencia son muy precisas y marcan una abierta distancia con las ideas que defendía Camilo. El papa decía que “la paz es obra de la justicia, la paz es un quehacer permanente, la paz es fruto del amor”.

Sobre la violencia, la institución se vio envuelta en lo que denominó una ‘interpretación imprudente’ de algunos de los puntos tratados en la conocida encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI. En ella escribió: “la insurrección revolucionaria –salvo en el caso de la tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país– engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas”. La violencia no debe ser tomada como un ideal cristiano, señalaba.

Pero Camilo no pensaba en la violencia como un objetivo en sí. En una entrevista menciona:

lo que yo he vivido no ha sido del todo cristiano, porque no he amado a los enemigos y si queremos realizar esta revolución, esta transformación, por medios cristianos, debemos ver claramente las injusticias que existen, pero debemos tener este amor a los enemigos para ser tan fuertes que podamos atacar su conciencia y transformar su pensamiento. Si los condenamos, el abismo entre ellos y nosotros será cada vez más grande y un día no encontraremos otro medio que tomar cada uno, de ellos y nosotros, las armas que están a nuestra disposición para matarnos unos a otros y ver quién será el más fuerte. (Bojorge, 1969: 24)

Sabemos ya de sobra que los caminos por los que Camilo buscó el amor eficaz se modificaron de acuerdo al contexto político-social, pero los principios cristianos que le motivaron fueron inamovibles. Hoy se puede decir que este personaje forma parte de la lista de pensadores que a la par pelearon por alcanzar cambios estructurales en los países de Nuestra América y que debemos seguir recordando y reflexionando en torno a su quehacer.

Lo que el padre Camilo Torres representó en esos momentos no fue intranscendente, ya que en toda América Latina vino una oleada de organización sacerdotal y de hermanas declarada abiertamente en contra de la opresión, la pobreza y la injusticia, y que buscaban la transformación total de las estructuras sociopolíticas y económicas que lo permitían. Torres y muchos otros cristianos que decidieron seguir el camino de la lucha popular, armada o no, fueron el antecedente directo de lo que posteriormente conoceríamos como Teología de la Liberación, esa dialéctica entre reflexión teológica y compromiso y militancia políticos que buscaban la construcción del reino de Dios en la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Berryman, P. (1989). *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México DF, México: Siglo XXI editores.
- Boff, L. (1980). *Pasión de Cristo – pasión del mundo. Hechos, interpretaciones y significado, ayer y hoy*. Santander, España: Sal Terrae.
- Bojorge, H. (1968). *Retrato de Camilo Torres*. Barcelona, Catalunya: El Ciervo.
- Guzmán Campos, G. (1975). *El padre Camilo Torres*. México DF, México: Siglo XXI editores.
- Murillo Posada, A.. “La modernización y las violencias (1930 – 1957)”. En: Rodríguez Baquero, Luis E. y otros (2006). *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber*. Bogotá, Colombia: Taurus.

- Saranyana, J-I. (Dir.) (2002). *Teología en América Latina, Vol. III*, Madrid, España: Iberoamericana – Vervuert.
- Silva Gotay, S. (1989). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.
- Torres Restrepo, C. (1970). *Cristianismo y revolución*, prólogo, selección y notas de Óscar Maldonado y otros. México DF, México: Ediciones Era.
- Villanueva Martínez, O. (2006). *Camilo: pensamiento y proyecto político*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

NOTAS

- 1 Las Encíclicas o “cartas circulares” son cartas enviadas por el Sumo Pontífice a la comunidad católica del mundo, donde se plasman asuntos propios de la Iglesia o de la doctrina católica.

EL SOCIALISMO RAIZAL DE CAMILO TORRES RESTREPO¹

Nicolás Armando Herrera Farfán

En los países en que el marxismo quiera desarrollarse, no puede limitarse a ser un producto del “pensamiento extranjero”. Si quiere triunfar en un país ha de esforzarse por conseguir explicar, dentro de ese país, la realidad histórica concreta sobre los principios del marxismo.

Luis Eduardo Nieto Arteta

DIÁLOGO ENTRE CAMILO TORRES Y ORLANDO FALS BORDA

Cuando Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo se “descubrieron” mutuamente a mediados de la década de 1950 nadie podía prever que en esa relación cercana confluyeran un fondo ético-espiritual, intereses y miradas coincidentes que germinarían científica y políticamente, aún después de la muerte de Camilo el 15 de febrero de 1966. Entonces, resulta imprescindible comprender el diálogo entre ambos en los *campos* (Bourdieu, 2002) sociológico y político, que desarrollaron la ciencia comprometida en forma de Investigación-Acción Participativa (IAP) y la política revolucionaria del Socialismo raizal.

En el *campo* sociológico descubrieron tempranamente que las teorías e interpretaciones hegemónicas en el entorno (los ‘marcos’) resultaban inútiles cuando se las llevaba a la práctica para dar cuenta de la realidad concreta de las sociedades tercermundistas. Dichos ‘marcos’ estaban condicionados por los paradigmas científicos dominantes: positivismo, eurocentrismo, racionalismo y estructural-funcionalismo, que servían de soporte teórico del sistema-mundo capitalista euroamericano. No había ciencia aséptica, apolítica e incontaminada, sino una gran hipocresía que favorecía la dominación. (Cf. Herrera Farfán, 2014; Herrera Farfán y López Guzmán, 2012: 25-44; 63-72; 241-252; 265-282)

La impugnación de los ‘marcos’ dominantes exige una ruptura con ellos y el adentrarse en un proceso creativo (*poiético*) a fin de abrir caminos distintos de aproximación a la realidad, con y desde las víctimas sufrientes del sistema de dominación capitalista. Entonces, se fue desarrollando

una nueva disposición de compromiso-acción que equivalía a estudiar la realidad para transformarla, dado que la ciencia social dejaba de ser una auto-referencia para convertirse en una herramienta del cambio social. La IAP se fue cristalizando en este proceso.

A partir de 1961, Camilo Torres Restrepo (CTR) comenzó el proceso de radicalización paradigmática en términos teóricos y prácticos, expresando una angustia generacional. En la teoría, en su trabajo “El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana” señaló la necesidad de la descolonización y de las búsquedas del pensamiento propio, desde modelos interdisciplinarios articulados con las comunidades con las cuales se proponía trabajar. (Torres Restrepo, 1970: 159-165) En la práctica, desarrolló el camino con la creación del Movimiento Universitario de Promoción de la Comunidad (MUNIPROC) y del Consejo Inter-facultades de Desarrollo de la Comunidad en la Universidad Nacional de Colombia, cuestionando el modelo de “feudalización europeizante” de las facultades que limitaba la comprensión compleja de los problemas sociales. (Herrera Farfán y López Guzmán, 2012: 81-90)

Al romper con los ‘marcos’ científicos dominantes, soportes teóricos del capitalismo, se hacía inevitable transitar al *campo* político con la necesidad de recuperar las filosofías, cosmovisiones, idearios y utopías no-capitalistas, entre ellas la *utopía socialista* europea. (Cf. Herrera Farfán y López Guzmán, 2012: 399-408) Sin embargo, la *utopía socialista* debía ajustarse a las experiencias y saberes propios de los pueblos, ‘revolcando’ los morrales culturales e históricos para encontrar elementos alternativos de origen propio. Esta suerte de *mestizaje*², de encuentro y diálogo entre los principios, legados y categorías de tradiciones revolucionarias y emancipatorias europeas con la historicidad, *ethos* y cultura de los pueblos fue llamada por Orlando Fals Borda (OFB) como “Socialismo raizal”. (Cf. Jaramillo, 2010)

El *socialismo raizal* se convierte así en una ‘utopía superior’ que sirve como “pegante ideológico” o “cemento estructural” para proyectos de futuro (Cf. Fals Borda, 2003; Herrera Farfán y López Guzmán, 2012: 399-408) ya que se opone al capitalismo ética, ecológica, económica, política, científica social, cultural, espiritual y afectivamente.

Tal socialismo nos exige dos movimientos simultáneos: hacia ‘lo profundo’ y hacia ‘lo externo’. Hacia ‘lo profundo’ quiere decir el rastreo de las raíces de nuestros pueblos para hallar el *ethos* ecológico y no-capitalista, con sus valores y cosmovisiones, recuperando las savias ancestrales “con sus propios Aristóteles y Pitágoras, aunque no sepamos aún sus nombres vernáculos: a todos hay que buscarlos en la floresta aún virgen de nuestra historia auténtica, la que comienza antes de 1492”. (Herrera Farfán y López Guzmán, 2012, p. 89) Hacia ‘lo externo’ nos exige enfrentarnos al

mito hegeliano de la ‘historia universal’ con su secuencia histórica Egipto-Asiria-Grecia-Roma-Europa con epicentro en el Mar Mediterráneo, dado que nuestras diferencias con Europa son notables:

Nuestra tradición es más compleja y amplia que la de los europeos, como lo es también la fauna, flora y alimentos en comparación con los de las zonas templadas de la tierra. Aquí el sol es más radiante y en los Andes tenemos las cuatro estaciones en un solo día. Por eso, a aquella secuencia formativa del Mediterráneo que nos han inculcado desde la cuna, debemos añadir nuestro propio panteón anfibio con las maravillas explicativas de los grupos humanos que ocuparon e hicieron producir antes que nadie todas estas tierras, empleando para ello una cadena formativa muy diferente: la Maya-Arawak-Chibcha-Inca-Guaraní³, la de la “América Profunda”, que es tanto o más rica que la otra secuencia”. (Herrera Farfán y López Guzmán, 2012: 89-90)

El punto de partida del *socialismo raizal* son los cuatro pueblos originares que representan las raíces telúricas precapitalistas y alimentan la idiosincrasia regional y la ‘colombianidad’: indígenas primarios, negros libres de origen africano, campesinos-artesanos pobres antiseñoriales de origen hispánico y colonos autonómicos o *nativos-mestizos*. El *ethos* de estos pueblos es de naturaleza colectiva y se mantiene vivo por medio de tácticas de supervivencia como “la acomodación, la simbiosis y el sincretismo; y también la revuelta, la contraviolencia y la adopción selectiva”. (Herrera Farfán y López Guzmán, 2012: 399-411) Algunos de sus valores son: solidaridad, libertad, dignidad, autonomía, equidad, justicia, respeto por la vida y el entorno, altruismo y cooperación. (Cf. Herrera Farfán y López Guzmán, 2012: 399-408)

HACIA UN PROYECTO NEOSOCIALISTA

En su libro “La subversión en Colombia” (1967/2008), OFB se refiere por primera vez al “Socialismo raizal” y considera a CTR como “fundador” e “impulsor” pionero en Colombia. Luego de describir y ubicar en la dialéctica histórica nacional los diversos ‘órdenes sociales’ y ‘utopías subversivas’ que los impugnan, advierte que el ‘Orden burgués’ (Frente Nacional en 1958) se enfrentaba al movimiento del Frente Unido del Pueblo liderado por CTR caracterizado por una ‘subversión moral’ con ingredientes religiosos, que reiteraba la utopía socialista –en diálogo con las experiencias revolucionarias del Continente, en particular la cubana- y que promovía el pluralismo. Este neo-socialismo pluralista buscaba reunir y articular las distintas fuerzas y organismos vivos del *campo popular* con el propósito de que se movieran en dirección de la transformación radical de la sociedad, a

través de reglas del juego político diferentes a las tradicionales. (Cf. Korol y Otros, 2010: 113; Fundación, 2014: 274)

La utopía pluralista de CTR partía del ecumenismo religioso basado en el concepto de *koinonia* ('Comunidad') cuyos tres principios rectores son: amor, libertad (justicia) y sabiduría (Cf. Fals Borda, 1967/2008: 210); sin embargo, no se trataba de una 'utopía clerical' sino de un ecumenismo político que sintetizaba las corrientes cristiana y marxista con la historia y tradición de lucha del pueblo colombiano. Se trataba de una *teología política* de liberación, que pretendía construir una sociedad abierta y justa, enfatizando el desarrollo del poder popular-comunal, fortaleciendo y promoviendo las comunidades de base, el cooperativismo y la intervención de los obreros en las empresas. Aunque expresaba muy cara la primacía de la solidaridad (Cf. Dussel, 2016) dejaba sin resolver la estructuración del Estado futuro resultante.

El *Socialismo Raizal* plantea tres críticas implícitas a la cultura política y la civilización dominante: al **colonialismo intelectual**, pues no se trata de un 'calco y copia' de planteamientos ideológicos concebidos por la filosofía europea, preceptos de otros países o traducciones de constituciones; al **contenido de la utopía**, promoviendo una concepción democrática, flexible, plural y abierta, alejado del modelo restrictivo estalinista y de la "ideología del consenso democrático" propio de la utopía clásica de derechas (Cf. Korol y Otros, 2010: 113; Fundación, 2014: 274; Fals Borda, 1967/2008: 208); a la **relación nacional-internacional**, asumiendo un horizonte de lucha comunal que reitera la autenticidad regional y nacional sin caer en el chauvinismo o en el mito del "socialismo en un solo país" o en el lastre del fascismo nacionalista; se asume como una lucha dentro del conjunto de las luchas de los pueblos del mundo, con un contenido anti-imperialista y anti-intervencionista. (Cf. Fals Borda, 1967/2008: 208-212; Fundación, 2014: 276)

En el presente trabajo nos ocuparemos del proyecto neo-socialista de Camilo Torres Restrepo desarrollando dos coordenadas. En primer lugar, señalaremos las tres tradiciones en las cuales se inscribe CTR, que equivaldrían a las 'fuentes' o 'raíces' de su propuesta y, en segundo lugar, plantearemos algunos elementos del proyecto propiamente dicho: el *actor político-económico*, la *forma organizativa* del Frente Unido del Pueblo y la *concepción del poder*.

Para adelantar este proceso se nos exige asumir un marco epistemológico contrario al hegemónico en fe, sociología, filosofía, ética y política, continuando la senda rupturista (contra-hegemónica) de pensadoras y pensadores latinoamericanos. Se trata de un pensamiento *otro*, en el sentido de Mignolo, que podría enunciarse como 'episteme relacional' o 'perspectiva

de liberación', en la que se destacan aportes de la IAP, la educación popular, el teatro del oprimido, la psicología, teología, ética y filosofía de la liberación. Desde este *locus* también nos enfrentaremos con:

- (a) **La modernidad colonialista**, que se encuentra en la entraña de los relatos y marcos burgueses euroamericanos, desde los cuales se nos ha negado la voz como pueblos. Se nos exige una ruptura con el eurocentrismo campeante y las repeticiones acríticas de dichos marcos (Cf. Herrera Farfán, 2014: 224-228; Fals Borda, 1981) para avanzar en un "giro decolonial" (Cf. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) y construir una "epistemología del sur" (Cf. Sousa, 2009). Se trata de, parafraseando un título de Franz Fanon, quitarnos *las máscaras blancas* para mirarnos en las *pieles negras* (y en nuestro caso latinoamericano indígenas y mestizas).
- (b) **El secularismo**, reconociendo el lugar significativo que ocupa la teología en nuestra historia occidental, considerándola como aquella enana desagradable ubicada tras el juego de espejos debajo de la mesa que no debemos dejar ver, pero que constituye una aliada determinante para que el "materialismo histórico" gane la partida. Debemos recuperar nuestras *fuentes civilizatorias* y nuestros *textos fundantes*⁴ y el sentido crítico de las categorías centrales⁵ como 'áptos' para la reflexión política y filosófica. En esto seguimos las proposiciones de Benjamin (2007), Hinkelammert (1998; 1991) y Dussel (2010a).
- (c) **La ortodoxia marxista**, partiendo de un marxismo crítico, heterodoxo, descolonizado y terceromundista. Nos distanciamos del marxismo domesticado, modificado por las ortodoxias partidistas que fueron difundidos en manuales variopintos, y que asumió el ateísmo como religión oficial, el dogmatismo vanguardista, la burocracia de cuadros, la irresponsabilidad ecológica, la planificación perfecta y "el círculo cuadrado del centralismo democrático". (Dussel, 2010b: 8)

TRADICIONES CONFLUYENTES EN CAMILO TORRES

En su célebre libro *Historia y conciencia de clase*, el marxista húngaro Georg Lukács adopta la categoría marxiana de *totalidad* para estudiar el problema de la construcción de la 'conciencia de clase'. Parte de comprender que la historia, para el marxismo científico, debe aludir a la totalidad de las formas históricas y sus transformaciones, y a la sociedad "como *totalidad concreta*". Así pues, la investigación histórica debe ser *concreta* y referida a la sociedad como un *todo*. "La referencia a la totalidad concreta y a las resultantes determinaciones dialécticas apunta más allá de la mera

descripción y arroja la categoría de la posibilidad objetiva". (Lukács, 1984: 130-131)

Michael Löwy también alude a la categoría de *totalidad* cuando se avoca a la explicación de la génesis y la comprensión del contenido de la obra de Karl Marx. Entonces, plantea el estudio de los 'marcos sociohistóricos' para concluir que dicha obra no es el resultado *reflejo* de las condiciones económicas, políticas o sociales que lo acunan, sino que constituyen *condiciones* necesarias, pero nunca suficientes, y que exigen otras variables y consideraciones para su emergencia, siendo una de ellas la *autonomía parcial* de la 'esfera de las ideas' que acentúa el interés en la *lógica interna* de la evolución del pensamiento, considerando – incluso – los rasgos más específicos del pensador como individuo. (Cf. Löwy, 2010) Así pues,

infraestructura y superestructura, pensamiento y marcos sociales, teoría y práctica, 'conciencia' y 'ser' no están separados en compartimientos estancos, fijados en oposiciones abstractas, sino (al mismo tiempo que se reconoce su autonomía relativa) dialécticamente vinculados unos con otros e integrados en el proceso histórico. (Löwy, 2010: 26)

En este mismo sentido, Manuel Sacristán (1998: 163; Cf. Gramsci, 2009: XIII-XIV) comprende la obra de Antonio Gramsci como una síntesis dialéctica entre producción (teoría) y actuación (práctica), es decir, aludiendo a la categoría de *totalidad*.

Consideramos adecuado para nuestra aproximación a la experiencia de Camilo Torres, adoptar la categoría marxiana de *totalidad* y el enfoque dado por Löwy y Sacristán a sus estudios sobre Marx y Gramsci. Así pues, comprenderemos la obra *camiliana* como una doble articulación: entre los *campos* (Bourdieu, 2002) teológico, sociológico y político; y entre el pensar y el hacer (praxis marxiana) y el pensar-sentir (sentipensamiento falsbordiano). Mientras la articulación entre *campos* nos permitiría comprender la obra de Camilo como una *teología política* de liberación, la articulación entre las dimensiones afectiva/espiritual, cognitiva y operativa podemos comprenderla como *sentí-praxis* que, en cierto sentido, es una ampliación de la dialéctica establecida por Löwy entre teoría crítica, reflexión y acción social, pues se incluirían la afectividad y la espiritualidad. (Cf. Löwy, 2010: 21)

Ahora bien, cada uno de estas dimensiones se relaciona con una tradición: la afectiva/espiritual está asociada al cristianismo, afincado en una tradición profética semita ancestral: la cognitiva se vincula con la tradición crítica marxiana; y la operativa se enraíza en una tradición de lucha luchas y resistencias del pueblo colombiano, es decir, que dialoga con la memoria histórico-política del país⁶.

EL CRISTIANISMO

En Camilo Torres el cristianismo tuvo un desarrollo consciente e intencionado de veinte años (1946-1966), es decir, desde el final de sus estudios secundarios en el Liceo de Cervantes hasta su muerte en las filas guerrilleras. Estas dos décadas las podemos periodizar en cuatro etapas (sintetizadas en la Tabla 1).

La primera etapa (1946-1954) puede definirse como “cristianismo espiritual” o “ideal de servicio a los demás” y se caracteriza por ser una etapa *espiritualista*, mística y ascética. Temporalmente va desde sus relaciones con el Grupo Testimonio y su encuentro con los frailes dominicanos franceses hasta su viaje a Lovaina.

La segunda etapa (1954-1962) puede definirse como “cristianismo como humanismo”, pues considera que el cristianismo tiene la fuerza suficiente para ‘humanizar’ cualquier sistema político-económico, incluido el capitalismo. Es una etapa de lealtad a la institución eclesiástica, aunque entre en contacto con otras experiencias cristianas y ecuménicas con exigencias de compromiso que él no ha vivido antes. Va desde su período lovaniense hasta los primeros conflictos con la jerarquía eclesiástica bogotana y también puede considerarse como un período de ‘incubación’ de nuevas ideas.

La tercera etapa (1962-1965) puede definirse como “cristianismo esencialmente como *amor al prójimo*”, pues es la etapa de preocupación por la fidelidad al Evangelio al mandamiento del amor, en la que madura las ideas descubiertas en el período anterior. Es el mayor período de diálogo entre sociología, teología y política. Temporalmente abarca desde sus primeras discusiones con la jerarquía eclesiástica hasta su reducción al estado laical.

La cuarta etapa (1965-1966) puede definirse como “cristianismo revolucionario”⁷ o de testimonio profético. Es el período de la madurez y radicalidad, donde busca la fidelidad consigo mismo, la coherencia auténtica. Se trata de la etapa profética y de su síntesis teológica y se cristaliza en una opción y prioridad más centrada en la acción (ortopraxis) que en la doctrina (ortodoxia). Temporalmente va desde su reducción al estado laical hasta su muerte en combate.

El proceso de Camilo nos exige tres reflexiones. En primer lugar, que no puede haber cristianismo *revolucionario* que no tenga base espiritual y humanística; en segundo término, la actitud profética sólo puede asumirse si se ha descubierto la exigencia del servicio y del amor –que sería la *solidaridad dusseliana* (Dussel, 2016) –; y en tercera instancia, la fidelidad con uno mismo requiere del conocimiento de los principios rectores que un elige, a la vez que obliga a ‘romper las amarras’ con las instituciones que dicen *encarnarlos*.

El cristianismo de Camilo se trata de un recorrido coherente que tiene como núcleo la ética y la crítica en relación con el sufrimiento del Otro, de la víctima del sistema de dominación a la que hay que *servir y amar*, para poder *humanizar y revolucionar*; entonces, el cristianismo de Camilo es, ante todo una ética, un humanismo radical. De lo anterior se concluye que su proceso no está encaminado hacia el interior de la Iglesia (no es un reformador con una *utopía clerical*); más bien, lo que le interesa es poner a la Iglesia en función de la revolución: un teólogo revolucionario y una revolucionaria teología. (Cf. Korol y Otros, 2010: 114; Fundación, 2014: 273-277)

Su concepción profética (caracterizada por análisis de situación, juicio ético y referencia de fe) y su basamento en la *teofanía* (compromiso con la sabiduría, la libertad (o justicia) y el amor al Otro) (Fals Borda, 1967/2008: 210) lo inscriben en la **ancestral tradición profética del humanismo semita**, sin que esto signifique que Camilo estableciera bases o fuentes directas en esa cultura, pero sin desconocer que su experiencia 'dialoga' con ella. El pionero en expresar esa tradición en Latinoamérica fue Bartolomé de Las Casas. (Cf. Herrera Farfán, 2016a: 61-63)

Dicha tradición tiene su punto de partida en Abraham y será continuada por Moisés, la escuela de Isaías, Juan el bautista y Jesús de Nazaret. Con la escisión del cristianismo (secta judía) la tradición continuó con los discípulos Juan y Pablo de Tarso. La matriz ética de la tradición tiene sus propias categorías (Liberación, Afirmación de la Vida, Espíritu/Alteridad, Cuerpo espiritual/monismo antropológico, guerra justa, contraviolencia y pluralismo), virtudes (caridad, confianza, justicia y esperanza) y valores (amor, pobreza, prudencia, escucha, templanza y fortaleza). Así mismo, tiene un método propio: el *método profético*.

EL MARXISMO

Aunque Camilo Torres es célebremente conocido por simbolizar la *alianza* entre cristianismo y revolución, su relación con el marxismo ha sido un tema bastante polémico en los círculos académicos y militantes, donde algunos analistas, apoyados en testimonios de época, señalan vehementemente el no-marxismo de Camilo, llegando a conclusiones absolutas, sin problematizar los orígenes militantes de las fuentes y la idea general del marxismo.

Las relaciones de Camilo con el marxismo y el cristianismo resultan similares en el sentido de preocupación puesta en práctica (ortopraxis) más que en la teoría (ortodoxia), es decir, que concebía un marxismo práctico más que un cuerpo doctrinario o un vademécum político. En su práctica y reflexión inmediatas desarrolla un marxismo que teóricamente no acaba

Tabla 1. Etapas del cristianismo de Camilo

Etapa	1	2	3	4
Período	1946-1954	1954-1962	1962-1965	1965-1966
Objetivo	“Ideal de servicio a los demás”	“El cristianismo es un humanismo”	“La esencia del cristianismo es el amor al prójimo”	“El cristianismo como testimonio, como profecía”
Preocupaciones centrales	La ascética: penitencia, obediencia y cumplimiento de las leyes	Busca la identificación leal con la Iglesia Tiende puentes entre la ciencia y la fe	Se preocupa por la fidelidad al Evangelio	Se preocupa por la fidelidad consigo mismo
Modelo de cristianismo	Cristianismo espiritual	Cristianismo como humanismo	El cristianismo revolucionario: el <i>amor eficaz</i>	
Fuentes	Frailes dominicos franceses, grupo Testimonio, estudios del Seminario Mayor, Director espiritual	Jacques Maritain, JOC, Teilhard de Chardin, Curas obreros (Bélgica, Francia, España), Santo Tomás de Aquino, Minas de carbón en Lieja, Sindicalismo cristiano, Comité de Amistad y Solidaridad con los países del Norte de África (París)	Realidad social colombiana y la articulación de la sociología y la fe con dicha realidad	Sagradas escrituras, Encíclicas sociales

de construir, como reafirmando aquella sentencia marxiana: “*no lo saben, pero lo hacen*”. (Sacristán, 1998: 132)

Se trataría, pues, de un marxismo opuesto a las verdades preconcebidas que impugna la realidad, es decir, la experiencia concreta. Más que un fósil o un abalorio teórico, el marxismo de Camilo no es doctrinario, sino práctico. Camilo no es un marxólogo ni un dandi académico. Como bien señala Mazzeo:

Por supuesto, un marxista debe asumir con esfuerzo y dedicación, a lo largo de toda su vida, la tarea de alcanzar, peldaño tras peldaño, todo el Marx que se pueda. Por supuesto, se puede hacer mucho con poco y poco con mucho. Muchos y muchas marxistas no conocieron los textos de Marx publicados tardíamente como *La ideología alemana* o los *Grundrisse* (producidos en 1857 y 1858), entre otros, y eso no inhibió su capacidad de enriquecer la praxis marxista. A la inversa, otros y otras, que dispusieron de bibliotecas enteras y del ocio procurado por diferentes instituciones, no hicieron aportes significativos. (Mazzeo, 2018: 65)

Uno de los rasgos característicos del pensamiento de Camilo está en su lucha contra la ortodoxia dogmática y los pensamientos/estructuras estáticas e inmutables, porque toda ortodoxia considera estar en posesión de *la verdad* sobre lo real, lo histórico o lo humano y, por tanto, no dialoga ni promueve el diálogo. El razonamiento es sencillo: aceptar la doctrina, adoptar los parámetros, someterse a las jerarquías. Es decir, que Camilo va construyendo un pensamiento *radical*, pero no-ortodoxo, no-dogmático.

Paulo Freire diferencia dos tipos de pensamiento: el *radical* y el *sectario* (o dogmático, según nuestro caso). El pensamiento *radical* es un pensamiento crítico, amoroso, humilde y comunicativo enraizado en las opciones de hombres y mujeres. Una persona *radical* no impone sus opciones sino que dialoga sobre ellas; aunque esté convencido de su acierto, respeta el derecho a las demás personas a considerarse dueñas de *la verdad*; entonces, “intenta convencer y convertir, pero no opriime a su oponente” y reacciona con violencia ante la pretensión de imposición del silencio. El pensamiento *radical* rechaza el activismo porque somete siempre la acción a la reflexión. Por su parte, el pensamiento *sectario* tiene una matriz acrítica y emocional, arrogante, antidialogal y anticomunicativa. Es un pensamiento reaccionario, sea asumido por un derechista (*sectario* “de nacimiento”) o por un izquierdista. Una persona *sectaria* no respeta la opción de los otros y pretende imponer la suya a todas las demás personas, y tiene una inclinación al activismo, que debe considerarse como “acción sin control de la reflexión”. El *sectario* “jamás hará una revolución verdaderamente liberadora precisamente porque tampoco él es libre”. (Freire, 1969/2005: 41-43)

Camilo considera que el marxismo y el cristianismo tienen una *fuente* original común: una ética de la vida, un humanismo, que anima las luchas y acompaña los discernimientos. Por tanto, el enemigo común del cristianismo y el marxismo es el capitalismo, que se organiza como un sistema de codicia dispuesto a matar o dejar morir. Esto explica que Camilo haya adoptado el método marxista de interpretación de la realidad sin renunciar a su profesión de fe, o encontrar contradicción, porque para vivir la espiritualidad se hacían necesarias soluciones materiales para la vida de las demás personas: el *amor eficaz*; en este sentido, concebía al marxismo como una ‘caja de herramientas y de soluciones técnicas’ que podían mejorar y promover la vida.

Camilo recrea, a un mismo tiempo, una concepción anti-moderna del cristianismo (opuesto a la *cristiandad*) y del marxismo (opuesto al *estalinismo*). Su posición supera el abismo aparente entre filosofía y fe, entre materialismo e idealismo, entre revolución y espiritualidad, es decir, entre marxismo y cristianismo, ubicándose más-allá del dualismo cartesiano, del modelo moderno de interpretación. La actitud *radical* de Camilo resultó extraña y difícil de asimilar porque en la historia colombiana, pero principalmente en las primeras décadas del siglo XX, el comunismo y el catolicismo, las dos ortodoxias, se han enfrentado enconadamente construyendo ambos extremos como enemigo terrorífico, malvado y voraz: el catolicismo era anticomunista y el comunismo era ateo. (Cf. Flórez, 2010; Jaramillo, 2007)

En su consideración, *ser* cristiano no necesariamente era *ser* bautizado católico y *ser* marxista (o revolucionario) no equivalía exclusivamente a *ser* comunista. A esta misma consideración llega Claudia Korol cuando refiere que “se podía ser marxista, sin repetir los manuales de Afanásiev. O, mejor, se podía ser marxista, porque no se repetían aquellos manuales soviéticos de marxismo adulterado, transgénico. Incluso, sin conocerlos. Se podía ser cristiano, y no poner la otra mejilla”. (Korol y Otros, 2010: 13-14) Isabel Rauber, por su parte, ha indicado que la actualidad del mensaje de Camilo está en que pensó a partir de la realidad y no de los manuales; y predicó acorde a lo que veía y pensaba y no a partir de las prescripciones doctrinarias. (Fundación, 2014: 321)

Empero, la posición de Camilo no fue siempre la misma, y también fue ortodoxo y dogmático, sucumbiendo al pensamiento irracional, en la *etapa 1* y parcialmente en la *etapa 2* (Tabla 1), confundiendo el cristianismo con el catolicismo e identificando al comunismo como el peor enemigo. El punto de inflexión lo constituye su período europeo (*etapa 2*), con el ambiente cultural de la Universidad Católica de Lovaina (UCL). La universidad lo invitaba a leer directamente a los autores, valorar las posiciones

que suscitaban sus tesis y relacionar la teoría con la práctica en el trabajo de campo y de relación con las comunidades. Además, una agenda de conferencias, círculos de estudio, discusiones sobre cine, intercambios con personas del Tercer Mundo, cristianos y no-cristianos. Aunque mantenía un enfoque economicista, estadístico y positivista, la formación lovaniente no era libresca y Bélgica se constituía en un laboratorio social.

En su estadía europea, Camilo entró en contacto con el marxismo. En la UCL se aproximó al marxismo teórico en un curso electivo impartido por el padre Franz Gregoire⁸, donde se estudiaba el humanismo del joven Marx⁹ y su método de análisis de la sociedad. También estudió los clásicos del marxismo (Marx, Engels, Lenin), pero también las fuentes (Hegel y Feuerbach). (Cf. Pérez Ramírez, 2009: 100-101) La teoría la complementó con la vivencia en la Europa del Este, en las vacaciones de verano de 1955 donde conoció experiencias revolucionarias, avances sociales, técnicos y científicos, relaciones entre comunistas y católicos y procesos de consejos obreros en Alemania Oriental, Polonia, Checoslovaquia y Yugoslavia. Además conoció la obra de Milovan Djilas, uno de los ideólogos del régimen de Tito, que se presentaba crítico del estalinismo y el burocratismo soviético.

En los suburbios parisinos de Villejuif Camilo descubrió, de la mano del comité de apoyo a los refugiados e inmigrantes organizado por cristianos y cristianas comprometidas (como Guitemie Olivieri), la lucha del Frente de Liberación Nacional argelino, su primera aproximación a las luchas descolonizadoras del Tercer Mundo y a uno de sus más brillantes exponentes: Franz Fanon. Esto complementó su lectura del existencialismo de Sartre (por quien profesaba admiración profunda) y Camus (a quien había escuchado en conferencias en Lovaina), y de la referencia crítica de *Le Monde Diplomatique* (que leía frecuentemente).

La formación, la vivencia y el descubrimiento le permitieron a Camilo comenzar a construir un marco de interpretación marxista de la realidad, transitando del modelo de estratificación social al modelo de la lucha de clases. El “ver, juzgar y actuar” se relacionaba con categorías tales como *humanismo, compromiso y dignidad*. (Herrera Farfán, 2016a; Pérez Ramírez, 2009: 126) Así mismo, la estadía europea le aportó los elementos necesarios para una apertura teórica y una sensibilidad práctica, enriqueciendo su visión del mundo.

La experiencia europea es un parteaguas en la vida de Camilo y comprender la disposición de apertura a la “unidad en la diversidad” del Frente Unido y los tejidos científicos continentales (v.g. con Iván illich en México o los hermanos Silva Michelena en Venezuela). A su vez, le permitió leer las experiencias revolucionarias más prominentes desarrolladas ante sus ojos: la cubana (Che y Fidel) y la venezolana (Douglas Bravo y Fabricio Ojeda).

Razones tenía el Cardenal Luis Concha Córdoba cuando escribiera aquella carta a François Houtart del 28 de julio de 1965 donde expresa:

Infortunadamente el sacerdote Camilo Torres se ha desviado completamente de las doctrinas de la Iglesia Católica y ha desobedecido las órdenes de su Superior Jerárquico. Finalmente ha solicitado su reducción al estado laical y ha emprendido una campaña política en la cual preconiza la revolución y cambio sociales contrarios en su totalidad a las enseñanzas pontificias.

Aquí se tiene, con razón o sin ella, por cierto que Camilo ha sufrido el cambio de que vengo hablando a causa de su primera estadía en la Universidad de Lovaina.

En conclusión, su formación marxista es teórico-práctica (Tabla 2) haciéndolo conocedor de la teoría, pero más un hacedor. Adoptó las teorías y soluciones económicas (y el método) sin abandonar las dimensiones social y cultural (subjetiva) de los procesos de cambio, permitiéndole encauzar social e históricamente su radicalidad profética. Sin lugar a dudas, Camilo podría inscribirse en la *corriente cálida* del marxismo aludida por Ernst Bloch, donde Miguel Mazzeo (2013) no duda en inscribir a Gramsci y Mariátegui.

Marxismo Teórico		Marxismo Práctico
El joven Marx	Humanismo	República Democrática Alemana
Clásicos del marxismo (Marx, Engels, Lenin)	Metodología de análisis de la realidad socio-histórica	
Milovan Djilas	Anti-burocratismo	República Federativa Socialista de Yugoslavia
Jean Paul Sartre	Humanismo existencialista Categorías: "Dignidad" y "Compromiso"	Frente de Liberación Nacional de Argelia
Franz Fanon	Descolonización	
Ernesto Guevara	Teoría del foco y guerra de guerrillas	Revolución Cubana (Che Guevara)
	Planificación técnica	Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN) de Venezuela

Tabla 2. Influencias marxistas en Camilo

TRADICIÓN DE LUCHA

En "Heterodoxia de la tradición", José Carlos Mariátegui indicó que los verdaderos revolucionarios no procedían como si la historia empezara con

ellos, sino que, lejanos de la ilusión egocéntrica de “fundadores”, asumen que representan fuerzas históricas (cit. por Vega Cantor, 2010). Es decir, que no existe lucha revolucionaria sin sentido histórico, sin dimensión de memoria histórica popular. Fidel Castro remontó siempre su lucha a José Martí (‘autor intelectual’ del asalto al Cuartel Moncada) y a José Antonio Maceo. Hugo Chávez hizo lo propio con Bolívar, Zamora y Rodríguez (el ‘árbol de las tres raíces’).

En la proposición falsbordiana del *socialismo raizal* se alude a una ‘tradición de lucha’ inaugurada con el *ethos* colectivo de los cuatro pueblos originarios (indígenas primarios, negros libres de origen africano, campesinos-artesanos pobres antieseñoriales de origen hispánico y colonos autonómicos o *nativos-mestizos*). A partir de allí se desarrolló históricamente una tradición de luchas y resistencias que fue dando contenido, contexto y actualización a las utopías e idearios del pasado (v.g. el socialismo) constituyendo una “línea de formación” *mnésico-política*, una formación magmática, estructural, que a la manera del sedimento conforma diversas “capas” histórico-culturales de resistencia y alternativa. Esta *tradición histórica rebelde* aparece latente en diversos documentos¹⁰ y entrevistas, y exige sistematizaciones más sólidas y consistentes, que incluyan variables complejas (actor colectivo, ideologías que subyacen, traidores de los procesos, programas...).

Siguiendo las definiciones muiscas en torno al *mestizaje*, podríamos decir que la tradición de lucha del socialismo raizal es *nativo-mestiza*, es decir, que acepta y valora sus raíces ancestrales (indígena y africana) y su relación con el territorio. Su opuesto sería el *ladino-mestizo*.

Así pues, emerge como símbolo raizal con la dignidad de don Diego de Torres y Moyachoque (1549-1590), Cacique *mestizo* de Turmequé, hijo de invasor y muiscas¹¹. Educado por los frailes dominicanos y por sus ancestros indígenas, Diego de Torres será el primero en la historia territorial de lo que hoy es Colombia en elevar un “Memorial de agravios” que reclamaba condiciones de respeto a la ancestralidad. En la consideración y cosmovisión muysca, el *socialismo raizal* es entendido como *cosmo-geo-cracia*, es decir, una forma de gobierno donde la *totalidad* del territorio, es la que toma las decisiones. La *cosmogeocracia* busca construir la *natura-humanidad*, es decir, el equilibrio, el *buen vivir*, vinculando espiralmente al sujeto, la comunidad y la sociedad; el *ser* con el *estar*; y la relación con el territorio. El principio rector muysca será el *tamuy*¹².

Los *nativos-mestizos* producirán un nuevo brote subversivo en el siglo XVIII. Se trata de la insurrección comunera (1781), liderada por José Antonio Galán y Manuela Beltrán, en la que confluyen las tradiciones anti-señoriales y la movilización muysca (aunque Antonio Pisco traicionó el

movimiento). Las consignas comuneras (“unión de los oprimidos contra los opresores” y “Ni un paso atrás, siempre adelante, y lo que ha de ser que sea”) alimentarán los imaginarios de la resistencia hasta hoy. La insurrección comunera significa para Colombia lo mismo que para los Andes peruano-bolivianos representan las gestas de Túpac Amaru.

La tercera erupción del magma raizal sucederá treinta años después, con el proceso independentista bolivariano que incorporó valores y consignas libertarias (adoptadas de la revolución francesa). El ejército libertador expresa las *constelaciones* de lucha. Además de Simón Bolívar, deben incluirse figuras como José María Carbonell, Antonio Nariño y Policarpa Salavarrieta. También podría incluirse a José Félix de Restrepo y Vélez (1760-1832), uno de los promotores de la ‘libertad de vientres’ y la lucha contra el esclavismo en Colombia, el antepasado más admirado por Camilo, de quien conservaba sus *obras completas*. (Cf. Pérez Ramírez, 1996, p. 63)

Cuatro décadas después de la gesta independentista, en 1854, con la única revolución plebeya triunfante en la historia nacional se producirá la nueva referencia histórica. En ella, liberales radicales y socialistas se enfrentaron al modelo librecambista y tomaron el control del Estado bajo la dirección de la Sociedades Democráticas y la Guardia Nacional, en cabeza del mestizo general bolivariano José María Melo.

A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la quinta referencia histórica vendrá de la mano del liberalismo radical, que conectaría las luchas de los artesanos (liberales) del siglo XIX con el naciente movimiento obrero, personificado en la figura del General Rafael Uribe Uribe promotor del Socialismo de Estado.

Entre 1920 y 1930, emergerá el sexto brote del *socialismo raizal* de la mano del movimiento socialista, principalmente el Partido Socialista Revolucionario (PSR), que continúa la síntesis de la Revolución francesa (liberalismo) con el pensamiento socialista (principalmente la Revolución rusa), incorporando al diálogo la cosmovisión indígena y el cristianismo revolucionario y antiimperialista de Jesús; además, promovían el internacionalismo y el anti-imperialismo. (Cf. Vega Cantor, 2002; Uribe, 2015a) Entre sus líderes se encuentran: Manuel Quintín Lame, María de los Ángeles Cano Márquez, Ignacio Torres Giraldo, Raúl Eduardo Mahecha, Tomás Uribe Márquez (primo de María Cano y sobrino del General Uribe Uribe) y Francisco de Heredia. Y a su alrededor, circuló toda una corriente de opinión venida del Partido Liberal, entre los cuales se destacaba el joven abogado Jorge Eliécer Gaitán y grupos intelectuales y políticos.

El agotamiento de la experiencia del PSR genera diversos espacios constituidos entre 1930 y 1960, que representarán la séptima erupción *raizal*. Los movimientos más significativos fueron: la UNIR, Vanguardia

Socialista, Liga de Acción Política, Movimiento Socialista Colombiano y Partido Popular Socialista. Entre las figuras más representativas están: Jorge Eliécer Gaitán, Antonio García Nossa, Gerardo Molina, Luis Eduardo Nieto Arteta y Diego Montaña Cuéllar. Todos ellos representaron los ideales y anhelos populares, incorporando nuevas pistas simbólicas, culturales y políticas al *socialismo raizal*.

El punto de llegada de esta tradición (Tabla 3 y Tabla 4) es Camilo Torres Restrepo, su hito más importante y, puede decirse, que a partir de él se iniciaron nuevas formas políticas y enriquecimientos teóricos, que exceden el recorte de este trabajo. Con Camilo se inaugura el *socialismo raizal* propiamente dicho.

En esta ‘línea de formación’ los partidos comunistas no cumplieron un rol importante, pues sus definiciones políticas del período estuvieron más determinadas por la obsecuencia a las directrices de la Komintern y del ‘campo comunista’ que por la realidad histórica. Podría considerarse, incluso, como una ‘corriente alterna’ al *socialismo raizal*. En efecto, para crear el Partido Comunista los comunistas colombianos decidieron *liquidar* su pasado, abogando por un “punto cero” desde el cual se iniciaba la historia del proceso revolucionario colombiano y desconociendo su matriz en el Partido Socialista Revolucionario (PSR). (Cf. Vega Cantor, 2002; Uribe, 2015b; Meschkat y Rojas, 2009) Y a lo largo del período siguiente, determinaron sus distancias, contradicciones u oposiciones a las distintas experiencias incluidas, siendo el caso más prominente el de Jorge Eliécer Gaitán. (Cf. Jaramillo, 2007)

EL SOCIALISMO RAIZAL DE CAMILO, O EL AMOR EFICAZ HECHO POLÍTICA

Después de haber revisado los vínculos entre Camilo Torres y Orlando Fals Borda, de aproximarnos a las tres tradiciones (y fuentes) que confluyen en el *socialismo raizal* de Camilo –el cristianismo, el marxismo y la tradición de lucha–, vamos a analizar ahora el proyecto político de Camilo, es decir, su *socialismo raizal* propiamente dicho. Para ello, nos detendremos en cuatro momentos específicos: (1) las seis reglas de la ‘metodología camilista’; (2) el *actor* político-económico de la revolución (también llamado *sujeto histórico*); (3) la *forma* organizativa de su movimiento; y (4) la concepción del *poder*.

Tabla 3. Línea de formación histórica del Socialismo raizal

Siglo	Período	Agrupaciones	Referencia
XV-XVI	1500-1700	Comunidades de los grupos de base: indígenas, negros libres, campesinos-artesanos pobres anti-señoriales y colonos autonómicos	Diego de Torres y Moyachoque
XVIII	1781	Movimiento comunero	José Antonio Galán y Manuela Beltrán
XIX	1810-1819	Movimiento independentista	José María Carbonell, Antonio Nariño, Policarpa Salavarrieta, José Félix de Restrepo y Vélez, Simón Bolívar
	1854	Guardia Nacional / Sociedades Democráticas	José María Melo
XX	1904-1914	Liberalismo radical y socialismo de Estado	Rafael Uribe Uribe
	1920-1930	Partido Socialista Revolucionario	María Cano, Tomás Uribe Márquez, Raúl Eduardo Mahecha, Francisco de Heredia
	1930-1948	UNIR / Partido Liberal (gaitanista) Grupo Marxista Vanguardia Socialista Liga de Acción Política	Jorge Eliécer Gaitán, Gerardo Molina, Diego Montaña Cuéllar, Luis Eduardo Nieto Arteta
	1949-1957	Guerrillas liberales de los llanos orientales Movimiento socialista colombiano Partido Popular Socialista	Guadalupe Salcedo, Eduardo Franco Isaza Antonio García Nossa
	1965	Frente Unido del Pueblo	Camilo Torres Restrepo

LA METODOLOGÍA CAMILIANA

En un pionero trabajo sobre la vida y el proyecto político de Camilo Torres Restrepo, Everardo Ramírez Toro (1984) planteó seis coordenadas (o reglas) que empleó Camilo Torres en su trabajo político revolucionario. En su consideración, “estas coordenadas, tomadas en conjunto, distinguen el método camilista de cualquier otro de los que se hayan empleado en Colombia”. (Ramírez, 1984: 139) Las seis reglas son:

(a) *Trabajar por la base*. Se constituye en la regla de oro y supone la superación del elitismo, el caudillismo y las prácticas suplantadoras del pueblo. Es el mejor antídoto contra el fetichismo del poder, en las reflexiones dusselianas (2010). Se trata de un nuevo criterio político: ir de *abajo hacia arriba*, de la *periferia* al *centro*, de la *provincia* a la *capital*, del *barrio popular, vereda o corregimiento* a la *cabecera municipal*. “Es hacer nacer, dialécticamente, la centralización de la descentralización”. (Ramírez, 1984: 139)

Trabajar por la base significa concebir a las organizaciones políticas como instrumentos al servicio del Pueblo, subordinadas a los intereses de las mayorías; significa trabajar con las masas y no con los jefes, buscando “que el obrero raso, el campesino raso, el habitante de barrio pobre o el estudiante, se sientan responsables directos de la revolución”. (Ramírez, 1984: 140)

(b) *El pueblo es el dueño de su propia revolución*. Al trabajar con el pueblo por la base se logra un proceso contrario “al caudillismo, al culto a la personalidad, al foquismo y a toda actitud que tienda a suplantar al Pueblo. Es necesario que el dirigente no sea un denominador sino un servidor del Pueblo y de su revolución”. (Ramírez, 1984: 141)

(c) *Confiar en los valores del pueblo*. Esto significa reconocer la potencia telúrica del pueblo, aprendiendo de su dolor, necesidades y potencial rebeldía. Por eso, no “se baja”, sino “se sube” en la relación con el pueblo y debe irse más en actitud de aprender que de enseñar. Esto, sin lugar a dudas, con las mediaciones necesarias que eviten cualquier tipo de ‘idealismo’ o esencialismo.

(d) *Aprender del pueblo*. Es necesario escuchar y *traducir*, en el sentido dado por Boaventura de Sousa Santos, las angustias del pueblo. No se trata de imponer una agenda y “bajar una línea” sino de construir a partir de los saberes populares. Se exige una política dialógica y la circularidad de la pregunta.

(e) *Buscar lo que une y evitar lo que desune*. Se hace indispensable en ese caleidoscopio de rebeldías, en esa constelación benjaminiana de reclamos y necesidades, construir una agenda común, que priorice y que

incluya, que sume y no que someta. Se trataría de un programa popular mayor con metas colectivas definidas. Ese llamado zapatista y ancestral del “mundo donde quepan todos los mundos” o el desarrollo del principio *tamuy muisca*.

(f) *Planificación técnica*, que permita trabajar alrededor de principios de acción y equipos de líderes, en la construcción del futuro revolucionario y no simplemente en la inmediatez del activismo. Se exige una construcción colectiva de los derroteros, donde los intelectuales (¿orgánicos?) ponen al servicio de la revolución sus saberes y metodologías.

EL ACTOR POLÍTICO-ECONÓMICO

Para Camilo el *actor político* es la ‘clase popular’. Se trata de un *actor* diverso, con identidades culturales y cosmovisiones plurales. Aunque él considere que la definición es ‘vaga’ en términos teóricos, resulta ‘concreta’ desde el punto de vista práctico para las gentes. La ‘clase popular’ alude al ‘pueblo’ en su *totalidad*, englobando en ella a las *víctimas* del sistema de dominación, que pueden identificarse con los ‘pobres’ y ‘explotados’ colombianos y en donde están incluidos obreros y campesinos. Así pues, es un tejido que vincula, como ocurre con la ahuyama, a diversos sectores y capas populares para construir la emancipación.

La ‘clase popular’ alude a un *actor económico*, político y social: es el pueblo pobre marginado, excluido y explotado por el sistema de dominación. (Cf. Fundación, 2014: 303; 388) Desde el *campo económico* alude a la categoría ‘clase’, es decir, a los sujetos subsumidos por el capital, transformados en asalariados, que producen (real y formalmente) el plusvalor de las mercancías. (Dussel, 2007b: 7) En el *campo político* incorpora la categoría ‘pueblo’, como un conjunto social con una identidad colectiva de luchas anteriores –con sentido histórico–. (Dussel, 2004: 410-411) En el *campo social*, refiere a un ‘bloque mayoritario’ –sociedad civil ‘de abajo’ en las consideraciones de Houtart (2001)– con carácter “antihegemónico en cuanto oprimido y explotado”. (Dussel, 2004: 408)

A partir de autores como Rauber, Borón y Guerrero (Cf. Fundación, 2014) y Dussel, se puede plantear que esta concepción del *actor económico-político* en Camilo, dialoga con consideraciones políticas de Lenin, Gramsci, Mariátegui, Mao, Agostinho de Neto, Ho Chi-Minh, Che Guevara y Fidel Castro. Esta abre un campo de reflexión e indagación que exige desarrollos.

La ‘clase popular’ puede esquematizarse en función del *campo* que se desee: si es desde el *campo social* aludiría a redes identitarias, culturales y de género (indígena, negro, del interior del país, hombres y mujeres –para aquel tiempo–); si es desde el *campo económico*, la conformarían los

explotados (obreros y campesinos) y excluidos (*ejército de reserva*: desempleados, subempleados) del modo de apropiación y producción capitalista; y si es desde el *campo político*, incluiría a los militantes y simpatizantes de diversos grupos, formaciones políticas, agrupaciones gremiales y sectoriales, y corrientes ideológicas (comunistas, socialcristianos, anapistas, maoístas, liberales de izquierda, guevaristas; estudiantes, sindicalistas, cooperativistas; activistas de partidos y movimientos).

La 'clase popular' es un *actor socio-político* plebeyo, aunque admite algunos elementos que no son precisamente explotadas o pobres (campo económico). Se trataría de un sector de la 'clase dirigente' que se aparta de ella para comprometerse *disorgánicamente* con los intereses de la 'clase popular', traidores de su propia clase entre los cuales pueden incluirse pequeños propietarios, estudiantes y profesionales, quienes deben *probar* su adhesión a la Revolución por medio del compromiso, la renuncia al "sistema de vida burgués" y la decisión de ir "hasta las últimas consecuencias". Pero, también pueden incorporarse personas que no están comprometidas con alguna agrupación o tendencia política (campo político), se trataría de los *No alineados* en ningún partido, pero que están comprometidas y 'alineadas' con la Revolución.

De esta manera, la 'clase popular' representaba a las mayorías nacionales, superando el estrecho horizonte de las expresiones de izquierda ideológica, que consideran como sujeto exclusivo y protagónico a la 'clase obrera' o 'proletariado', dejando de lado el conjunto de posiciones y valoraciones estéticas, culturales, sociales y éticas que conforman una *lógica* popular que trasciende el estrecho análisis economicista de la lucha de clases.

Sin embargo, la *cantidad* no resulta criterio suficiente para revolucionar. Se requiere pasar de *cantidad* a *calidad* y para ello es necesario que la 'clase popular' se convierta en un 'grupo de presión' que oriente las políticas públicas en función de sus necesidades. Es el tránsito de 'masa' a 'pueblo' constituyendo un 'bloque'. Este *salto* se alcanza por medio de tres instancias comunes: conciencia, organización y acción. Por otra parte, consideraba que la 'clase popular' estaba alcanzando niveles de confianza en sí misma, desconfianza de la *clase dirigente* y estaba abandonando –progresivamente, pero paulatinamente– los criterios predominantes en los países subdesarrollados. Estos eran signos de constitución de una *conciencia común* de la *clase popular*, que se alcanzaba por mediación de:

(a) *La Violencia*, que rompió el aislamiento social, enfrentando al campesinado con la clase dirigente, generando condiciones para transitar del sentimentalismo y tradicionalismo hacia "una concepción más empírica y positiva de sus problemas y, a través de ellos, de los problemas nacionales";

- (b) *El Frente Nacional*, que canalizó y polarizó el descontento “no ya hacia un individuo, hacia un gobierno o hacia un partido sino hacia un sistema y hacia una clase”, haciendo una división social de tipo horizontal: los de ‘arriba’ y los de ‘abajo’;
- (c) La implementación de *diversos programas de capacitación y asistencia*, como la Acción Comunal, la asistencia técnica aportada por la reforma agraria y otros programas oficiales y privados. Estos “han creado seguridad en los grupos populares, han comenzado a formar hábitos de organización y autogestión de las comunidades obreras y campesinas”. (Herrera y López Guzmán, 2016: 41)

Queremos señalar que aunque no lo hubiese desarrollado teóricamente, Marx tenía presente al binomio *pueblo-pobre* como el colectivo histórico expulsado del modo de producción preburgués que no tenía nada más que vender salvo sus propios brazos (venderse a sí mismos); es decir, que ‘pueblo-pobre’ es el punto de partida de las condiciones objetivas de la lucha revolucionaria y se constituye en la condición de emergencia de la *clase*. (Dussel, 1990: 286, 449; 2004: 410) Michael Löwy señala que en la “etapa del pasaje al comunismo” del *joven Marx* (1842-1844), principalmente en el período de *La Gaceta Renana*, una de sus posiciones estaba centrada en el *sufrimiento* de los pobres y en la defensa de sus derechos amenazados –en contravía de Hegel–:

Marx ya observa en estos “pobres” algunas características esenciales que pertenecen también al proletariado: son una “raza” cuya “única propiedad son los brazos innumerables que le sirven para recolectar los frutos de la tierra para las razas superiores, que “aún no encontró en la organización consciente del Estado el lugar que le corresponde”, que está “política y socialmente despojada” y “no posee nada”. (Löwy, 2010: 58)

Sin embargo, la categoría ‘pueblo’ fue reducida a su versión ‘populista’ asociándola a la comunidad política como *totalidad* (el *todo social* indiferenciado del Estado-Nación), donde caben “las clases, sectores de clase y grupos que constituían el bloque histórico en el poder que sería necesario derrocar”. (Dussel, 2007b: 6, 11) De allí que, un cierto marxismo renunció a la categoría ‘pueblo’ y consideró como suficiente la categoría (abstracta) de ‘clase’ para analizar la totalidad social *concreta*¹³, escindiendo dos aguas en el *campo político*: los ‘populistas’ (que apelaban al *pueblo*) y los ‘marxistas’ (que apelaban a la *clase*). Esta consideración podría ayudar a explicar por qué Camilo Torres ha sido tan subvalorado en la cultura política de la izquierda colombiana.

LA FORMA ORGANIZATIVA

El análisis sociológico de Camilo le permitió comprender que en el país había dos ‘bloques’ sociales independientes y antagónicos, con sus propios intereses, entre las cuales se cernía un abismo cultural que definió como ‘subculturas’, cada cual con sus sistemas normativos de conducta y de actitudes: el mayoritario, analfabeto y con costumbres rurales (que englobaba el 85% de la población) y otro minoritario, alfabetizado y con cultura y hábitos de consumo urbanos (el 15% restante). (Cf. Herrera y López, 2016: 258) Al primer ‘bloque’ lo llamó *clase popular* y al segundo lo llamó *clase dirigente u oligarquía*.

La *clase dirigente* está conformada por la minoría poblacional de propietarios, terratenientes y burgueses –los ‘ricos’–, que controla la economía y, por esa vía, la política, de tal forma que las decisiones políticas responden siempre a los intereses económicos. A través del modelo organizativo partidario tradicional (jerárquico, rígido, piramidal y verticalista) la minoría privilegiada imponía sus intereses, sin importar que los partidos fuera polilistas, pues la única forma de acceder a las direcciones políticas era por medio del conformismo y la obediencia a las líneas económicas. Estas condiciones permitían que la *clase dirigente* se constituyera en un ‘grupo de presión minoritario’ que ejercía el ‘poder real’. Además, si consideramos que para Camilo no hay lugar al mito de la ‘burguesía nacionalista’ porque la *clase dirigente* está asociada y dependiente de los intereses norteamericanos, tenemos que hay una obsecuencia con los intereses imperialistas.

Por otra parte, si la *clase popular* quería convertirse en un ‘grupo de presión mayoritario’ debía alcanzar un nivel de conciencia común y construir un aparato político común con un proyecto colectivo de poder. No es posible conciencia sin organización ni proyecto político. Como el aparato político resulta determinante para disputar el proyecto de país debe atender a la diversidad del *actor político-económico* definido y *encarnar* el ‘pluralismo’ y debe guiarse por criterios distintos a los tradicionales (v.g. el conformismo y la aceptación).

El aparato político contra-hegemónico era el Frente Unido del Pueblo (FUP) y no podía ser un ‘pacto de élites’ que luego alcanzara las ‘bases’; por el contrario, debía ser una *formación* surgida desde las ‘bases’ que progresivamente fueran consolidando la unidad revolucionaria y terminaran ‘presionando’ a sus dirigencias, si fuese necesario. No debía imponer ningún criterio, programa, estrategia o dirigente a las mayorías, sino que debía *prefigurar* las nuevas formas políticas. Este *aparato* organizativo debía garantizar el protagonismo de las ‘bases’ y el ‘consenso activo’, consolidando una

estructura dialógica y democrática. Esta organización debía convertirse en instrumento de construcción del poder popular.

Así concebido, el FUP se erigía como antídoto contra el paternalismo (orientación política de ‘arriba hacia abajo’ y ‘del centro a la periferia’), el burocratismo (condicionamiento del movimiento a la línea de la burocracia) y el ‘sustitucionalismo’ (soplantación del movimiento por parte de la vanguardia); es decir, el ‘fetichismo’ del poder al que alude Dussel (2010b). Camilo planteó estas cuestiones en diversos escritos y conferencias, como en su artículo “Consignas” del 2 de septiembre de 1965 y publicado en el Semanario Frente Unido:

Propugnamos por una organización popular de abajo hacia arriba: de la vereda hacia el pueblo, del barrio hacia el centro, del campo a la ciudad. Para esto es necesario organizar a toda la clase popular colombiana en grupos de 5 ó 10, sin distinción entre alineados en partidos o movimientos de oposición y no alineados en estos grupos y movimientos, con la única condición de que acepten las líneas generales de la plataforma del Frente Unido del Pueblo. (Cf. Fundación, 2014: 124)

Seis días después, en una carta dirigida a Jean Paul Sartre, el héroe intelectual de su generación, complementaba el sentido estratégico del *pluralismo*: “Este apoyo [de las mayorías de la *clase popular*] nos ha permitido realizar una reagrupación popular de personas y de grupos por encima de diferencias ideológicas y religiosas, y comenzar a crear una organización sólida desde la base. (Cf. Parra Higuera, 2016: 391)

El segundo aspecto a considerar del *aparato* es el elemento unificador, su herramienta de lucha: el programa. En el FUP esta tarea la cumplía la Plataforma de unidad programática, basada en criterios técnicos (o prácticos), rescindiendo de divisionismos y disquisiciones ideológicas, y escrita de manera clara y sencilla. La Plataforma buscaba promover un ‘consenso activo’ (a la manera gramsciana) en la *clase popular* a fin de que se constituya en el ‘bloque histórico’. (Cf. Fundación, 2014: 212-239) Tres condiciones básicas para la acción política guiaban la Plataforma: (a) partir de la realidad nacional; (b) tener un basamento técnico-práctico; y, (c) constituir un documento *provisional*, abierto a la discusión, el debate y la creación colectiva. La Plataforma buscaba animar la vida interna del movimiento y construir su unidad y no simplemente adherirse a un programa pre establecido. Esta mirada comprende la política como un organismo vivo.

El tercer elemento en el análisis del *aparato* político está relacionado con la actitud y comportamiento de las personas que ‘dirigen’ la revolución. El *dirigente* o la *dirigenta*, debe encarnar una ética del servicio y del ejemplo,

con capacidad de compromiso, renuncia y sacrificio. Por ello Camilo usa adjetivos como ‘servidor’, ‘colaborador’, ‘asistente’, ‘educador’.

El *dirigente* o *dirigenta* debe comprender que su rol es sólo *delegatario*, es decir, que no le pertenece. Por tanto, se exige un diálogo y control constante y permanente por parte del movimiento. El movimiento debe *mandar*, *exigir*, *orientar*, el dirigente o dirigenta debe *acatar*, *obedecer*, *aceptar*. La comunidad política es la protagonista y no quien ejerce la vocería. Esto significa la superación del colonialismo intelectual, porque un *dirigente* y *dirigenta* que escucha y obedece está exigido a construir las recetas y alternativas con la gente y transitar colectivamente *los caminos colombianos* de la revolución, y no ‘importar’ recetas, modelos o alternativas. Es la *democracia radical*, la constatación de que el movimiento *está vivo*. En términos contemporáneos estaríamos ante una lógica política del *mandar obedeciendo* zapatista o del *poder obediencial* de Evo Morales. En su último discurso público dado en Villavicencio, el 21 de agosto de 1965, Camilo lo planteó con claridad:

Nosotros, los que hemos venido de Bogotá, los que somos de la clase burguesa, yo que vengo de la posición del sacerdocio, nosotros no somos sino servidores de ese Frente Unido, porque a nosotros nadie nos ha elegido, nosotros no nos justificamos como revolucionarios sino en la medida en que seamos capaces de organizar a la clase popular colombiana y en la medida en que ayudemos a que esa clase popular colombiana elija a los propios jefes que ella quiera, mediante elección de abajo hacia arriba y una organización de base. (Fundación, 2014, p. 120)

La dirección revolucionaria está condicionada éticamente por el reconocimiento del Otro en tanto Otro, escucharle en sus anhelos de vida y obedecerle en la representación. El *dirigente* y *dirigenta* deben asumir como su máxima que el centro de la lucha es la vida, los sueños y las esperanzas del Otro. Se trata, pues, de la solidaridad y no simplemente de la fraternidad. Cuando ese lugar privilegiado es ocupado por componendas, acuerdos, “tácticas” y “programas”, la acción política del dirigente se ha corrompido.

En términos dusselianos, la *solidaridad* consiste en un más-allá del sistema: una opción ético-política caracterizada por un conjunto de renuncias y opciones por la exterioridad de la totalidad, una alianza y “amistad alterativa” con los enemigos *radicales* del sistema de dominación: las víctimas. Se trata de superar las convenciones sociales y los acuerdos intragrupales de la clase dominante y de las capas medias de la sociedad, estableciendo una suerte de sororidad antisistémica que se enfrente a la “ética de la banda de ladrones” aludida por Hinkelammert. La *solidaridad* consiste en la capacidad de arriesgarse a “abrirse al ancho campo de la Alteridad que se origina por una “responsabilidad por el Otro” pre-ontológica” (Dussel, 2016: 200),

conllevando a la consecución de un conjunto de nuevos enemigos, otros amigos dentro del sistema, para construir el *tiempo mesiánico*, el tiempo-ahora (*Jetztzeit*) benjaminiano.

LA CONCEPCIÓN DEL PODER

Camilo reconoce la *subcultura* de la *clase popular* y no la identifica simplemente como 'barbarie'. Esto le permite intuir potencialidades (prefiguraciones) para construir el proyecto emancipatorio y exige del revolucionario y revolucionaria aprender de ellas, reconocerlas en su autonomía y experiencia propia, dialogar con ellas y no simplemente *manejárlas*, cooptarlas, sustituirlas o anularlas. Consideraba que la autenticidad revolucionaria estaba en la confianza en el pueblo y la capacidad de aprender de sus valores y experiencias; donde la clase dirigente veía atraso e ignorancia, Camilo advertía una *subcultura* y un *ethos*, que se expresaba en acto y no en teoría, y que era capaz de crear los hechos revolucionarios. (Cf. Herrera y López, 2016: 156; 164-165; 248)

Así pues, este reconocimiento *cultural* lleva implícita una crítica a la cultura política dominante (hegemónica) constituyéndose en herramientas de pedagogía política, lo cual repercute políticamente. Camilo consideraba que en la *subcultura* popular se hallaban los elementos prefigurativos del nuevo momento histórico, por tanto, si las comunidades no se organizaban y no se convertían en protagonistas no había posibilidad de disputar ningún poder. El proceso revolucionario no parte de un 'punto cero', sino que cuenta con el acumulado histórico de las experiencias y del poder comunitario que se fortalece. Partir de la experiencia, cultura y *ethos* del pueblo para potenciarlo significa ciertamente una forma de promoción del poder autonómico del pueblo: el poder popular. Entonces, el 'poder popular' es, en esencia, 'poder comunal'.

Sin embargo, no es suficiente la consolidación del *poder propio* y autogestivo de las comunidades si no se vincula a un proyecto *mayor*. No se pueden adelantar micro-revoluciones al margen de las disputas institucionales. Quedarse en lo *micro* sin disputar lo *macro*, significa una forma de reformismo y si estas experiencias no toman medidas que ataque la estructura capitalista serán sobrepasados (Cf. Herrera y López, 2016: 62). Por otra parte, aspirar a disputar lo *macro* sin construir lo *micro*, significa una ilusión revolucionaria que, a la manera de una magia sobrenatural, permita cambiar de una vez y para siempre las condiciones 'subjetivas' impuestas por el Capital.

De aquí que construir el poder popular sea requisito *sine qua non* para la toma del poder y el control de las estructuras del país. Para Camilo el

problema del ‘poder’ no tiene disyuntiva: no se trata de definir si se ‘toma’ o se ‘construye’; se trata de un giro dialéctico: para remozar el poder hegemónico (poder constituido) del capital, es necesario desarrollar el nuevo poder (poder constituyente) del pueblo; de lo contrario, el poder instituido reabsorberá las experiencias y fagocitará los propósitos. (Cf. Rauber, en Fundación, 2014)

PALABRAS FINALES

En este texto nos hemos planteado algunos elementos de la proposición política de Camilo Torres, considerada como una *senti-praxis* de *socialismo raizal*. Para ello, en primer lugar, relacionamos las memorias de Camilo Torres y Orlando Fals Borda, encontrando los diálogos entre IAP, *socialismo raizal* y *amor eficaz*; luego, planteamos la necesidad de asumir un marco epistemológico distinto al hegemónico que represente una superación de la modernidad colonialista, secularista y marxista ortodoxa, para acometermos a la tarea.

Desde ese ‘lugar de enunciación’ caracterizamos el *socialismo raizal* como una síntesis dialéctica entre las tradiciones revolucionarias y legados emancipatorios, y las experiencias de lucha y proposición de los pueblos, que parte del *ethos* de cuatro pueblos originarios: los indígenas, los afros, los campesinos-artesanos antiseñoriales y los colonos mestizos. La proposición falsbordiana guarda estrecho vínculo conceptual con elaboraciones teórico-prácticas desarrolladas en el Continente. Señalemos las proposiciones de ‘Socialismo indoamericano’ o ‘Socialismo práctico’ de José Carlos Mariátegui en el Perú (Cf. Mazzeo, 2013) y de ‘Socialismo mestizo’ de Francisco de Heredia en Colombia (Cf. Vega Cantor, 2002: 112-119; 163-172), ambos en la década de 1920. Y las experiencias maya yucateca, la revolución cubana y la revolución sandinista.

En tercer término, propusimos las tradiciones confluyentes en la *senti-praxis* de Camilo: (a) el cristianismo que se enraíza en la tradición profética semita y que desemboca en un cristianismo revolucionario; (b) el marxismo ‘cálido’; y, (c) la lucha del pueblo colombiano. Finalmente, reflexionamos en torno a cuatro elementos claves del socialismo de Camilo: su metodología (de seis reglas), y sus caracterizaciones del *actor* político-económico (la ‘clase popular’), de la *forma* organizativa (el Frente Unido del Pueblo) y del problema del poder (síntesis entre ‘construcción’ y ‘toma’).

La reflexión en torno al socialismo de Camilo Torres exige desenredar la madeja de su *senti-praxis*: las relaciones entre teología, marxismo y política (la *teología política* de liberación), los puntos de diálogo y distancia con experiencias revolucionarias continentales y mundiales (v.g. Mariátegui,

Che, Fidel, Lenin, Gramsci), sus relaciones con la *tradición* de lucha nacional. Por otra parte, se hace imperativo desarmar el modelo de FUP para comprender sus 'lógicas' internas, sus mecanismos, sus 'claves explicativas' y sus vigencias actuales.

Camilo nos sigue interpelando con sus categorías de 'clase popular', 'inconformismo' y 'grupos de presión'. Su concepción de la política, la dirigencia y el aparato, y sus conclusiones sobre el poder político están hoy a la orden del día. Sus planteamientos pueden animar las luchas y las búsquedas y sus ideas esperan que las tomemos un poco más a fondo que los estereotipados lugares comunes a los que nos hemos acostumbrado.

Estos tiempos confusos y difusos, tiempos de transición y aventura, nos invitan a retomar nuestras referencias ético-políticas y someterlas a examen para alimentar la conciencia ética de la sociedad y nutrir la eficacia política. Se trata de una hermenéutica que nos permita refinar nuestras reflexiones y prácticas y no meramente copiar sus respuestas. Consideramos que a Camilo hay que rescatarlo del ostracismo y la banalidad fetichista en la que ha quedado encapsulado, así como de las visiones homeostáticas y socialdemócratas que se han elaborado en algunos trabajos académicos.

El *camilismo*, como corriente política y proyecto histórico, debe ponerse a la vanguardia de esta tarea. Por *camilismo* nos referimos a una perspectiva que reconoce su tradición de lucha, el humanismo comprometido y la metodología de la reflexión-acción, y que propende a la construcción del *socialismo raizal*. Nuestra comprensión se aleja de la mirada restrictiva y anquilosada que tenemos del *camilismo*, adscrito a un grupo particular en la política nacional, que se considera a sí mismo como tal o que usufructúa políticamente en nombre de Camilo Torres. El proyecto revolucionario de Camilo, bajo el nombre que queramos -*socialismo raizal, natura-humanidad, teología política* de liberación- sigue teniendo vigencia y necesidad histórica.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata, Argentina: Terramar Ediciones.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Montressor.
- Casas, U. (1987). *La rebelión latinamericana. De Túpac Amaru y José Antonio Galán al "Che" Guevara y Camilo Torres*. Bogotá, Colombia: Bandera Roja.
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Eds.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre & Otros.

- Dussel, E. (2010). *20 tesis de política*. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.
- (2004). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundisse*. México, México: Siglo XXI Editores.
- (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, México: Siglo XXI Editores.
- Fals Borda, O. (1967/2008). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá, Colombia: Fica-Cepa. (4^a Edición).
- Flórez López, C. A. (2010). *Derecha e izquierda en Colombia, 1920-1936. Estudio de los imaginarios políticos*. Medellín, Colombia: Universidad de Medellín.
- Freire, P. (1969/2005). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Fundación Colectivo Frente Unido (Coord.) (2014). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo-Periferia. (Especialmente los trabajos de Houtart, Rauber, Borón y Guerrero).
- Gramsci, A. (2009). *Antología*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores. [Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán]
- Herrera Farfán, N. A. & López Guzmán, L. (Comps.) (2016). *Camilo Torres Restrepo: profeta de la liberación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nuestra América – Editorial El Colectivo.
- (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social. Antología de Orlando Fals Borda*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- (1991). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Recurso disponible en: www.pensamientocriticoo.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert?download=16
- Houtart, F. (2008). *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*. La Habana, Cuba: Ruth Casa Editorial.
- Jaramillo Salgado, D. (2007). *Satanización del socialismo y del comunismo en Colombia, 1930-1953*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Korol, C., Peña, K., & Herrera Farfán, N. A. (Comps.) (2010). *Camilo Torres. El amor eficaz*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones América Libre.
- Leopold, D. (2012). *El joven Karl Marx*. Madrid, España: Akal.
- Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo – Herramienta.
- (1999). *Guerra de dioses*. México DF, México: Siglo XXI editores.
- Lukács, G. (1984). *Historia y conciencia de clase* [T. I.]. Madrid, España: Editorial Sarpe.
- Mazzeo, M. (2018). *Marx populi*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo – Fundación editorial El perro y la rana.
- (2013). *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de “socialismo práctico”*. Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica.

- Meschkat, K. & Rojas, J. M. (Comps.) (2009). *Liquidando el pasado. La izquierda colombiana en los archivos de la Unión Soviética*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Parra Higuera, A. (Comp.) (2016). *Camilo Torres Restrepo. Obras escogidas. Vol. I. Textos inéditos y poco conocidos*. Bogotá, Colombia: Rectoría Universidad Nacional de Colombia.
- Pérez Ramírez, G. (2009). *Camilo Torres Restrepo, mártir de la liberación*. Quito, Ecuador: Ediciones La Tierra.
- Ramírez Toro, E. (1984). *Camilo: su vida, su proyección política*. Bogotá, Colombia: Pregrafic Ltda.
- Sousa Santos, B. de (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Antropofagia.
- (2009). *Una epistemología del sur. La reinvenCIÓN del conocimiento y la emancipación social*. México, México: CLACSO – Siglo XXI editores.
- Torres Restrepo, C. (1970). *Cristianismo y revolución*. (Selección y notas de Guitemie Olivieri, Óscar Maldonado, Germán Zabala). México, México: Ediciones ERA.
- Trujillo, F. (1980). *Galán el comunero, Camilo el guerrillero*. Bogotá, Colombia: Promotora de Publicaciones América.
- Uribe, M. T. (2015b). *Los años escondidos. Sueños y rebeldías en la década del veinte*. Bogotá, Colombia: Opciones gráficas editores.
- Vargas Rubiano, A. (1993). *De Andalucía a Boyacá. Los descendientes del conquistador Juan de Torres. La continuidad ideológica en 15 generaciones*. Bogotá, Colombia: Litografía Arco.
- Vega Cantor, R. (2002). *Gente muy rebelde. Vol. 4. Socialismo, cultura y protesta popular*. Bogotá, Colombia: Ediciones pensamiento crítico.

CAPÍTULOS DE LIBROS

- Dussel, E. (2016). “De la fraternidad a la solidaridad. Más allá de Nietzsche, Schmitt y Derrida”. En: Dussel, E. *Filosofías del sur*. México DF, México: Ediciones Akal, pp. 173-208.
- Fals Borda, O. (2003). “El reto del gran partido de izquierdas colombianas”. En: Fals Borda, O., Gantiva Silva, J. & Sánchez Ángel, R. (2003). *¿Por qué el socialismo ahora? Retos para la izquierda democrática*. Bogotá, Colombia: Fundación Nueva República, pp. 7-34.
- Houtart, F. (2010). “El sueño de Camilo”. En: Torres Restrepo, C. (2010). *El sueño de Camilo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburg, pp. 9-17.

ARTÍCULOS

- Dussel, E. (2010a). “Pablo de Tarso y la Filosofía Política”, en *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*, Vol. I, Año 2010.
- (2007b). “Cinco tesis sobre el ‘populismo’”. Recurso digital disponible en: www.enriquedussel.com

- Herrera Farfán, N. A. (2016a). "Camilo Torres Restrepo: un pensamiento de liberación desde el cristianismo". En Revista CEPA, Año XI, Vol. II, Núm. 22, pp. 58-64.
- (2016b). "Camilo Torres Restrepo: profeta de la liberación". En: Revista *Símbolo y Esperanza*, Año 1, No. 1, febrero de 2016, pp. 19-31. Medellín, Colombia: Colectivo Camilo Vive.
- (2014). "Orlando Fals Borda, pedagogo de la praxis". En: Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador, pp. 210-236.
- Houtart, F. (2001). "Hacia una sociedad civil globalizada: la de abajo o la de arriba". Recurso digital disponible en: biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/huttar.doc
- Jaramillo Salgado, D. (2010). "El socialismo raizal de Fals Borda". En: Cuadernos de filosofía latinoamericana, Vol. 31, No. 102 (pp. 25-36)
- Martín-Baró, I. (1986). "Hacia una psicología de la liberación". En: Boletín de Psicología, No. 22, 219-231, San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), p. 229.
- (2010). "¿Es posible conciliar la tradición con la revolución?". Recurso digital disponible en: http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/artcls/ao152_rvc-a10.pdf

ENTREVISTAS Y DIÁLOGOS

- Daza Kulchavita, A. (2015). Diálogo con Nicolás Armando Herrera Farfán.
- Uribe, M. T. (2015a). Diálogo con Diego Briceño y Nicolás Armando Herrera Farfán.
- (2013). Diálogo con Vladimir Zabala, Lorena López Guzmán y Nicolás Armando Herrera Farfán.
- Valencia, L. E. (2013). Diálogo con Miguel Eduardo Cárdenas, Lorena López Guzmán y Nicolás Armando Herrera Farfán.

NOTAS

- 1 Una primera versión de este trabajo se presentó en el 41 Seminario de Pensamiento Social Crítico "Paulo Freire y Orlando Fals Borda. Pioneros de la educación popular", organizado por el Colectivo Tjer-Universidad Distrital "Francisco José de Caldas". Bogotá, Colombia, 8 de noviembre de 2016.
- 2 Cuando hablamos de mestizaje nos referimos en el sentido dado por Bolívar Echeverría. También podríamos comprender este proceso como una antropofagia o canibalización, en el sentido de Oswald de Andrade. En la década de 1920, el socialista colombiano Francisco de Heredia llamó al proyecto colombiano como "socialismo mestizo".
- 3 También la define como "Pueblo-Maya-Chibcha-Inca-Mapuche-Guarani" (Cf. Herrera y López, 2012: 401).
- 4 Se refieren a libros contenidos en la Biblia: Éxodo, Evangelio de Juan, Apocalipsis, Carta a los Romanos.

- 5 Fundamentalmente: “Mundo”, “Carne” y “Espíritu”; el concepto de “cuerpo espiritual” y la relación entre “pecado” y “cumplimiento legalista de la Ley”.
- 6 En clave política, la memoria histórica exige analizar elementos que fueron útiles en el pasado y que hoy pueden volver a ser útiles para las luchas presentes (Cf. Martín-Baró, 1986: 229).
- 7 Sobre el cristianismo revolucionario Cf. Giraldo, 2012; Löwy, 1999.
- 8 En el Archivo Histórico de la Universidad Católica de Lovaina no figura ningún curso de “marxismo” impartido por el canónigo Franz Gregoire. Seguramente, el seminario donde se incluía el estudio del filósofo de Tréveris sea el titulado “Místicos contemporáneos”.
- 9 Los escritos juveniles de Karl Marx entrañan debates heterodoxos, una perspectiva de búsqueda, elaboración de categorías y una definición política de la radicalidad humana. Sus reflexiones y conclusiones fueron censuradas por la ortodoxia soviética y se mantuvo una polémica sobre si había coherencia entre el primero y el último Marx, y si no era mejor desechar estos textos por superficiales, confusos y baladíes. Cf.: Löwy, 2010; Leopold, 2012.
- 10 Cf. Herrera y López, 2012: 399-411; Fals Borda, 2003; 1967/2008; Trujillo, 1980; Casas, 1987; Vega Cantor, 2002; Jaramillo, 2007; Vargas Rubiano, 1993; Pérez Ramírez, 1996; Herrera Farfán y López Guzmán, 2016.
- 11 De acuerdo con Vargas Rubiano (1993) existe una conexión genealógica entre Diego de Torres y Camilo Torres.
- 12 El principio tamuy alude a la búsqueda constante de la unidad y el equilibrio con todo lo que existe, partiendo de la convicción cosmogónica de que todo está unido y relacionado entre sí, convirtiéndose en “un ethos de tolerancia incipiente” haciendo del orden social indígena uno “flexible, dinámico, orientado hacia el futuro” (Fals Borda, 1967/2008, pp. 59). Tendría cuatro orientaciones: (1) animista, aceptando el poder de la naturaleza sobre el hombre; (2) natural, armonizando las relaciones humanas con el ambiente; (3) familista, promoviendo sentimientos de lealtad al grupo primario; (4) futurista, pues avanza hacia metas colectivas valoradas para la sociedad. Entonces, su marco normativo está basado en la estabilidad comunal, buscando asegurar la identidad, homogeneidad y continuidad de los grupos primarios, reforzando la necesidad de la ayuda mutua y la acción colectiva en tareas de subsistencia; y en la Providencialidad, como tendencia a respetar las normas genéticas de utilización de medio ambiente (Fals Borda, 1967/2008: 60-62). Sería, pues, la expresión ancestral del ecumenismo cristiano. Así, la utopía pluralista sería una auténtica categoría mestiza, prototípica del socialismo raizal.
- 13 Según Dussel, la superposición de ‘lo popular’ con ‘lo populista’ impide una comprensión teórica de la categoría política ‘pueblo’.

CAMILO TORRES Y ERNESTO CHE GUEVARA: ¿MITOS DEL PASADO O SEMILLAS DE UN FUTURO EN GESTACIÓN?¹

Giulio Girardi

Camilo no es sólo el símbolo de una generación cristiana revolucionaria, sino que tiene también para mí un enorme valor personal. Es una de las figuras con quien más me identifico. Mi evolución, mi compromiso, mis conflictos con la jerarquía tienen las mismas motivaciones.

Soy consciente también de que él ha tenido el valor, que a mí me ha faltado, de llevar sus principios hasta las últimas consecuencias. De todos modos al interrogarme hoy sobre el sentido actual de la vida y muerte de Camilo, me estoy también interrogando, en el corazón de esta crisis, sobre el sentido de mi propia vida y de mi búsqueda.

Otro aspecto de este encuentro que me involucra íntimamente es la posibilidad de verificar aquí, a partir de dos figuras extraordinarias y ricas de simbolismo, la de Camilo y la del Che, las hipótesis sobre la confluencia entre marxismo y cristianismo que he ido elaborando en toda mi búsqueda.

Por fin, quiero agradecer a todos la posibilidad que me ofrecen de participar aquí, en Cuba, en este encuentro que yo vivo como un acto importante de resistencia antiimperialista. Cuba es hoy más que nunca la patria de todos los antiimperialistas del mundo que, sin embargo, especialmente en el primer mundo son muy pocos, y gracias a la existencia y la resistencia de Cuba podemos seguir pensando que este combate tiene futuro.

Pero, ¿qué significa conmemorar hoy, en 1991, al difunto Camilo Torres? ¿Qué significa asociar su nombre, en esta conmemoración, a otro ilustre difunto, hijo de la misma generación y perseguidor de los mismos sueños, Ernesto Che Guevara?

En una pregunta dramática, que no podemos plantear a nivel puramente académico, porque nos involucra en lo más íntimo de nuestro ser: tiene como objeto el sentido de nuestra vida, de nuestras luchas y, al mismo tiempo, de toda la historia actual. Porque Camilo es, a nivel continental y mundial, el símbolo de una generación cristiana, la del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Latinoamericana de Medellín, que ha vivido una experiencia extraordinaria de renovación y de esperanza; que ha rescatado el potencial revolucionario del mensaje evangélico; que ha descubierto, en esta larga marcha, profundas sintonías con una tradición ideal, la del

marxismo, considerada hasta entonces por la cristiandad como el enemigo principal. Camilo es el símbolo más elocuente del compromiso cristiano en la revolución latinoamericana.

Esa pregunta es dramática, porque la planteamos en 1991, cuando la cultura liberal democrática, dominante en el primer mundo, pero también en el segundo y en el tercero, no vacila en contestar que conmemorar a Camilo Torres, o al Che Guevara, sólo puede significar hoy evocar los mitos de una época definitivamente revuelta, la del conflicto mundial entre comunismo y capitalismo. Conflicto que se habría concluido real y simbólicamente en los años 89 y 90, con el colapso de los régimes comunistas del este europeo, la disolución del campo socialista, la caída del muro de Berlín. Un conflicto que se habría concluido con el triunfo del capitalismo, reconocido por las masas de alemanes del Este, que a través de las primeras brechas del muro se precipitaron afanosamente hacia las vitrinas fluorescentes de los grandes almacenes del Oeste; triunfo reconocido por los pueblos y gobiernos de los antiguos países socialistas, que ya identifican su liberación con la llegada a la tierra prometida de la economía de mercado.

Esa pregunta es dramática, porque la planteamos aquí, en Cuba, en este primer territorio libre de América Latina, primero y también único, después de la derrota electoral sandinista; la planteamos aquí con la alegría de respirar este aire de libertad y resistencia, pero al mismo tiempo con un sentido acongojado de soledad y, quizás, de impotencia histórica.

Para la generación cristiana, que ha compartido el camino fatigoso y exaltante de Camilo, desde la ciudadela cristiana anticomunista al compromiso revolucionario integral, interrogarse sobre el sentido de su vida y de su muerte significa también preguntarse a dónde lleva esta larga marcha; y si, a pesar de todas las apariencias, aquella apuesta tiene todavía la posibilidad de ser ganada. Al plantear estos interrogantes, los cristianos revolucionarios sentimos más que nunca nuestra comunidad de destino con todos los revolucionarios de América Latina y del mundo, y percibimos el vínculo estricto entre el futuro del cristianismo y el de la revolución popular, en otras palabras, entre el futuro de Camilo Torres y el de Ernesto Che Guevara.

Propongo entonces que reflexionemos con esta preocupación sobre el mensaje de Camilo: escrutándolo, sin triunfalismo, desde el corazón de la crisis de civilización que estamos sufriendo; para entender si él también está arrollado por la crisis o si se nos manifiesta todavía como una antorcha en la tiniebla.

Esto significa concretamente dos cosas:

1. Replantear abiertamente en el centro de nuestras preocupaciones el problema que fue central para Camilo y para el Che: el del antiimperialismo.

Plantearnos entonces la pregunta dramática y decisiva que esta crisis nos impone: ¿Tiene futuro el antiimperialismo? La cuestión de la actualidad o no de Camilo y Che se juega, me parece, alrededor de este problema.

2. Si esto es así, discutir de la vigencia o no del mensaje de Camilo y del Che no significa fijarse en la grandeza de su mito y de su heroísmo –sino fijarse en la racionalidad de sus opciones y de sus proyectos-, en la validez de los fundamentos objetivos, científicos y filosóficos que, ellos siempre quisieron dar a sus planteamientos políticos, y que procuraremos rescatar para preguntarnos si lo que era racional en ese tiempo ha dejado de serlo hoy.

El mismo problema se puede, me parece, plantear con otra formulación vinculada a las conmemoraciones del V centenario. Frente a la imagen de América, descubierta por Colón como provincia del imperio, Camilo y el Che descubren y desarrollan otro proyecto de América Latina, el de pueblos libres y solidarios que construyen su historia y definen su desino.

Problema: ¿Sobre qué proyecto de América Latina apostamos nosotros? ¿El de Cristóbal Colón o el de George Bush que coinciden en considerar este continente una provincia del imperio ('América para los americanos')? ¿O el proyecto de Camilo y del Che, que tienen como eje el descubrimiento del pueblo y de los pueblos latinoamericanos como sujetos? ¿Quiénes son los verdaderos descubridores de América?

La respuesta no es tan evidente como parece. Para los que piensan que Camilo y el Che son mitos de otra época, y que han luchado y han muerto por una causa perdida, América Latina será definitivamente lo que fue para Colón, lo que es para Bush: una provincia del imperio. Pero, ¿existe hoy para esta América Latina una alternativa realista?

Abordaremos entonces con esta preocupación tres grandes temas:

1. El itinerario de Camilo hacia el compromiso cristiano revolucionario.
2. La relación entre marxismo y cristianismo en su proceso de maduración política y cristiana.
3. El paralelismo entre Camilo y Ernesto Che Guevara.

ITINERARIO DE CAMILO HACIA EL COMPROMISO CRISTIANO REVOLUCIONARIO

CAMILO, SÍMBOLO DE UNA GENERACIÓN CRISTIANA

Uno de los acontecimientos más importantes e innovadores en la historia de América Latina es la participación cristiana en los procesos revolucionarios populares, por ejemplo en Chile, en Nicaragua, en El Salvador, en

Guatemala, en Colombia, etc. Este compromiso, lo sabemos, no es producto de un desarrollo espontáneo de la conciencia, sino que supone una ruptura con una larga historia, que empezó con la conquista, de integración del cristianismo en el orden imperial establecido; de alianza entre las iglesias por un lado, los imperios y las clases dominantes, por otro.

Esta ruptura, por cierto, no es un hecho espontáneo, sino que es el resultado de una marcha larga y fatigosa, que una generación cristiana, sacudida por el Concilio Vaticano II y por la Conferencia Latinoamericana de Medellín, pero sobre todo por una explosión de conciencia social y política, emprendida para rescatar la carga revolucionaria del cristianismo originario; para recuperar la Biblia, secuestrada hasta entonces por los poderosos de la tierra, a la historia de la liberación de los pobres.

Camilo Torres es justamente una de las figuras que han contribuido más eficazmente, con el testimonio de su vida y de su muerte, a desencadenar esta movilización, a nivel latinoamericano y mundial. Por tanto, describir su evolución espiritual, intelectual y política es importante no sólo para entenderlo a él, para captar el proceso a través del cual fue construyendo su identidad, sino también para entender el proceso más amplio de transformación de la conciencia cristiana, del cual él es uno de los símbolos más significativos y de los artífices más eficaces.

Los movimientos 'Camilo Torres' que después de su muerte surgieron en todas partes de América Latina, los encuentros nacionales y continentales que llevan su nombre, los barrios, los edificios, las calles, las escuelas que se denominan 'Camilo torres', las referencias imprescindibles a su figura en cualquier movimiento de cristianos revolucionarios, su presencia inspiradora en el cristianismo popular y en la teología de la liberación, su influjo persistente e innovador en el movimiento guerrillero, no dejan dudas sobre el papel desencadenante que ha tenido y sigue teniendo su mito. Ellas autorizan hasta a hablar de una impetuosa corriente cristiana y revolucionaria, llamada camilismo. Pero sería reductor cualquier análisis de su impacto histórico que se limitara a las realidades que se refieren expresamente a su nombre. Toda expresión de cristianismo revolucionario, por lo menos en América Latina, es de algún modo camilista. (Cf. López, 1970).

Por otro lado, su figura es de las que más fuertemente han contribuido a cuestionar en el mundo marxista la imagen tradicional, contrarrevolucionaria, del cristianismo, creando las condiciones de una nueva confianza y de una nueva unidad revolucionaria. Fidel Castro es una de las personalidades que más pronta y profundamente han captado el potencial innovador de este sacerdote guerrillero para el futuro de las revoluciones populares. "Camilo Torres, dirá Fidel al inaugurar en Cuba una escuela en su nombre, el 5 de enero de 1969, constituye todo un símbolo de la unidad

revolucionaria que debe presidir la liberación de los pueblos de América Latina". (López, 1970: 8) Y volverá frecuentemente sobre el tema en su esfuerzo incesante por construir esa unidad revolucionaria.

EL DETONADOR: LA TOMA DE CONCIENCIA DE LA OPRESIÓN

¿Cómo se presenta entonces en Camilo este proceso tan decisivo de transformación de la conciencia cristiana? Su punto de partida es el cristianismo espiritualista y anticomunista que ha marcado a nivel mundial la estación de la guerra fría, y que caracterizaba particularmente la iglesia colombiana, descrita constantemente por Camilo como una de las más reaccionarias del mundo.

Camilo irá cuestionando y renovando este cristianismo, pero siempre desde dentro, es decir, sacando todas las consecuencias de lo que se le impone desde un principio como la esencia del cristianismo, es decir, el mandamiento del amor. Su evolución se presenta como una búsqueda intransigente de coherencia con este principio, a nivel teórico, pero sobre todo a nivel práctico: una evolución intelectual indisociable de una maduración y radicalización existencial.

Este proceso es, al mismo tiempo, socio-político y teológico. Camilo rechaza una artificial 'distinción de planos' y afirma una constante interpenetración entre ellos. Sin embargo, el detonador principal de su transformación, me parece, no fue eclesial, sino socio-político. Por cierto, existen significativas convergencias entre sus primeros proyectos de reforma social y las perspectivas que iba abriendo el Concilio Vaticano II.

Pero no encuentro en sus escritos elementos que permitan considerar el Concilio como un factor importante en su evolución. La misma preocupación por la renovación de la iglesia que en el Concilio era dominante, no lo era para Camilo: él estuvo cada vez más preocupado por la urgencia de la transformación de la sociedad, de la liberación de los oprimidos; y veía en la fidelidad a la causa de la liberación popular, exigida por el amor, el verdadero camino de la renovación eclesial.

Fue entonces la progresiva toma de conciencia de la opresión sufrida por las masas de su país y de toda América Latina, la que obligó a explicitar el sentido y las exigencias del amor cristiano. Una toma de conciencia provocada particularmente por los estudios sociológicos, que empezó en la universidad de Lovaina y que marcaron toda su posterior actividad intelectual y pastoral. Sus estudios los desarrolla en una primera fase con categorías de análisis proporcionadas por el funcionalismo norteamericano, pero pronto, por su aguda sensibilidad descubre el alcance de las categorías marxistas, clasistas, para analizar a Colombia y a América Latina desde el

punto de vista de los explotados. En este proceso son particularmente importantes sus estudios sobre la violencia.

Y era inevitable que Camilo llegara a entender que la sociología no podía ser neutral, asumiendo decididamente en ella el punto de vista de los explotados. Porque la misma decisión de dedicarse a la sociología surge para él dentro de esa búsqueda apasionada de un amor eficaz: "Cuando vi que la caridad, el amor, para ser sincero y verdadero, era necesario que fuera eficaz, entonces vi que era necesario unirlo a la ciencia y por eso me hice sociólogo". (Torres, 1970: 427)

A nivel político como a nivel teológico, esta evolución se orienta en un sentido decididamente antagonista con respecto a la cultura dominante. Es una revolución cultural, que es preparación y parte integrante de la revolución política. La evolución vivida por Camilo consiste esencialmente, como decíamos, en llevar el amor por los hermanos hasta sus últimas consecuencias. El tema vuelve de un modo obsesivo en su reflexión y en sus mensajes. "Descubrí el cristianismo como una vida centrada totalmente en el amor al prójimo; me di cuenta que valía la pena comprometerse en este amor, en esta vida, por lo que escogí el sacerdocio para convertirme en un servidor de la humanidad". (Torres, 1970: 407)

El amor es la esencia del cristianismo, la esencia del sacerdocio. El amor y no el culto, no los ritos, no las observancias formales. ¿Cómo no recordar aquí el clamor y la denuncia de los profetas, el clamor y la denuncia de Jesús, contra las mistificaciones que transforman la religión liberadora de Yahvé en un instrumento de opresión del pueblo?

Y Camilo insiste: no hay amor auténtico que no pretenda ser históricamente eficaz. Es decir, que no se comprometa por la realización integral, espiritual y material, de todos los hombres y que, por tanto, no luche por instaurar las condiciones sociales y estructurales de tal realización.

UN VIRAJE DECISIVO: EL RECONOCIMIENTO DEL PUEBLO COMO SUJETO HISTÓRICO POTENCIAL

Pero un viraje decisivo, en la concepción del amor y, por tanto, del cristianismo es éste: amar no es concederle al pueblo una limosna, considerarlo objeto de nuestra generosidad. Amar auténticamente al pueblo es reconocerlo como sujeto histórico potencial, y luchar hasta el fin para que se convierta en sujeto efectivo de su propia vida, de la sociedad, de la economía, de la cultura.

Esta opción cuestiona radicalmente el espíritu paternalista y asistencialista con que en la iglesia se ha concebido predominantemente la caridad hacia los pobres:

A los eclesiásticos, dice Camilo, nos cuesta trabajo ligar nuestro amor al prójimo a un cambio fundamental de las instituciones del país. Utilizar la beneficencia para solucionar estos problemas tan graves es como creer que el cáncer se puede curar con mejoría. Los sacerdotes deberíamos trabajar con los pobres, no para los pobres, a fin de que éstos sean los que realicen sus conquistas por organización y por presión. (Torres, 1970: 390)

Por eso, Camilo habla muy raramente de 'los pobres' y nunca, que yo sepa, de 'opción por los pobres'. La razón es evidente: esta fórmula puede ser interpretada en un sentido caritativo, como harán efectivamente muchos obispos, para quitarle su carga clasista y conflictiva. Y justamente para evidenciar esta carga Camilo habla más bien de 'clase popular', dedicando toda su actividad a llenar esta fórmula de contenidos concretos y dinámicos. Por cierto, él sabe perfectamente que los pobres no constituyen espontáneamente una clase social, porque les falta la 'conciencia de clase'.

Pero justamente considera que una tarea fundamental del amor militante es la de despertar esta conciencia, contribuyendo así al acontecimiento político capital, que es el surgimiento del pueblo como sujeto del poder y de la cultura. En esta intuición, en este descubrimiento del pueblo como sujeto histórico potencial, me parece, está el corazón del mensaje político y teológico de Camilo. Y también su verdadero descubrimiento de América.

Una intuición que Camilo pretende, una vez más, llevar hasta las últimas consecuencias. Si amar es identificarse con el pueblo como sujeto, no hay amor auténtico que no sea conflictivo, que no sienta el deber de tomar partido al lado del pueblo contra la oligarquía y la burguesía que secuestran el poder y las riquezas; contra todas las estructuras que impiden al pueblo realizarse como sujeto y de seguir en esta lucha hasta la toma del poder por el pueblo y para el pueblo.

Más concretamente: no hay amor auténtico que no tome decididamente partido contra el sistema capitalista, y contra el imperialismo, especialmente norteamericano, que conculca la soberanía nacional; que, por tanto, no se exprese en un proyecto de sociedad y de organización del mundo donde el pueblo sea reconocido como sujeto. En una palabra, no hay amor cristiano que no se exprese en un compromiso revolucionario integral.

El amor no es solo para Camilo el inspirador exigente del compromiso revolucionario, sino que es al mismo tiempo su tarea esencial. Porque hacer la revolución es para él en último término formar un hombre y un pueblo nuevo, que justamente encuentra en el amor liberador su vínculo más profundo y su novedad más verdadera. El amor liberador es la esencia del nuevo sistema social engendrado por la revolución, y de la nueva cultura que lo inspirará.

EL DESCUBRIMIENTO DEL PUEBLO COMO SUJETO, ESENCIA DEL HUMANISMO POPULAR REVOLUCIONARIO

El reconocimiento del pueblo como sujeto histórico emergente, expresión concreta del amor eficaz, es entonces la sustancia del sistema teórico elaborado por Camilo y, al mismo tiempo, el eje de su estrategia. Su sistema teórico, no desarrollado en sus detalles pero claramente delineado en sus rasgos fundamentales, podemos llamarlo, como él lo hace, 'humanismo integral'. Sin embargo, para respetar la dinámica de su pensamiento será necesario distinguirlo del de Maritain y de otros personalistas cristianos, que han inspirado quizás sus primeras formulaciones. Tendríamos entonces que hablar, en la fase madura de Camilo, de un humanismo popular revolucionario.

Humanismo, en cuanto concepción de la historia, no determinada prevalentemente por factores objetivos, sino por los hombres, dentro de presupuestos y de condiciones bien determinadas. *Humanismo popular*, porque no se limita a reconocer al 'hombre' como fin y protagonista de la historia, sino más concretamente al pueblo, a la 'clase popular'. Un humanismo entonces que es universal, pero no neutral, sino que implica una toma de partido, ética, política, cultural y teológica, al lado de los explotados, en cuanto están surgiendo como sujetos históricos. Y humanismo revolucionario para subrayar que esta condición de sujeto no es para el pueblo un hecho cumplido, sino una tarea histórica conflictiva, cuya realización implica una transformación radical de la persona, del pueblo, de la sociedad y, en perspectiva, del mundo; implica, en otras palabras, un proceso de liberación política, económica, cultural y religiosa.

EL DESCUBRIMIENTO DEL PUEBLO COMO SUJETO, EJE DE LA ESTRATEGIA REVOLUCIONARIA

El reconocimiento del pueblo como sujeto no es para Camilo solo un sistema teórico, sino al mismo tiempo el eje de una estrategia revolucionaria. En su perspectiva, por tanto, la tarea fundamental de la estrategia revolucionaria es justamente la formación del pueblo como sujeto, a través de un proceso de educación popular liberadora.

Camilo sabe que el sujeto revolucionario no brotará espontáneamente de las condiciones objetivas de opresión y explotación, sino de un largo proceso de maduración subjetiva. Él se caracterizará entonces esencialmente, sobre todo en sus últimos años de actividad, como educador popular, como partera del pueblo nuevo. Se dedica a concienciar a los distintos sectores de la sociedad, que por ser, de un modo o de otro, oprimidos e inconformes

están llamados a formar parte de esta clase popular, que se va configurando como un bloque social.

Un papel central que reconoce a los campesinos; pero que se dirige también a los obreros y a otros trabajadores urbanos, a los sindicalistas, a los desempleados, a las mujeres, a los indígenas, a los no alineados (es decir, los abstencionistas, que son como el 70% de la población), a los presos políticos, a los mismos militares. Una tarea especial, por su más alto nivel de conciencia y de cultura, pueden tener en la constitución del nuevo bloque histórico; los estudiantes universitarios. Camilo los considera como la vanguardia; piensa que junto con los obreros serán el 'bastión' de la revolución. (Cf. Torres, 1970: 534-559; 575-579)

Su preocupación central será justamente la de construir la unidad de este bloque a partir de la base popular. Ésta será la primera consigna del frente unido:

Consideramos como principal objetivo de la lucha revolucionaria la unión y la organización de la clase popular colombiana... propugnamos por una organización popular de abajo hacia arriba: de la vereda hacia el pueblo, del barrio hacia el centro, del campo a la ciudad.

Pienso que el movimiento actual no se solidificará, sino con la presión de la base. Por eso, he concentrado todas mis fuerzas en lograr la unificación de la base. Ésta se encarga de favorecer la unión. (Torres, 1970: 528-529; 413)

El papel protagonista de la base popular, contra toda forma de caudillismo y de burocratismo, tiene que caracterizar para Camilo la nueva organización, alternativa a los partidos, conservador y liberal, que son dos caras de la misma oligarquía, y que sólo pretenden dividir y engañar al pueblo con su máscara de democracia.

Democracia es para Camilo únicamente el ejercicio del poder por el pueblo y, en este sentido, es el primer objetivo de la lucha revolucionaria.

Lo más importante es ver que las mayorías estén organizadas y tengan una conciencia tal, que sean capaces de controlar los actos del gobierno. En la constitución de estas mayorías, como grupos mayoritarios de presión, creo que reside la verdadera democracia, porque el poder real no está en ocupar un puesto, sino en poder producir una decisión y, por eso, muchos gobiernos latinoamericanos, aunque tengan una aparente democracia por tener elecciones, división de poderes y tener parlamento, sin embargo, no existe una verdadera democracia, porque las decisiones no emanan de las presiones de las mayorías sino de las presiones de los grupos minoritarios, especialmente del grupo económico minoritario que controla el factor

cultural del poder, el factor burocrático, el factor político, el factor militar, el factor eclesiástico del poder. (Torres, 1970: 403)

Pero sólo un movimiento revolucionario impulsado por el pueblo podrá realmente conquistar el poder para el pueblo.

Creo que lo que nos ha perjudicado en los movimientos políticos es que siempre hemos partido de arriba hacia abajo, y mi inspiración es que ahora partamos de abajo hacia arriba comenzando a organizar la base como ella quiere organizarse, en pequeños grupos. (Torres, 1970: 402)

La importancia central que, en la estrategia revolucionaria, Camilo atribuye al proceso de concienciación parece, a primera vista, estar en contradicción con el papel esencial reconocido por él a la lucha armada. Pero es una contradicción sólo aparente. Concienciación y lucha armada son para Camilo dos distintas exigencias del papel protagonista del pueblo. Y es la identificación con el pueblo como sujeto en gestación la que impone concretamente, en Colombia, la opción por la lucha armada como único camino posible para la toma del poder por el pueblo; porque los caminos electorales están definida y violentamente controlados por la oligarquía y la burguesía y no dejan ningún espacio a la movilización popular.

Si el proceso de concienciación es escogido libre y autónomamente por el pueblo, la lucha armada en cambio es una necesidad que le impone la violencia dominante, reprimiendo sistemáticamente todos los intentos del pueblo para organizarse y ejercer su derecho de autodeterminación, que le impone en último término la expresión más genocida de violencia, que es el imperialismo, especialmente el norteamericano. (Cf. Torres, 1970: 559-563)

Siempre he creído que hay que evitar la violencia y que tenemos que buscar los medios pacíficos. Pero estoy también convencido de que la decisión sobre si los cambios serán por vía pacífica o no le corresponde mucho más a la clase dirigente que es la que tiene los instrumentos de represión. (Torres, 1970: 400)

Otra contradicción que parece existir en el planteamiento de Camilo es la valoración de la lucha armada como estrategia de un proceso que pretende ser inspirado por el amor y orientado a establecer un sistema de amor. Pero la contradicción desaparece cuando al sustantivo amor se le añade, como suele hacer Camilo, el adjetivo 'eficaz'. Amor eficaz significa concretamente capaz de quebrar la violencia opresora; significa capaz de liberar a los oprimidos de sus cadenas. Y si en situaciones concretas sólo la violencia revolucionaria puede quebrar la violencia dominante, ¿cómo negar que ella se convierta concretamente en la expresión necesaria de un amor militante y liberador?

IDENTIFICACIÓN CON EL PUEBLO Y CONFLICTO CON LA IGLESIA INSTITUCIONAL

La identificación con el pueblo como sujeto, eje del pensamiento y de la práctica cristiana de Camilo, es también el motivo central de su conflicto con la iglesia institucional. Él hubiera podido desarrollar con mucho éxito su ministerio en la iglesia y ejercer en ella un amor eficaz hacia los oprimidos si se hubiera conformado con un progresismo paternalista; es decir, con una acción asistencial, de la que el sujeto fuera la misma iglesia y no el pueblo.

Comentando la oposición de una comunidad religiosa al desarrollo de la reforma agraria (en la zona de Sibundoy), Camilo explica:

Me parece que es un caso clásico en que la iglesia ha cedido ante la tentación del poder económico y del poder político. No es que los padres misioneros tengan demasiadas tierras, aunque si las tienen, pero yo creo que fundamentalmente se oponen a la intervención de INCORA porque creen perder poder político, es decir, creen perder dominación sobre los indígenas que están organizados en una especie de teocracia.

Esto ha sucedido en muchas partes también por la acción comunal. Por ejemplo, en el caso de Tunjuelito, creo que se contradijo totalmente la tesis de que se pierde influencia cuando se permite la promoción de las iniciativas particulares. (Torres, 1970: 400)

Ahora, esta concepción paternalista, asistencialista del amor y de la relación con el pueblo no es un detalle en la vida de la iglesia colombiana (creo que esto vale para las iglesias en general), sino que forma parte de todo un sistema eclesiástico, perfectamente coherente con el sistema político y económico de dominación. Camilo lo analiza detenidamente y lo denuncia severamente. Para él la iglesia colombiana, una de las más retrógradas del mundo, está muy apegada al poder político y a la riqueza, se identifica con las clases dominantes y con el sistema capitalista. (Cf. Torres, 1970: 394-395)

Una expresión evidente de aquel vínculo, entre otras, es el concordato, prolongación en la sociedad moderna del viejo régimen de cristiandad. La iglesia colombiana se identifica, pues, con el imperio español, que ha impuesto al país su dominación política y su religión; que le ha transmitido su concepción de la cristiandad y su visión formalista de la evangelización. (Cf. Torres, 1970: 392) Esta iglesia se preocupa más por la defensa de su poder que por la práctica del amor. La identificación con los poderosos explica el fundamental anticomunismo de la iglesia, que considera justamente al comunismo como al enemigo principal. Su ideología escatologista empuja a la resignación y al sometimiento: es un verdadero opio del pueblo. (Cf. Torres, 1970: 391; 419)

En otras palabras, Camilo considera que políticamente la iglesia institucional es enemiga del pueblo y, por tanto, también suya. Se encuentra, además, en la necesidad de desobedecerla por fidelidad a su conciencia; o lo que es lo mismo para él, por fidelidad al pueblo.

Problema: ¿Esta constatación no tenía que llevarlo a una ruptura abierta, por coherencia, con sus opciones morales, políticas y evangélicas? Camilo lo niega hasta el fin. Proclama que él sigue en comunión con la jerarquía, los otros sacerdotes, los cristianos. (Cf. Torres, 1970: 406) Pretende que sus divergencias no se refieren a la esencia del cristianismo sino a la actitud frente a la revolución social: "No hay en mis planteamientos nada que no se funde en la doctrina social de la iglesia" (Torres, 1970: 403). Esto es cierto, particularmente, observa, en lo que se refiere a la legitimidad de la lucha armada revolucionaria. (Cf. Torres, 1970: 409) "Él está de acuerdo, insiste, con todas las doctrinas de la iglesia". (Torres, 1970: 412). "Está dispuesto a retractarse en lo que se oponga a la doctrina de la iglesia". (Torres, 1970: 403) Se queja porque la jerarquía, al afirmar que sus planteamientos son incompatibles con la doctrina de la iglesia, no llega a precisar en qué lo son. (Cf. Torres, 1970: 410-412). Afirma que está dispuesto a volver al ejercicio exterior del ministerio sacerdotal cuando se agote su tarea educadora. Que, de todos modos, y a pesar de la censura, él sigue siendo sacerdote para siempre. (Cf. Torres, 1970: 404) Aún más:

Considero estar ejerciendo una función sacerdotal en un aspecto bastante importante, que es el de lograr conducir a la gente al amor del prójimo y, por tanto, al amor de Dios. Estas metas no se conciben hoy en Colombia sino mediante la revolución. Pienso que estoy haciendo una obra de apostolado. En lo único en que me he separado de mi situación anterior, es en que no estoy ejerciendo el sacerdocio en la parte relativa al culto externo. (Torres, 1970: 412)

Entonces, el guerrillero Camilo sigue siendo sacerdote en lo esencial, que es la práctica del amor y el servicio de la humanidad. (Cf. Torres, 1970: 65; 406-407) No es revolucionario a pesar de ser sacerdote, sino porque es sacerdote. (Cf. Torres, 1970: 395) Y puede afirmar incisivamente: "Abandoné el sacerdocio por las mismas razones por las cuales me comprometí en él". (Torres, 1970: 406-407)

Me parece evidente, que en todo este planteamiento, Camilo expresa convencimientos profundos y no consideraciones tácticas. Por cierto, él es consciente de que los conservadores, que utilizan la religión como arma ideológica, tendrían mucho interés en poder decir que él se ha salido de la iglesia, que es un apóstata. Pero no es por esta razón por la que él rehúsa salirse, sino porque está convencido de que su compromiso es perfectamente

coherente con su vocación cristiana y sacerdotal, y de que su testimonio de coherencia tiene como tal, porque es auténtico y no táctico, un valor político fundamental.

Esto no quita que las contradicciones, no solo políticas, sino teológicas, entre Camilo y la jerarquía sean mucho más profundas de lo que él admite cuando pretende limitar las divergencias a la esfera práctica y política. ¿Cómo no ver, por ejemplo, la contradicción, teórica y no puramente práctica, entre su concepción de la identidad cristiana y la de la jerarquía, entre las dos concepciones del amor fraternal, del amor de Dios, del culto, del sacerdocio, de la iglesia, de su relación con el estado y la sociedad, del papel de los seglares en ella, etc.? El planteamiento reductivo se debe, me parece, a una característica fundamental de Camilo, que fue más hombre de acción que de teoría y, por tanto, un hombre cuya praxis fue siempre más avanzada que su teología. Por eso, se preocupó más por mostrar que su práctica era coherente con ciertos principios fundamentales de la doctrina cristiana, que por desarrollar las implicaciones teológicas de su práctica.

Hombre de acción, no fue quizá plenamente consciente de que la práctica de la iglesia influía de un modo determinante en su teología, imprimiéndole una orientación antipopular y contrarrevolucionaria, con la que él no podía estar de acuerdo. Hombre de acción, no se preocupó mucho por enunciar sistemáticamente las implicaciones teológicas de su praxis, ni de sus análisis sociológicos de la institución eclesiástica.

En otras palabras: quizá él no haya superado totalmente un cierto dualismo entre praxis y teoría; ni, por otro lado, entre lo sociopolítico y lo teológico. Es muy probable, conociéndolo, que su preocupación por evitar rupturas doctrinales haya sido también favorecida por el deseo de no confundir al pueblo, que él pretendía movilizar, y que no hubiera percibido fácilmente, en esa época, el sentido de una revolución teológica.

Sin embargo, si es cierto que la teología de la liberación es una reflexión crítica desde la praxis cristiana revolucionaria, la práctica de Camilo es evidentemente una fuente privilegiada de esta teología. Es, al mismo tiempo, una indicación de la idea generadora de la revolución teológica: el reconocimiento del pueblo como sujeto no sólo en la sociedad y la cultura, sino también en la gestión de la iglesia, la interpretación de la Biblia y la elaboración teológica.

Quiero concluir llamando una vez más la atención sobre la coherencia existencial y racional del proceso vivido por Camilo, y que le lleva a percibir lúcida y despiadadamente la contradicción radical entre cristianismo e imperialismo. Este razonamiento, ¿ha perdido acaso algo de su vigencia? Yo creo que no sólo la mantiene, sino que la contradicción se ha hecho hoy

más aguda todavía. Su vida y su muerte son un tremendo cuestionamiento de la resignación, pasividad y complicidad de los cristianos.

Segunda conclusión: la muerte de Camilo ha truncado su vida y también su evolución intelectual, política, teológica. Por eso su práctica es a menudo más avanzada que su teoría. Por eso muchas de sus intuiciones quedan como tareas urgentes para los que pretenden mantener encendida la antorcha que él nos dejó. Fidelidad a Camilo significa no considerar su vida como una obra concluida, sino como una semilla, como un grano de mostaza que debe ser cultivado con pasión para que se haga árbol, de tal manera que vengan las aves del cielo y hagan nidos en sus ramas.

EL MARXISMO EN EL PROCESO DE MADURACIÓN POLÍTICA Y CRISTIANA DE CAMILO

RASGOS DE LA PROBLEMÁTICA

El proceso de maduración de Camilo es un caso ejemplar de encuentro con el marxismo y con los marxistas: no a nivel académico sino en la práctica revolucionaria. Constituye, por tanto, una referencia privilegiada para abordar una serie de interrogantes que se plantean frecuentemente alrededor de esta relación. Quiero recordar algunos de ellos.

1. Los cristianos que asumen el marxismo en su búsqueda y en su militancia, ¿abdican por eso de su propia identidad para asumir la identidad marxista?
2. La actitud de los neófitos cristianos que encuentran el marxismo, ¿es de sometimiento dócil o dogmático? ¿O es una actitud crítica, creadora y selectiva?
3. ¿Hasta dónde puede llegar este encuentro? ¿Solamente a la esfera científica y práctica? ¿O llega también a las orientaciones filosóficas?
4. ¿Qué tipo de contradicción provoca esta adhesión con la iglesia institucional y con su teología: es una contradicción puramente práctica y política o también teológica?

Queremos buscar en la evolución de Camilo alguna respuesta a estas preguntas.

INTERPRETAR Y EVALUAR EL MANDATO DESDE LA OPCIÓN POR EL PUEBLO COMO SUJETO

El problema de la relación con el marxismo atraviesa todo el proceso de maduración cristiana y revolucionaria de Camilo y marca sus distintas

etapas. Hay en este proceso para Camilo una convergencia paradójica entre la construcción de su identidad cristiana y sacerdotal, y la profundización de su adhesión al marxismo. Esta profundización le aparece constantemente como una exigencia de fidelidad al evangelio de Jesús, que le impone buscar los caminos de un amor cada día más eficaz. Más concretamente, le empuja en la dirección del marxismo la búsqueda de las condiciones para que el pueblo y los pueblos se conviertan efectivamente en sujetos históricos.

Esto no quita que el conocimiento del marxismo, con las categorías interpretativas que proporciona, le permita ahondar más en el análisis político de la iglesia y, por tanto, radicalizar progresivamente su crítica. Pero esta crítica de la religión y de la iglesia, con o sin categorías marxistas, es para Camilo una forma de fidelidad más consecuente al amor; como lo fue la crítica de los profetas y la del mismo Jesús.

En las relaciones de Camilo con el marxismo, como lo hicimos por lo que concierne a sus relaciones con la iglesia, es necesario distinguir dos niveles, el práctico y el teórico, manteniendo la hipótesis de que también en este terreno su práctica puede haber sido más avanzada que su teoría. Pero a nivel práctico como a nivel teórico, la brújula que le orienta en su búsqueda es justamente la referencia al pueblo como sujeto emergente. Con este criterio, él escoge entre las varias corrientes marxistas, selecciona dentro del sistema los elementos válidos, excluyendo a los otros, critica las desviaciones teóricas y prácticas, etc.

Es decir, que Camilo no se acerca al marxismo con un espíritu de sometimiento a un dogma, sino con una actitud activa, crítica y creadora. No lo considera un sistema monológico, a aceptar en todo o rechazar en todo, sino como un sistema complejo y orgánico, donde cada aspecto, cada paso, exige ser verificado y evaluado. No lo considera una teoría abstracta universal, que habría que aplicar mecánicamente a las varias situaciones, sino como un guión, que exige ser reelaborado creativamente desde la praxis revolucionaria y desde la situación concreta de Colombia. Sin embargo, esta actitud crítica y selectiva no le impedirá a Camilo, como veremos, reconocer con el marxismo convergencias profundas.

CONVERGENCIAS A NIVEL CIENTÍFICO

Las primeras convergencias que él constata son las de carácter científico, a nivel del análisis económico, político y social: “Dentro de los planteamientos marxistas, hay muchos que son científicamente comprobables”. (Torres, 1970: 391)’ Al afirmar estas convergencias, Camilo, fundándose en la experiencia de sus estudios sociológicos, opone claramente el terreno

científico al filosófico e ideológico, identificando en el primero un lugar de encuentro entre ideologías antagónicas:

La política y la filosofía dividen hoy al mundo en fuerzas antagónicas y radicalizadas. Los problemas sociales y sus soluciones están en la base del conflicto: ¿Por qué no buscar en los análisis objetivos y científicos de la realidad un punto de contacto, un vehículo para el diálogo? (Torres, 1970: 314)

Parece convencido en ese momento que las ciencias, al contrario de las ideologías, son un terreno de objetividad y neutralidad del conocimiento, independiente de los intereses políticos y económicos, particularmente de los intereses de clase. Critica, por tanto, el dogmatismo de 'los falsos discípulos de Marx y Engels', que subordinan la objetividad científica a los intereses de clase. (Cf. Torres, 1970: 164)

Pero al mismo tiempo cita, como ejemplos de objetividad científica y de independencia con respecto a los intereses de clase, a Marx y Engels. (Cf. Torres, 1970: 164) Afirma así implícitamente que la objetividad científica que persigue no es neutral, sino vinculada a una toma de partido, política e intelectual, que, como en el caso de Marx, Engels y del mismo Camilo, no coincide necesariamente con la pertenencia sociológica de clase.

Solo así se explica que la convergencia a nivel científico no se verifique para Camilo con cualquier sociólogo, sino preferentemente, cada vez más, con los de orientación marxista. Sólo así se explica que en sus análisis sociológicos él no asuma cualquier categoría, sino preferentemente las que asume de la teoría marxista: como clase, conciencia de clase, lucha de clases, fuerzas productivas, relaciones de producción, explotación, base y superestructura, capitalismo e imperialismo, etc.

Que de hecho (y a pesar de sus propias declaraciones) la investigación sociológica de Camilo no sea neutral, se entiende perfectamente cuando se recuerda el origen de su vocación sociológica: "Cuando vi que la claridad, el amor, para ser sincero y verdadero era necesario que fuera eficaz, entonces vi que era necesario unirlo a la ciencia y por eso me hice sociólogo". (Torres, 1970: 427) El compromiso científico de Camilo surge entonces de una toma de partido, que no lo abandonará nunca.

Y es esta misma toma de partido la que le acercará cada vez más al análisis marxista. El confiesa todavía, en 1956:

Es necesario reconocer en una forma objetiva que la sociología marxista ha sabido analizar, precisar y desarrollar los elementos objetivos y pasionales de la clase proletaria... A la masa obrera se le presenta como ideal una doctrina que responde a casi todas sus aspiraciones legítimas e ilegítimas. (Torres, 1970: 95)

CONVERGENCIAS EN LA PRÁCTICA

Los acuerdos científicos así entendidos no se pueden separar de la convergencia práctica; es decir, de la colaboración por objetivos comunes. En el ‘mensaje a los comunistas’ (Cf. Torres, 1970: 526-528), Camilo enumera muchos elementos justos y auténticamente revolucionarios que encuentra en su movimiento, como ‘soluciones eficaces y científicas para combatir la pobreza, el hambre, el analfabetismo, la falta de vivienda, la falta de servicios para el pueblo’, etc. Y no se trata sólo de objetivos particulares, como ciertas reformas sociales, sino también globales, como la ‘toma del poder para el pueblo’ y la construcción de una sociedad socialista. Objetivos que para Camilo no son sólo ‘justos’, sino ‘cristianos’.

La convergencia práctica entre revolucionarios es entonces mucho más profunda que un acuerdo técnico o científico: no se refiere únicamente a ciertos medios, sino al fin de una lucha global y al proyecto de sociedad que persigue; por eso mismo incluye la identificación de los enemigos principales, contra quienes se dirige la lucha por el poder, es decir, la oligarquía y el imperialismo norteamericano.

Convergencias prácticas se verifican también a nivel estratégico: concienciación del pueblo como sujeto, lucha de clases, guerrilla, antiimperialismo, etc., son aspectos fundamentales de la estrategia, donde marxistas y cristianos se encuentran en sintonía.

Sin embargo, Camilo no se considera marxista ni comunista y no quiere que la opinión pública lo identifique como tal, y esto por la importancia que atribuye a las divergencias ideológicas. En el mismo mensaje a los comunistas dice:

Los comunistas deben saber muy bien que yo también ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote... No quiero que la opinión pública me identifique con los comunistas y por eso siempre he querido aparecer ante ella en compañía no solamente de éstos, sino de todos los revolucionarios independientes y de otras corrientes. (Torres, 1970: 527)

El cristiano para Camilo no puede ser comunista, “porque el comunismo, además de los planteamientos socioeconómicos, tiene una doctrina filosófica materialista”. (Torres, 1970: 391) “Es indudable, explica, que marchamos hacia estructuras socialistas de la sociedad. Cosa diferente es, para mí, la concepción filosófica”. (Torres, 1970: 386-387)

CRÍTICA AL DOGMATISMO Y AL AUTORITARISMO MARXISTA

Pero también a nivel político la adhesión de Camilo al marxismo no es ni acrítica ni incondicional. Él conoce la existencia de corrientes marxistas dogmáticas y autoritarias, y las rechaza enérgicamente. Ya le hemos oído, hablando de seriedad científica, denunciar el dogmatismo de los seudodiscípulos de Marx y de Engels. La crítica del marxismo dogmático es una de sus preocupaciones constantes: “Los estudiantes que por rebeldía se separan... del dogmatismo de la iglesia colombiana, no van a cometer la tontería de caer en el dogmatismo, aún más severo, de la doctrina comunista”. (Torres, 1970: 392)

La crítica de Camilo no se refiere solo al dogmatismo teórico sino también al autoritarismo práctico, al burocratismo y elitismo de las sociedades socialistas: ‘No podemos decir que la clase dirigente en los países socialistas sea una clase privilegiada desde el punto de vista económico, porque realmente ellos no tienen la posesión de los medios de producción. ¿Podemos decir que hemos llegado al ideal? Es necesario, yo creo con toda objetividad, enjuiciar un poco la democracia popular, lo que se ha llamado democracia popular.

¿Y qué es lo que ha producido? Que si desde el punto de vista económico no existen grupos de presión, sí existen grupos de presión desde el punto de vista social y desde el punto de vista político. Y vemos toda esta literatura del tipo de la literatura de Djilas, el yugoslavo, en que se habla de la aparición de la tercera clase, de la nueva clase, que es la de los burócratas, la clase de los políticos. Esa clase realmente tiene que ejercer para mantener una política económica para las mayorías, es lo único que puede ostentar la mística socialista, de sacrificio, de austeridad para el progreso general, que esta política económica se haga en favor de las mayorías. Sin embargo, ¿qué encontramos ahí? Encontramos un fenómeno que también se encuentra en la democracia liberal...

En la democracia capitalista y burguesa, la falta de permeabilidad, es decir, la carencia de presión de la masa sobre los dirigentes, estaba fundamentalmente viciada por la estructura económica. En las democracias socialistas encontramos que la masa no puede tampoco ejercer presión sobre las clases dirigentes. Las huelgas están prohibidas, porque la huelga contra un estado socialista es una huelga que va contra los obreros. Pero realmente estas son abstracciones. En realidad lo que tenemos es que la masa no es un grupo de presión y que se volvió a construir un grupo de presión minoritario, ya no basado en el aspecto económico, pero si basado en el aspecto político y social. Entonces vemos también que la democracia... de tipo popular, de tipo socialista, ha sido frustrada. (Torres, 1970: 280)

Buscando las causas de esta desviación y de esta expropiación del pueblo por el mismo movimiento socialista, Camilo desarrolla una crítica severa del mismo Lenin, y particularmente de su concepción elitista del partido y de la revolución, que contradice el reconocimiento del pueblo como sujeto. Una estrategia elitista y autoritaria desemboca naturalmente en una sociedad elitista y autoritaria.

Creo que la democracia de tipo popular, de tipo socialista, ha sido frustrada por muchas razones, pero fundamentalmente por el principio que introdujo Lenin... de la revolución por la élite. Lenin sostiene que la revolución no la puede hacer la masa, que la revolución la tiene que hacer un grupo de personas que hayan comprendido el sentido de la historia, dentro de las cuales puede haber burgueses que se hayan liberado de sus prejuicios de clase, puede haber muchos idiotas útiles, como él los llama, que también colaboren en esa revolución, pero que de todas maneras tiene que ser una revolución hecha por la élite. Él piensa que después se va a extender a la masa por medio de la educación, por medio, en última instancia de la elevación del nivel de vida. (Torres, 1970: 280)

Este cuestionamiento de Lenin muestra concretamente que el criterio de la fidelidad al pueblo como sujeto permite a Camilo orientarse autónomamente y críticamente entre los varios aspectos del marxismo. Y será útil recordar una vez más que, para Camilo, el reconocimiento del pueblo como sujeto es la traducción concreta del amor cristiano.

CONVERGENCIAS A NIVEL FILOSÓFICO

Este mismo criterio le impone una opción entre el marxismo objetivista y economicista, por un lado, y el humanista, por otro. Al optar por la corriente cálida, humanista del marxismo, Camilo puede concluir su larga discusión con el marxismo, descubriendo hasta una convergencia filosófica fundamental:

Creo sinceramente que entre el marxismo y el cristianismo hay una serie de puntos comunes, tanto desde el punto de vista económico, social y político, como aún desde el punto de vista filosófico, en su condición de ser dos 'humanismos'. De manera que si nosotros llegáramos en un mundo futuro ideal, en el cual se puede soñar ahora, a lograr insistir en los puntos que nos unen y prescindir un poco de los que nos separan, o mejor dicho, establecer un '*modus vivendi*' de tolerancia en las diferencias recíprocas, creo que esto sería una gran aporte para el futuro de la humanidad. (Torres, 1970: 413)²

El humanismo en el cual Camilo percibe una convergencia tan profunda no se puede separar, en su perspectiva, del amor que lo engendra y que se revela en último término como la raíz del encuentro:

Si es filosofía, esa mística, que nos tiene que dar nuestra creencia, nos impulsa principalmente al servicio de los demás, como creo yo que es un elemento común entre la filosofía cristiana y la filosofía marxista, nos impulsa profundamente a sacrificarnos por los demás, a entregarnos por los demás, a que vivamos intensamente cada uno ese amor al prójimo, pero que esa filosofía nos lleve precisamente a buscar la eficacia en el amor al prójimo y al buscar esa eficacia no puede ser sino mediante la unión. (Torres, 1970: 469)

El reconocimiento de un encuentro a nivel filosófico, me parece, no constituye un viraje con respecto a la cautela de las afirmaciones anteriores, sino que es un lógico desarrollo de ellas. Una convergencia a nivel de objetivos revolucionarios, de proyecto de sociedad, de estrategia, no se puede concebir sin una base antropológica y ética común, y sin una común filosofía de la historia.

La base filosófica la proporciona justamente el humanismo. Éste llega a constituir la plataforma común de cristianos y marxistas, no ciertamente por ser una vaga valoración del 'hombre', sino por ser el reconocimiento del pueblo como sujeto histórico emergente. De lo que se trata, entonces, es, para el marxismo como para el cristianismo, del 'humanismo popular revolucionario' que hemos citado anteriormente.

Camilo reconoce entonces en el marxismo, por lo menos en una cierta corriente de marxismo, un humanismo auténtico, con el cual se identifica. Pero esto no le impide atribuirle a la tradición cristiana un papel específico en la valoración del aspecto humanístico de la revolución.

En sus primeras reflexiones sobre el marxismo, cuando todavía cuestionaba la autenticidad de su humanismo, le atribuía sin embargo al cristianismo un papel determinante en su génesis. Decía en el año 1956:

Al hablar de humanismo marxista, no es porque yo crea ni que es un humanismo auténtico ni que los pensadores marxistas se hayan inspirado en el evangelio. Yo creo que esa insistencia desmesurada en el hombre y en su parte material no es sino una consecuencia del gran movimiento humanista cristiano. (Torres, 1970: 78)

Diez años más tarde, en 1965, ya han caído en la mente de Camilo aquellas reservas sobre la autenticidad del humanismo marxista revolucionario. Sin embargo, él sigue convencido de que en la dialéctica revolucionaria los cristianos tienen una tarea propia, la de salvar sus 'valores permanentes', es decir, en primer lugar el humanismo popular. El entrevistador, Adolfo

Gilly, le pregunta: "Y si la revolución tiene una dirección marxista, ¿cuál es tu posición?". Respuesta: "Quiere decir que no hemos sido capaces nosotros de dar la dirección adecuada. En ese caso, nuestra tarea no es oponernos ciegamente, sino todo lo contrario, colaborar en los cambios revolucionarios y salvar en ellos los valores cristianos permanentes". (Torres, 1970: 387)

CONCLUSIONES

Creo que podemos ver en esta evolución de Camilo unas respuestas bastante claras a los interrogantes que habíamos planteado. Respuestas que tampoco se presentan como conclusiones, sino como direcciones de búsqueda.

1. Los cristianos que como Camilo asumen el marxismo en su búsqueda y en su lucha, no abandonan de ningún modo su identidad cristiana, sino que al contrario la profundizan, la fortalecen, rescatando su sentido originario y su eficacia histórica.
2. Los cristianos que se adhieren al marxismo pueden y deben, como todo auténtico revolucionario, hacerlo de un modo crítico, selectivo y creador.
3. Este encuentro no se limita necesariamente al campo científico y práctico político; al contrario, tiene tendencia por su dinámica interna a penetrar la dimensión filosófica.
4. Me parece menos clara la respuesta de Camilo al último interrogante que hemos planteado: ¿Qué contradicción engendra con la iglesia y su teología esta adhesión?

Hemos visto que Camilo tiende a limitar la contradicción a la esfera política. Creo, sin embargo, que éste es uno de los puntos donde su práctica está más avanzada que su teoría y que su teología. Él no tuvo tiempo para desarrollar las implicaciones teológicas de la conclusión a la que había llegado, de una convergencia filosófica entre humanismo cristiano y humanismo marxista.

Si la convergencia con el marxismo es filosófica, la contradicción interna en la iglesia entre los cristianos que se reconocen en el humanismo marxista y los que lo consideran el enemigo principal no puede considerarse puramente política, es inevitablemente ideológica y teológica. Éste es uno de los problemas que la práctica de Camilo nos plantea y que nos deja como tarea.

Quiero concluir indicando algunas perspectivas abiertas por el encuentro filosófico entre humanismo cristiano y marxista.

1. La afirmación de la convergencia entre humanismo cristiano y humanismo marxista, a nivel filosófico, representa un avance decidido en el pensamiento explícito de Camilo con respecto a las afirmaciones anteriores que tendían a limitar las convergencias a niveles científicos y prácticos,

excluyendo expresamente las ideologías y valorando la distinción, propuesta por Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in terris*, entre los movimientos históricos que evolucionan y las ideologías que serían inmutables.

2. Las últimas declaraciones que hemos citado y que expresan el pensamiento maduro de Camilo, proporcionan también una clave de lectura de todo su proceso de acercamiento al mundo marxista. Él lo entiende cada vez más en la medida en que percibe la tensión ética, a veces heroica, que anima a sus compañeros marxistas, y en que logra captar un vínculo entre esta entrega a la causa y la teoría que la inspira.
3. Camilo, hombre de acción, no tuvo tiempo para desarrollar esta afirmación tan apremiante que concluye su itinerario. Pero queda, para sus herederos, como una de las grandes tareas que él deja y puede constituir un viraje en la construcción de la unidad entre cristianos y marxistas.
4. Y justamente la figura del Che, con la que tantos cristianos nos identificamos profundamente, representa indudablemente una referencia privilegiada para verificar esta convergencia de humanismos, también a nivel filosófico. Porque el Che realiza perfectamente el modelo de marxismo en el cual Camilo se fue progresivamente reconociendo.

Profundizando este encuentro filosófico entre los dos humanismos estamos cumpliendo una tarea que Camilo nos ha confiado para fortalecer la unidad de todos los revolucionarios.

CAMILO TORRES Y ERNESTO CHE GUEVARA: LA CONFLUENCIA

Entre las grandes preocupaciones que han marcado la vida de Camilo Torres y de Ernesto Che Guevara, está la de la unidad del movimiento revolucionario, considerada por ellos como condición fundamental de eficacia liberadora. Y en esta búsqueda han percibido lúcidamente que uno de los aspectos decisivos sería la unidad entre marxistas y cristianos, la superación de aquel enfrentamiento secular que ha debilitado y a veces paralizado el movimiento.

De hecho toda la búsqueda de Camilo ha estado marcada por el problema de la relación con el marxismo y con el movimiento comunista, búsqueda que se concluye, a nivel práctico, con su compromiso, motivado expresamente por la fe, en una organización guerrillera marxista-leninista, y a nivel teórico, con el reconocimiento de una convergencia aún filosófica entre el humanismo marxista y el humanismo cristiano.

Del Che Guevara es conocida la frase incisiva con la que los cristianos por el socialismo reunidos en Santiago de Chile en 1972 concluyen su documento final: 'Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución, y muy en especial en nuestro continente donde es tan importante la fe

cristiana en las masas populares; pero los cristianos no pueden pretender en la lucha revolucionaria poner sus propios dogmas ni hacer proselitismo para sus iglesias; deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos. Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios'.

Es evidente que intuiciones de esta profundidad no se improvisan y aunque no conste que el problema del cristianismo haya ocupado explícitamente un lugar central en la búsqueda del che, si reconocemos con Camilo que la esencia del cristianismo es el amor en búsqueda de eficacia histórica, pocas personas se han preocupado tan apasionadamente y consecuentemente por la realización del mensaje cristiano como el Che. Toda la tensión ética que atraviesa su humanismo lo disponía de un modo excepcional a intuir el potencial revolucionario del amor cristiano.

Entonces, Camilo y Ernesto no son sólo los símbolos de la revolución latinoamericana, sino también de la unidad entre marxistas y cristianos en este combate.

Queremos ahora ahondar más en el estudio de esta unidad, ya no desarrollando en términos generales la comparación entre marxismo y cristianismo, sino comparando concretamente estas dos figuras y su pensamiento. Cuando respondiendo a la invitación de los compañeros colombianos, me propuse un poco impulsivamente intentar un paralelo entre Camilo y el Che, lo hice, por supuesto, impresionado por muchas semejanzas entre las dos figuras. Pero al estudiar más de cerca su vida y su pensamiento, me di cuenta de que estas semejanzas eran mucho más amplias y profundas de lo que había imaginado, tanto que ya no vacilé en hablar de una confluencia entre ellos. Es decir, que la relación entre Camilo y el Che sería la realización más profunda de aquella unidad de la que ellos son los grandes símbolos y de la que siguen siendo los artífices.

Sin embargo, en esta reflexión tendré que limitarme a indicar algunas pautas de una comparación que merece indudablemente un estudio más amplio y detallado. En su desarrollo habría que distinguir tres partes:

1. La primera referente a las biografías, las personalidades, la evolución de los hombres.
2. La segunda referida a sus opciones filosóficas fundamentales.
3. La tercera dedicada a sus perspectivas políticas y económicas.

Propongo esta división sabiendo que tiene algo de artificial, porque una de las características comunes a Camilo y a Ernesto es la tremenda

coherencia no sólo de su vida, sino también entre su vida, su pensamiento filosófico, sus perspectivas políticas y económicas.

Pienso desarrollar aquí las dos primeras partes, limitándome, por lo que se refiere a la tercera, a indicar las razones de su importancia.

BIOGRAFÍA, PERSONALIDAD Y REVOLUCIÓN

Entre Camilo y el Che se notan semejanzas impresionantes a nivel exterior comparando las dos biografías. Pero, naturalmente, lo más importante es penetrar, en la medida de lo posible, en los motivos profundos que confieren a estas existencias tan llenas su sentido y su unidad.

A) Semejanzas exteriores

1. Camilo y Ernesto son contemporáneos. Camilo nace en 1929 (el 3 de febrero), Ernesto en 1928 (el 14 de junio). Camilo muere en 1966 (el 15 de febrero) con 37 años; Ernesto en 1967 (9 de octubre), con 39 años.
2. Los dos nacen en familias burguesas, con fuertes vinculaciones europeas, lo que marca su infancia con una sensibilidad internacional.
3. Los dos tienen acceso a estudios universitarios y forman parte, lo saben, de una minoría privilegiada.
4. Su condición familiar y sus estudios les ofrecían a los dos la posibilidad de un rápido y seguro ascenso social, al cual renunciarán conscientemente al optar por la militancia revolucionaria.
5. Los dos, para ser coherentes con sus nuevas opciones, tendrán que romper con el ambiente en el cual se han formado.
6. Los dos atraviesan una profunda evolución intelectual y política, que desemboca en una adhesión teórica al marxismo y en un compromiso revolucionario de inspiración marxista.
7. Los dos dedican una parte importante de su tiempo y de su compromiso a la educación popular entendida como formación del sujeto revolucionario.
8. Los dos identifican en la lucha armada el camino necesario de la revolución latinoamericana y se comprometen consecuentemente en ella.
9. Los dos mueren muy jóvenes en combate.

B) Convergencias en las motivaciones profundas

Todavía más impresionantes son las convergencias en los motivos que les dan a estas biografías sentido y unidad.

1. Lo primero y más profundo que Ernesto y Camilo tienen en común es la tensión ética que atraviesa toda su vida y que marca su compromiso político. Tensión ética que enfrenta una búsqueda despiadada de

coherencia hasta las últimas consecuencias. Una búsqueda no abstracta, sino concreta, que cambia radicalmente la orientación de su vida. Hay una biografía del Che que se titula 'Un hombre que actúa como piensa'. No sería difícil escribir bajo el mismo título una biografía de Camilo. Sin embargo, los hombres y los mismos militantes de los cuales se podría escribir una biografía con este título son bastante pocos. Por eso las revoluciones auténticas son tan difíciles.

Me acuerdo cuando, en el año 1972, tuve la suerte de encontrar aquí, en el hotel Habana Libre, a la mamá de Camilo, y ella me habló largamente de su hijo. Me impresionaron, entre otras, dos expresiones que él solía repetirle: 'No quiero ser un revolucionario de salón'. Y, hablando de su futuro, decía: 'Cuando me maten...' Su historia como la del Che es la de una muerte anunciada, de una muerte implicada en la decisión de coherencia hasta el fin.

2. Más concretamente, la tensión ética se expresa, para el Che como para Camilo, en reconocer la centralidad y el valor absoluto del amor por los demás. Pero de un amor que no será auténtico si no se compromete a ser históricamente eficaz expresándose en una lucha política radical.
3. Amor Eficaz significa para Camilo como para el Che un amor que rechaza todo asistencialismo de tipo populista, y se expresa en el reconocimiento del pueblo, es decir, del bloque social construido alrededor de las clases populares, como sujeto histórico potencial.
4. La militancia de Camilo y de Ernesto es una búsqueda incesante de conexión entre la tensión ideal, ética, utópica y la eficacia histórica, el realismo de los análisis científicos y de las estrategias. Es al mismo tiempo un ejemplo impresionante de unidad entre el ímpetu de la pasión moral y política y la lucidez del razonamiento científico que procura orientar su práctica.
5. La vida de Ernesto y de Camilo es un proceso incesante de concienciación y radicalización. Los dos construyen su nueva identidad descubriendo las potencialidades del pueblo como sujeto e identificándose con ellas. El marxismo se les impone como el instrumento más adecuado para esta concienciación, para descubrirse a sí mismos descubriendo al pueblo.
6. El proceso de concienciación de Camilo y del Che es al mismo tiempo para ellos un descubrimiento de América. El verdadero descubrimiento de la verdadera América. El punto de partida de su evolución es la cultura eurocéntrica en la que se han formado, como todo joven latinoamericano, e implica una severa denuncia de esta colonización cultural.

En su proceso de concienciación, descubren cómo la cultura eurocéntrica contribuye a ocultar la realidad de América latina, ocultando sobretodo la capacidad del pueblo y de los pueblos para convertirse en sujetos históricos. Descubrir a la verdadera América es justamente, para Camilo y para Ernesto, descubrir estas potencialidades sumergidas del pueblo. Descubrimiento que coincide en gran medida, por otro lado, con el descubrimiento del imperialismo y de su función aplastante con respecto a las identidades y a las historias nacionales.

Es interesante en esta perspectiva leer los múltiples viajes del Che a través del continente como un proceso de verdadero descubrimiento revolucionario. Por otro lado, es interesante comparar el papel del cristianismo en el descubrimiento de América por Camilo torres con el papel que tuvo el cristianismo en el descubrimiento-conquista de Colón.

7. Un aspecto fundamental de convergencia existencial entre Camilo y Ernesto es su concepción de la praxis revolucionaria. Una praxis que no se define únicamente por sus objetivos políticos y económicos, sino también por la tensión ética que la atraviesa y hace de ella un esfuerzo incesante por la realización del amor en la historia.

Una praxis que no constituye un sector específico de su actividad, sino que es totalizante y llega a llenar toda la vida personal, a definir su identidad en construcción.

Por esta razón ellos se han convertido para muchos militantes en ideales inimitables. No todos se sienten llamados al heroísmo. Muchos rehúsan sacrificar a un ideal de justicia, a realizarse en un futuro lejano, una vida personal y familiar a la que tienen derechos ya.

Sin embargo, el valor universal de este mensaje no consiste, me parece, en el llamado al heroísmo, al martirio, al sacrificio total, sino que consiste en plantear la exigencia de coherencia entre proyecto político y vida personal. En proclamar que no es posible comprometerse seriamente para un cambio futuro de sociedad sin cambiar hoy su vida personal; sin prefigurar con la novedad de su vida actual los rasgos del hombre y del pueblo nuevo por el cual se está luchando.

Sin embargo, quiero pedirles a los que han conocido a Camilo y al Che que, por favor, nos hablen de sus defectos, de sus errores, de sus contradicciones, para que nos sintamos menos acomplejados cuando decimos: Quiero ser como el Che, quiero ser como Camilo.

8. La búsqueda de un amor históricamente eficaz motiva para Camilo y para el Che no sólo el estudio del marxismo, sino también su interpretación, orientada como veremos en el sentido de un humanismo popular revolucionario.

9. La misma exigencia de fidelidad al pueblo como sujeto emergente inspira a Camilo como al Che un fuerte sentido crítico y anti dogmático. No se reconocen en ninguna ortodoxia, denuncian el dogmatismo y el escolasticismo de los falsos discípulos de Marx y de Lenin. Y tienen la suficiente libertad intelectual para discutir también ciertas orientaciones de Lenin y de Marx.

En el mismo espíritu denuncian el caudillismo y el burocratismo de muchas organizaciones marxistas y desarrollan una crítica severa de los países socialistas, especialmente por la ausencia en ellos de aquel poder popular que supuestamente era el primer objetivo de sus revoluciones.

10. Los compañeros de Camilo y los del Che atestiguan unánimemente la impresionante coherencia entre su vida personal diaria y su compromiso político: por ejemplo en el sentido de amistad, la práctica de la generosidad, el espíritu de sobriedad, el respeto de las opiniones distintas, la disciplina, el rechazo de cualquier privilegio como reconocimiento de sus méritos. Ellos procuraban, pues, vivir día y noche en la comunidad militante aquel ideal del hombre nuevo que pretendían realizar en la sociedad socialista.

11. Camilo y Ernesto tienen en común la capacidad de simpatizar con personas y grupos de ideologías distintas, descubriendo afinidades y consonancias escondidas. Por eso Camilo tiene hoy todavía la capacidad de conquistar la confianza de los revolucionarios marxistas, así como el Che despierta en muchos militantes cristianos un movimiento de identificación.

12. Por último, Camilo y Ernesto tienen en común la vocación central de educadores populares, es decir, de formadores del pueblo como sujeto de la revolución y de la historia. Educadores que influyen, más que con discursos, con el testimonio de su vida, de su militancia, de su muerte. A esta vocación de educadores, ellos siguen siendo fieles después de su muerte. Muchos de nosotros tenemos la ambición de considerarnos discípulos de maestros tan exigentes.

Sin embargo, ellos podrán seguir ejerciendo su tarea educadora dentro de la crisis actual, en la medida en que dejen de aparecer como mitos sublimes e inaccesibles, para presentarse como testigos de un itinerario político y de un ideal racional que, a pesar de sus derrotas, mantiene toda su validez objetiva.

13. Camilo y Ernesto representan, en cuanto educadores populares, el nuevo tipo de intelectual orgánico del movimiento revolucionario, el de un intelectual con vocación de partera, que no sustituye la reflexión de las masas sino que la provoca a desarrollarse autónoma y críticamente.

14. La relación que Camilo y el Che tuvieron con las masas populares, reconociendo constantemente en ellas el verdadero sujeto de la revolución y de la nueva sociedad, prefigura tendencialmente una concepción de la relación entre vanguardia y masas, que rechaza el caudillismo, el elitismo, el vanguardismo revolucionario.

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS COMUNES

Premisas

1. Para algunos será sorprendente que queramos profundizar la relación entre marxistas y cristianos a nivel filosófico. Toda una tradición de debate sobre este tema ha apuntado hacia la importancia de la colaboración, del encuentro en la práctica histórica, prescindiendo de las ideologías y de las motivaciones de cada uno, que podían ser distintas y opuestas, sin perjudicar la unidad en la acción.

Por eso mismo, introducir en este debate el elemento ideológico parece inoportuno y hasta peligroso, porque puede concentrar la atención sobre las divergencias distrayéndola de las convergencias prácticas, que son las más importantes y urgentes, y haciéndole el juego al enemigo que siempre intentó dividir a los revolucionarios insistiendo en lo ideológico para encubrir lo político y lo económico.

2. Sin embargo, llega un momento en el desarrollo de la relación, en que, impulsados por la misma dinámica de la práctica, se siente la necesidad de sobrepasar el nivel táctico y penetrar en el sentido más profundo del encuentro.

¿Qué significa ‘encuentro en la práctica’ cuando no se está hablando de técnica, sino de práctica revolucionaria, por tanto, de un proyecto de sociedad a realizar, que incluye un nuevo sistema de relaciones económicas y políticas, una nueva cultura, un hombre nuevo? Una convergencia práctica a este nivel no puede ser auténtica si no implica profundas convergencias teóricas y filosóficas.

3. Estudiando la evolución de Camilo sobre este tema, hemos visto cómo, impulsado justamente por las exigencias de la práctica revolucionaria, ha ido pasando de un planteamiento fundado en la convergencia a nivel científico y práctico-político al reconocimiento de una profunda convergencia a nivel ético y filosófico.

4. Después de la muerte de Camilo, en los años sesenta y setenta se ha ido desarrollando la conciencia de esta convergencia entre marxismo y cristianismo a nivel filosófico y ha surgido una especie bastante rara de militantes, los llamados ‘cristianos marxistas’. Se iba teorizando así la tesis de una ‘confluencia’ entre marxismo y cristianismo.

5. La Revolución Popular Sandinista ha mostrado clamorosamente que esta confluencia no era el desenlace de unas especulaciones académicas, sino que podía ser un encuentro teórico extremadamente fecundo en la práctica, o si se quiere, una mezcla explosiva capaz de provocar un incendio revolucionario.

La Revolución Popular Sandinista se realizó con la participación determinante de militantes cristianos, que rechazaban la calificación de 'aliados estratégicos' de los marxistas y sandinistas, porque ellos mismos se consideraban marxistas y sandinistas.

6. No sería difícil mostrar el papel que tuvieron las figuras del Che y de Camilo en la formación de los revolucionarios nicaragüenses, marxistas, cristianos y cristianos-marxistas. La importancia que tuvieron particularmente en motivar el compromiso revolucionario, caracterizándolo como una fuerte tensión ética. La importancia que tuvieron en despertar entre los militantes la confianza mutua. Muchos cristianos, mirando al Che, descubrieron la tensión moral que podía inflamar a un militante marxista y muchos marxistas, mirando a Camilo, descubrieron el potencial revolucionario de la tradición cristiana.

7. Creo entonces que muchas indicaciones conspiran en animarnos a plantear y a verificar esta hipótesis: que la relación entre Camilo y el Che se pueda considerar un momento culminante en la relación entre marxistas y cristianos, y que su pensamiento filosófico pueda ser considerado un lugar de confluencia entre las dos tradiciones ideales tradicionalmente antagónicas.

A) *Caracterización general del sistema*

La filosofía de Camilo y la del Che se pueden caracterizar, me parece, como un humanismo dialéctico popular revolucionario.

1. *Humanismo*. Lo que significa que para ellos el hombre es sujeto de la historia, su fin y su protagonista. Con este planteamiento se oponen, por un lado, a concepciones objetivistas, economicistas, deterministas que ven en el hombre un elemento de un sistema natural y económico, sometido absolutamente a sus leyes.

También se oponen a una concepción teocrática de la historia que vea en Dios el único verdadero fin absoluto y protagonista de la historia, haciendo entonces del hombre un ser privado de iniciativa histórica propia y de valor absoluto.

Al plantear como fundamento del sistema la afirmación del hombre, de todo hombre y mujer, como fin absoluto, están poniendo en su fundamento un acto de amor absoluto, una declaración de amor a la humanidad.

Al especificar que el destinatario del amor es el hombre como sujeto, se excluye desde el primer momento una concepción paternalista o asistencial del amor, para afirmar una concepción participativa y liberadora.

2. *Humanismo dialéctico*. Este humanismo se puede caracterizar, además, como dialéctico en dos sentidos:

a) Primero la iniciativa histórica del hombre se desarrolla dentro de condiciones sociales determinadas y en primer lugar del modo de producción. En esta medida se podría hablar de un humanismo materialista.

Pero Camilo y el Che evitan este lenguaje. Para los dos es más importante evidenciar la fuerza de la iniciativa humana, de las ideas y de los ideales, que la fuerza de las condiciones económicas de las que sin embargo están plenamente conscientes.

b) Al decir que este humanismo es dialéctico queremos subrayar, además, que las condiciones sociales en las que se inscribe son conflictivas, lo que le impone a todo hombre tomar partido y comprometerse en la lucha.

Camilo y el Che identifican esencialmente dos terrenos de lucha histórica: la que opone las clases en cada sociedad, y la que opone, a nivel latinoamericano, los pueblos oprimidos al imperio, especialmente norteamericano.

Camilo y el Che están convencidos de los vínculos profundos que existen entre estos dos niveles de lucha e inspirarán a este presupuesto sus perspectivas estratégicas.

3. *Humanismo popular*. Un humanismo, además, que se define como popular. El humanismo de Camilo y Ernesto no se mantiene neutral en estas luchas, sino que toma decididamente partido al lado del pueblo. Por eso hablamos de un humanismo popular.

La idea de 'pueblo' juega un papel central en su pensamiento como la de 'proletariado' en el pensamiento de Marx. 'Pueblo' no es aquí una categoría puramente sociológica, sino ética-política y dialéctica. Como categoría sociológica, pueblo designa un conjunto de personas unificadas por su ubicación geográfica, por su historia, sus características étnicas y culturales, su pertenencia política: como sería el caso en las expresiones 'pueblo cubano' o 'pueblo colombiano'

Al hablar en cambio de 'pueblo' en un sentido ético-político y dialéctico, se pretende designar una de las partes en conflicto, en el enfrentamientos social y geopolítico, la de los oprimidos y explotados.

Así entendido el pueblo no es una realidad objetiva ya hecha, que se podría identificar con un análisis, sino que es una tarea, la tarea fundamental de todo esfuerzo de movilización. Constituir al pueblo como sujeto

en la lucha de clases significa para Camilo y para Ernesto construir un bloque social, alrededor de las mayorías explotadas, en primer lugar de los campesinos y obreros. Contrapuesto a los grupos dominantes, la oligarquía y la burguesía.

El análisis social de cada situación concreta tiene que identificar los sectores susceptibles de ser concienciados y movilizados para formar parte del nuevo bloque histórico como los estudiantes, las mujeres, los indígenas, etc.

Es importante subrayar que, tanto para Camilo como para el Che, la unidad del bloque social alternativo no se puede fundar únicamente en la comunidad de intereses económicos, que a veces no existe, sino que supone un proyecto ético-político solidario. En este sentido hablamos de pueblo como categoría ético-política.

El 'pueblo' así entendido se define también, en América Latina, por su oposición al imperialismo norteamericano, lo que supone evidentemente una conciencia de su función opresora y una reivindicación de la identidad y de la soberanía nacional.

La toma de partido al lado del pueblo como sujeto es una nueva etapa en la definición del amor históricamente eficaz. La importancia que le atribuyen a la dimensión ética en la concepción del pueblo y, por tanto, en la concepción de la lucha de clases y de la lucha antiimperialista, distingue claramente la perspectiva humanística de toda perspectiva económica. Al mismo tiempo, el carácter popular, clasista y antiimperialista distingue netamente esta filosofía de los varios humanismos burgueses, liberales y también cristianos, que se limitan a proclamar la centralidad del 'hombre' en general, pero de hecho acaban respaldando a los grupos dominantes.

4. *Humanismo revolucionario.* Para Camilo y el Che el humanismo popular es necesariamente, en la situación actual de la sociedad y del continente, revolucionario. Porque el amor por el pueblo no puede ser históricamente eficaz si no lucha para quebrar las cadenas económicas, políticas, culturales y religiosas que lo tienen preso. Porque el pueblo no puede convertirse realmente en sujeto histórico sin crear las condiciones económicas, políticas, culturales y religiosas de su propia gestación.

El humanismo popular, que por un lado fundamenta la necesidad de la revolución, por otro define a grandes rasgos su naturaleza. Ella es fundamentalmente obra del mismo pueblo. Está motivada primariamente no por intereses económicos, sino por el amor en búsqueda de eficacia histórica.

Tiene como objetivo una alternativa radical, nacional y continental, animada por el amor y caracterizada por la realización del pueblo y de los

pueblos como sujetos solidarios. Una alternativa, entonces, que una vez más no se puede definir en términos puramente económicos, como la instauración de un nuevo modo de producción, sino que implica fundamentalmente una dimensión ético-política, expresada en el proyecto de hombre nuevo y de pueblo nuevo.

El humanismo popular es fundamental para definir el sentido de la lucha armada, que Camilo como Ernesto consideran un camino necesario en muchas situaciones latinoamericanas para realizar el cambio revolucionario. Necesario justamente en la medida en que se impone concretamente como el único camino a través del cual el pueblo se puede expresar como sujeto, porque se le ha cerrado cualquier otra forma de expresión.

Sin embargo, Camilo y Ernesto son perfectamente conscientes de que las armas no hacen la revolución, sino que suprime ciertos obstáculos que impiden hacerla. Si revolución es esencialmente la gestación del hombre nuevo y del pueblo nuevo, ella no puede ser producto de las armas, sino de un largo y laborioso proceso de autoeducación liberadora, que al mismo tiempo construye sus condiciones económicas, políticas, culturales, religiosas de posibilidad.

Así mismo el humanismo popular es esencial para entender el sentido de las reformas económicas, del cambio de estructuras. Ellas se imponen como una dimensión esencial y fundamental de la revolución. Pero su carácter revolucionario viene de que el pueblo es fin y sujeto de ellas y, por tanto, su realización supone la toma de poder por el pueblo, lo que no se puede verificar en la sociedad capitalista. Su carácter revolucionario surge de que su motivación no es puramente económica, sino ético-política, como realización del amor históricamente eficaz.

Antes de concluir la descripción del humanismo popular, quiero hacer una observación. En esta caracterización no he hecho ninguna referencia al problema de Dios: porque mi esbozo se funda en los textos de Camilo y del Che que he podido leer, y en ellos no he encontrado una discusión sobre el problema de Dios.

Esto no significa que el problema no sea importante, por lo menos para Camilo. Pero evidentemente ni Camilo ni el Che piensan que este problema es importante en lo que se refiere a las relaciones entre revolucionarios. Rompen así con toda una tradición de diálogo que pretendía poner la cuestión del ateísmo en el centro del debate. Lo que interesa en las relaciones entre revolucionarios no es si uno es creyente o ateo, sino qué tipo de compromiso moral o político le inspira su fe o su ateísmo.

5. *El humanismo popular revolucionario, lugar de confluencia entre cristianismo y marxismo.* Esta confluencia no es el resultado de un acercamiento espontáneo entre la tradición cristiana y la marxista, que han sido

y siguen siendo fundamentalmente antagónicas. La confluencia ha sido posibilitada por profundas rupturas en el campo cristiano y en el campo marxista. Camilo para interpretar el cristianismo en un sentido humanista popular ha tenido que cuestionar la interpretación dominante de su época, espiritualista, teocrática, eclesiocéntrica; además, ha tenido que romper con las interpretaciones humanísticas y personalísticas de tipo individualista y burgués que circulaban en el progresismo cristiano de su tiempo y que marcan sus primeras declaraciones públicas.

El Che y el mismo Camilo interpretan al marxismo en un sentido humanista popular. Pero para hacerlo tienen que romper con la tradición economicista en amplios sectores marxistas y, particularmente, en los manuales soviéticos. La convergencia entre cristianos y marxistas siempre es un encuentro entre herejes de las dos iglesias.

Al mismo tiempo para el Cristiano Camilo y el marxista Ernesto la confluencia es posibilitada en último término por el rescate de la inspiración original de su movimiento, identificada en la búsqueda del amor eficaz y por tanto, en el reconocimiento del pueblo como sujeto histórico potencial.

B) Ubicación de esta interpretación en la dialéctica interna del marxismo

La confluencia del humanismo cristiano no se realiza con el marxismo en general, que no existe, sino con una cierta corriente marxista que tiene en el Che uno de sus representantes más significativos. Para aclarar más el sentido histórico de esta confluencia, será útil situar el humanismo marxista, al cual se refiere en la dialéctica interna al área marxista. Como lo hemos subrayado, el presupuesto de esta confluencia es que ni el cristianismo ni el marxismo son sistemas unívocos y monolíticos, sino que en las dos áreas existen profundas diversidades, conflictos y hasta antagonismos.

Por lo que se refiere al área marxista, quiero llamar la atención especialmente sobre dos conflictos: el que opone marxismo ortodoxo y marxismo crítico y el que opone marxismo objetivista y marxismo humanista.

1. El aspecto más trágico en la historia del marxismo es que, habiendo nacido como teoría crítica de la liberación, se haya ido convirtiendo en una ortodoxia y, por tanto, en una nueva ideología de dominación. El Che y Camilo son perfectamente conscientes de esta amenaza y la denuncian constantemente.

La ortodoxia, impuesta en todo el mundo por los manuales soviéticos, tuvo también un influjo nefasto en la formación o deformación de muchos cuadros y militantes comunistas, y fue una de las razones del fracaso del comunismo en el mundo y de muchos partidos comunistas.

El marxismo de estos manuales no se presenta como un instrumento de búsqueda, sino como un dogma que requiere como tal el sometimiento de los militantes y justifica la excomunión de los rebeldes.

Este marxismo se considera como un sistema universal que se puede aplicar a todas las situaciones y que contiene la respuesta a todos los problemas. El dogmatismo de la teoría suele estar vinculado con el autoritarismo y el burocratismo en la concepción del partido y del estado. Además, este sistema transmite una concepción objetivista y economicista de la historia y de la revolución, de la cual el partido se presenta como único intérprete auténtico.

Ahora bien, tanto Camilo como el Che cuestionan constantemente este tipo de marxismo: su dogmatismo, escolasticismo, burocratismo. Para ellos el marxismo no es un dogma, sino un guion para la investigación. Investigación no puramente especulativa, sino siempre vinculada con la práctica revolucionaria y, por tanto, con análisis concretos de situaciones concretas. No es una teoría ya definida que habría que 'aplicar' mecánicamente a las varias situaciones, sino una teoría que para ser válida debe renovarse constantemente de un modo crítico y creador.

2. Otro conflicto interno al área marxista es el que opone las interpretaciones objetivistas y las humanistas. Este debate, que atraviesa toda la historia del marxismo, tuvo una fase particularmente intensa en los años sesenta, cuando justamente Camilo y el Che iban madurando sus propias orientaciones filosóficas y sus interpretaciones de Marx.

Son los años del redescubrimiento del humanismo de Marx fundado en la relectura de los manuscritos económico-filosóficos. Sobre la importancia de estos textos en la evolución de Marx los intérpretes se dividen: para algunos representan un momento fundamental de su pensamiento y una clave de lectura de toda su obra posterior, inclusive de *El Capital*. En cambio Louis Althusser y la escuela encabezada por él consideran que humanismo de los escritos juveniles supone una frase transitoria, con la que Marx rompe en la ideología Alemana; rompiendo al mismo tiempo con la filosofía para acceder a un pensamiento más maduro, 'objetivo' y 'científico' que marcaría *El Capital*. En este debate Camilo y el Che toman partido decididamente al lado de la interpretación humanística. Muy cercana, por otro lado, a la de Mariátegui y de Gramsci.

C) Algunos rasgos de esta filosofía

Podemos ahora evidenciar algunos rasgos de esta filosofía que hemos llamado humanismo popular revolucionario.

a) Este humanismo no es sólo el resultado de dos grandes tradiciones ideales, sino también la identificación de una corriente filosófica

abierta a nuevos desarrollos y que podría ser la obra común de cristianos y marxistas revolucionarios.

- b) Una filosofía, entonces, que seguirá valorando el aporte de las dos tradiciones que la han engendrado, pero que irá desarrollándose a partir de la práctica revolucionaria de los pueblos y que, por tanto, tendrá en Cuba y en Nicaragua dos lugares privilegiados de elaboración. Esta corriente se podría llamar 'filosofía de la liberación'.
- c) Esta filosofía tendría que desarrollarse en estrecha colaboración y realizando una crítica y fecundación mutua con la teología de la liberación.
- d) Además, ella tendría que realizarse en relación estrecha con todo el movimiento continental de educación popular liberadora, involucrando a los grupos populares en el mismo proceso de producción cultural y filosófica. Porque sólo en la medida en que el pueblo sea sujeto de cultura llegará a ser auténticamente sujeto de la política y de la economía.
- e) Una filosofía, por fin, que representa hoy una urgencia dramática de la lucha ideológica mundial contra el liberalismo agresivo y triunfante, que se presenta a los mismos países ex-socialistas como la auténtica filosofía de la liberación.

No voy a desarrollar la tercera parte de la comparación que he anunciado, que se refiere a las perspectivas políticas y económicas. Creo, sin embargo, que será interesante estudiar este tema, no sólo para explorar otros campos importantes de convergencia, sino también para documentar el realismo de estos dos soñadores, el rigor de sus análisis de la sociedad y del continente, lo concreto de sus perspectivas estratégicas, políticas y económicas.

Los que rechazan así las opciones de Camilo y del Che, que quieren archivarlos entre los mitos del pasado, deberían tener la honradez de discutir sus análisis para mostrar, si pueden, que han perdido toda vigencia. Pienso en primer lugar en el análisis del imperialismo.

CONCLUSIONES

Quiero concluir retomando la pregunta con la que hemos abierto el debate: Camilo y el Che, ¿mitos del pasado o semillas de un futuro en gestación? Pregunta que desde el primer momento hemos vinculado con otra: ¿Tiene futuro la lucha antiimperialista? Porque sobretodo en relación a este problema se juega la cuestión de la vigencia o no del mensaje de Camilo y del Che.

Lo que hemos podido recordar de su vida y de su pensamiento muestra que sus opciones políticas no eran producto únicamente de un movimiento de indignación y de protesta, sino que eran conclusiones lógicas de

razonamientos filosóficos y de análisis científicos. En sus grandes rasgos, estos razonamientos y estos análisis nos parecen justos.

¿Se puede entonces afirmar sin más que su conclusión sigue siendo válida? Creo que no. Porque el futuro del antiimperialismo no se decide sólo a partir de razonamientos y análisis, sino también y, sobre todo, de iniciativas humanas, de movilizaciones populares de carácter internacional. Iniciativas y movilizaciones que pueden surgir sólo a partir de una conciencia de masas, de clase y de pueblo.

Ahora bien, esta conciencia hoy día no existe. En el Primer Mundo ha desaparecido del vocabulario de la misma izquierda la palabra imperialismo (a no ser que se le añada el adjetivo 'soviético'). Usar esta palabra es auto-denunciarse como vetero-marxista o brigadista rojo.

Pero también en el Tercer Mundo la conciencia antiimperialista, por lo que logró captar, es bastante débil. En uno de los países más politizados del continente, Nicaragua, la derrota sandinista ha provocado fuertes dudas a todos los niveles sobre el futuro del antiimperialismo. Los análisis de la cultura latinoamericana, que se realizan en esta fase, no dejan abiertas muchas perspectivas al respecto.

En este contexto vuelve la pregunta: ¿Tiene futuro el antiimperialismo? Yo contestaría, tímidamente, así: lo tiene si tiene futuro el hombre. Porque someterse a la fatalidad de esta situación de violencia es abdicar de la condición de hombre. Haciendo entonces un acto de confianza en el hombre, en el espíritu de Camilo y del Che, yo formularía la hipótesis siguiente: la humanidad acepta la organización imperial del mundo porque no la conoce, no sabe el genocidio estructural que se está perpetrando; no sabe que existe en América Latina una guerra más grave y más genocida que la del Golfo, que la primera y que la segunda guerra mundial, la guerra de 500 años.

De aquí la necesidad urgente de despertar al mundo de su 'sueño dogmático', de comunicarle al mundo una noticia tan grave, oponiéndose a la poderosa campaña de mentiras desencadenada para ocultarla.

La ocultación de la violencia imperial cuenta con enormes medios, que constituyen justamente el imperialismo cultural:

a) La tecnología avanzada es un instrumento de ocultación de la violencia, como lo estuvimos viendo muy particularmente durante la guerra del Golfo. El hecho de destruir y asesinar con métodos extremadamente avanzados hace olvidar que lo que se está haciendo es destruir y asesinar a pueblos enteros.

- b) Los mecanismos del sistema capitalista tienen la capacidad de ocultar la violencia económica, porque ésta se encuentra cristalizada en estructuras que se imponen con la necesidad de exigencias 'naturales'.
- c) La democracia liberal es a su vez todo un sistema que esconde la violencia que se está ejerciendo muchas veces con apariencias legales. La guerra del Golfo es un ejemplo extremadamente elocuente, pero se podrían multiplicar los ejemplos de 'democracias' convertidas en instrumentos de ocultación de la violencia. Como miembro del Tribunal Permanente de los Pueblos, he podido conocer una serie de denuncias que vienen de la mayoría de los países latinoamericanos, y que documentan la impunidad de crímenes de la humanidad cometidos en Chile, Argentina, Brasil, Colombia, Uruguay, Paraguay, Honduras, El Salvador, Guatemala, Perú, Panamá, etc. Cometidos por las fuerzas militares y paramilitares, no solo cuando estaban en el gobierno, sino también a lo largo del proceso llamado de 'democratización'. Y donde aparece precisamente que este proceso no ha sido de ningún modo una reducción de la violencia, sino que, al contrario, ha servido únicamente para asegurarles la impunidad, para encubrirla a los ojos del mundo. Y en cada uno de estos países tuvimos que constatar la responsabilidad fundamental del imperialismo norteamericano en la génesis de la violencia económica y militar.
- d) Las multinacionales de la información constituyen otro poderoso sistema para encubrir la violencia. Lo hemos percibido en el caso de la guerra del Golfo. Pero son casos que reflejan situaciones de tipo más general. Se nos ha dicho cuando ha empezado la guerra del Golfo que esto no iba a ser otro Vietnam. ¿En qué sentido? En el sentido de que no iban a permitir que las masas, sobre todo norteamericanas, se enteraran de lo que se estaba haciendo en su nombre. Cuando en la guerra de Vietnam los ciudadanos empezaron a enterarse de la horrible realidad, hubo una explosión de indignidad, una rebelión de la conciencia, y se tuvo que parar la guerra. Fue un grave error estratégico permitir que el pueblo conociera la verdad; un error que los guerreristas norteamericanos y sus aliados no van a repetir.
- El aparato informativo del imperialismo es tan poderoso que tiene la capacidad de esconder la violencia que ejerce. Aún más, tiene la capacidad de presentar una imagen completamente invertida del mundo, donde los verdugos aparecen como víctimas y las víctimas como verdugos. Toda la historia de la información sobre Cuba o sobre Nicaragua documenta trágicamente este poder de la mentira.
- e) Por último, quiero citar, entre los instrumentos de ocultación de la violencia, la religión cristiana en sus variantes católica y protestante. Ellas han ofrecido y siguen ofreciendo al imperialismo una legitimación de

su organización del mundo, a partir del descubrimiento-conquista hasta nuestros días; ha brindado a Estados Unidos una fundamentación teológica de su teoría expansionista del ‘manifiesto destino’; ha participado activamente en la justificación de la agresión en contra de Cuba y de Nicaragua.

Entonces, la tarea más urgente de una estrategia antiimperialista es la de provocar una explosión de la conciencia mundial. Arrancándole las máscaras al imperialismo y denunciándolo ante el tribunal de la conciencia mundial. Porque el Tribunal de Núremberg sólo condena a los derrotados, no condena a los vencedores. Por tanto, no habrá un tribunal de Núremberg para los crímenes que están cometiendo los más poderosos. Para ellos sólo puede haber un tribunal de conciencia: la conciencia de la humanidad. Las denuncias presentadas ante este tribunal tienen que ser rigurosas. Para eso hay un material enorme que documenta la violencia, las injusticias, los genocidios perpetrados a lo largo de todo el continente, mostrando con evidencia que el imperialismo no es una ideología sino una realidad, la más trágica de la historia actual.

En una lucha tan difícil y tan decisiva, Cuba se nos presenta como un lugar privilegiado para la toma de conciencia y la movilización. Por eso quiero concluir dándoles las gracias a las compañeras y a los compañeros cubanos por su firme resistencia antiimperialista, y a las iglesias de Cuba que se han comprometido en esta lucha desde su fe en Jesús Liberador, renovando el espíritu de la iglesia confesante ante el nazismo. Gracias a la presencia de estos bastiones de resistencia la lucha antiimperialista tiene futuro; y las figuras del Che y de Camilo se nos imponen no como mitos del pasado, sino como semillas de un futuro en gestación; gracias a esta presencia es todavía posible, a pesar de todo, creer en el hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- López Oliva, E. (1970). *El camilismo en América Latina*. La Habana, Cuba: Cuadernos Casa de las Américas.
- Torres Restrepo, C. (1970). *Cristianismo y revolución*. México DF, México: Ediciones Era.

NOTAS

- 1 Ponencia presentada en la XXV Jornada Nacional “Camilo Torres Restrepo”, celebrada en la Habana, del 31 al 16 de Febrero de 1991. En: Girardi, G. (1998). *Tras el derrumbe del comunismo. El ahora de Cuba tras el viaje de Juan Pablo II*. La Habana, Cuba: Editorial Nueva utopía.

La editora y el editor agradecemos al Centro Memorial Dr. Martin Luther King Jr. y la Editorial Caminos de Cuba, por la autorización de publicar este texto en la presente obra.

Agradecemos el trabajo de transcripción adelantado por Jhon Eyder Galindo Pedreros, licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad de Cundinamarca. Actualmente se desempeña como docente de Educación Religiosa Escolar en el nivel educativo de secundaria. Ha acompañado procesos comunitarios ligados con la educación popular: la formación en Derechos Humanos con persona privadas de la libertad, el acompañamiento a procesos de pastoral, y procesos participativos por la defensa ambiental y territorial, entre otros.

- 2 Leyendo este texto de Camilo, no puedo evitar pensar que en el mismo año 1965 salía, en Italia, mi primer ensayo sobre este tema, con el título *Humanismo marxista y humanismo cristiano*.



CAMILO: NARRATIVAS VISUALES DE UN HEREJE

Lorena López Guzmán

Al contrario de lo pudiera creerse no son muchas –ni tampoco diversas– las imágenes que sobre Camilo Torres Restrepo circularon a lo largo de este tiempo. A 52 años de su asesinato y desaparición en las montañas de Colombia por parte del ejército de ese país, su imagen ha quedado reducida a la diáda histórica de “*cura guerrillero*”. Este simplismo dicotómico hizo que perdiéramos de vista otras *narrativas visuales* así como la posibilidad de hallar otros registros fotográficos, los cuales fueron quedando traspapelados, en algunos casos atesorados y otras veces casi olvidados entre archivos públicos y privados de amigos, periódicos, sedes de partido, bibliotecas, instituciones, entre otros.

Hoy, cuando los tiempos están tan sobrecargados de imágenes, donde cada instante pareciera tener el mérito por sí mismo de ser fotografiado y masificarse sin criterio alguno, se hace imprescindible rescatar no sólo aquellas fotografías que como relato instalaron un *Camilo fetichizado*, si no acercarse o conocer, otras posibles y novedosas fotografías que den cuenta de la integralidad de la memoria y del sujeto histórico. Esto quiere decir, recuperar la *narrativa visual* de Camilo Torres Restrepo parte importante de la memoria del país y desmitificar al personaje travestido de camuflado –anquilosado en clichés, fetiches y lugares comunes–, no como negación de ese fragmento de su vida, sino como un acercamiento a un “*Camilo otro*” que nos regrese a la mística y al viejo rito poético –implícito– que subyace en el redescubrimiento de ese *objeto-imagen* llamado fotografía.

En el siguiente artículo se rastrean y discuten algunas de las imágenes que ayudaron a configurar, en un primer momento, ese relato de un Camilo fraccionado, difundido y consolidado por más de 50 años; asimismo, aportará “nuevas” imágenes –entendiéndose como *nuevas* aquellas fotografías poco difundidas o desconocidas– que permitan ampliar y dar cuenta de la integralidad del sujeto histórico con las implicancias de su contexto socio-político, religioso, académico, cultural y estético, pero también en el ejercicio (íntimo) de memoria que a su alrededor tejen los amigos más cercanos y las generaciones que inspiradas en su praxis mantienen vivo su legado.

La base de este artículo se encuentra en el trabajo de investigación de archivo adelantado desde 2010 por el Colectivo Frente Unido – Investigación

Independiente en torno a la recuperación de la memoria de Camilo Torres Restrepo. Aquí se encuentran las fotografías¹, las referencias a personas, testimonios y hechos, que han visto la luz en diversos formatos como publicaciones, un documental y una muestra museográfica. Especialmente el libro *El revolucionario sonriente. Camilo Torres Restrepo* (López y Herrera, 2016), el documental *El rastro de Camilo* (Briceño, 2016) y la exposición *Camilo: profeta de la liberación*².

LA FOTOGRAFÍA: RESPLANDOR DE UN INSTANTE

La producción y representación de imágenes han sido acciones creativas presentes desde los orígenes de la humanidad. Desde las primeras *manos humanas* que como una pintura rudimentaria quedaron inmortalizadas en cavernas milenarias, hasta la producción –si se quiere más estilizada– de dibujos, pinturas, libros, fotografías, cine, entre otras, los seres humanos siempre hemos encontrado la manera de expresarnos.

De todas estas formas de expresión visual, quizás la fotografía sea de las más disruptivas y revolucionarias. Surgida a mediados del siglo XIX, en el corazón de la Revolución Industrial, hizo posible lo impensable: capturar el tiempo, haciéndolo portátil, ilustrado, oscilando entre lo efímero y lo eterno. (Cf. Kossoy, 2001: 22) Como producto social-visual, recrea un mundo, un personaje, un tiempo que ya no existe; es una huella diacrónica que viaja, circula y se resignifica dentro de los múltiples tiempos de la historia de la humanidad. Así, en el artefacto mágico de la cámara fotográfica, el recuerdo encontraría su albergue, y en el *papel-objeto* la materialización de esa *imagen-remembranza*.

La fotografía nos interpela y la experimentamos no sólo a través de los sentidos (visual, verbal, sonoro, mental, incluso olfativo y gustativo), sino que, además, la proveemos de significado e interpretación con base en nuestros contextos socio-históricos, culturales, políticos, ideológicos y económicos. En ella habita y se expresa una doble producción social de sentido: desde el ojo de quien la produce (fotógrafo) y desde el ojo de quien la receptiona. En ese diálogo entre el *hacedor* y el *receptor* se constituyen las narrativas.

La fotografía es la imagen capturada de un *instante*, que contiene toda una cadena de sucesos que se sucedieron y antecedieron para que, justamente, existiese dicho instante (el *detrás de* y el *dentro de sí*). Y el ciclo se repite. Susan Sontag, escritora estadounidense, decía que “fotografiar es apropiarse de lo fotografiado”. Y la apropiación existe en tanto se le atribuya a lo fotografiado una identidad, un significado, una interpretación, que deviene en ese acto narrativo individual y/o colectivo. Es así como,

la memoria vincula el pasado con el presente, y de esa manera produce una doble operación: la de abolir el tiempo (porque lo que ha sido permanece, es memorable) y a la vez la de representarlo (porque al unir el antes con el ahora podemos ver la transformación) (...) La brusca detención, el corte del clic, la reducción a un instante, pone en evidencia lo excluido, es decir la continuidad, el tiempo que fluye como el río. Quien mira una fotografía se ve obligado a valorar el salto entre el momento en que el objeto posó y el presente en el que se contempla la imagen. (Strelczenia, 2001: 2)

Lo que la fotografía reproduce sólo ha ocurrido una vez y eso la hace única. La imagen capturada bajo el clic de una cámara vence así a la muerte, perpetuando todo aquello *que fue y ha sido*.

Aunque el cuerpo de Camilo es inexistente, su existencia como *presencia-huella, que fue y ha sido* permanece en aquellos fragmentos de memoria circundantes: objetos, archivos, fotografías, cartas, audios, lugares, personas. Cada uno de esos fragmentos reconstruye una imagen del sujeto en su tiempo. A su vez, le son atribuidos los primeros elementos identitarios, lo que en las postrimerías de su muerte, sería recuperado y resignificado por las generaciones que le sucedieron como fuente de inspiración y/o acción.

De ahí que, el éxito y/o masificación de determinada fotografía no sólo tenga relación con estos elementos identitarios que significan *un algo* para una generación sino que además, se correspondan con un momento histórico -trascendente- en el que la fotografía se ha producido, circulado, masificado o incluso desaparecido. En el consenso de determinar cuál es la imagen que define a Camilo, se cristalizaron imágenes parciales, recortes de realidad que poco a poco delimitaron una narrativa visual hegemónica, pasando a ser difundida y permanente en el tiempo.

Pongamos por caso una de las imágenes más difundidas y reproducidas: Camilo con uniforme verde olivo y fusil al hombro. Una imagen dentro del correlato del contexto histórico de euforia y simpatía alrededor de las guerrillas a mediados del siglo XX en América Latina; al mismo tiempo que ocurrían diversos procesos disruptivos y antagónicos (desde dictaduras, revoluciones y movimientos descolonizadores) en medio de un mundo polarizado socio-política e ideológicamente.

Sin embargo, y aunque Camilo emergiera como ícono en este contexto, podríamos afirmar al realizar un balance comparativo del impacto de su imagen con figuras preponderantes de su misma generación como los íconos de la Revolución Cubana, el Che Guevara o Fidel Castro -por ejemplo la “poca” masividad de Camilo dentro de la cultura política de izquierda con una marcada tendencia a adherir a causas y a mártires triunfantes. Esto quiere decir que, al ser abatido en su primer combate (al contrario del Che o Fidel), Camilo ha sido visto por algunos sectores como un personaje

más bien cándido, inocente e ingenuo –cuando no, infantilizado–, más que como un personaje clave en los procesos revolucionarios.

Esto se refuerza con el predominio dentro de la cultura política de izquierda de la *ideología marxista-leninista dogmática* que señala toda religión y creencia idealista como su mayor enemiga, haciendo del ateísmo su máxima bandera y requisito identitario. En consecuencia, Camilo –sacerdote agitador de masas– quedaría por fuera del canon purista pro-soviético siendo entonces un símbolo poco apropiado, aceptable y representativo del marxismo-leninismo.

Lo anterior no quiere decir, de manera tan tajante y absoluta, que su imagen no haya sido importante o no haya generado una trasgresión narrativa bastante interesante; por el contrario, la imagen de un hombre con sotana que se transfigura en la de un hombre con uniforme *verde olivo* logró conmover y romper varios de los códigos semánticos de instituciones tan tradicionales como la iglesia católica o estructuras tan rígidas como la guerrilla. Sin un cisma llamado “Camilo”, la Teología de la Liberación latinoamericana quizás no se hubiese encendido, ni los procesos organizativos de las Comunidades Eclesiales de Base se hubiesen parido, así como el compromiso y el Amor Eficaz con el prójimo por parte de sacerdotes y monjas se hubiese materializado en la participación de las luchas revolucionarias de su tiempo.

Cuando escuchamos el nombre de Camilo Torres Restrepo ¿Qué imagen vislumbra nuestra mente? ¿Cuál es la fotografía que nos interpela, que nos impacta? ¿Por qué? ¿Cuál es la fotografía que podríamos atribuirla como mítico-íónica?

NARRATIVA VISUAL 1. EL CURA-GUERRILLERO

La fotografía tiene algo que ver con la resurrección, nos dice Roland Barthes. Es un volver a traer en el presente algo que estaba oculto. Camilo, había desaparecido de la escena nacional. Y con él, las plazas públicas se habían silenciado. Su última aparición pública había sido en el mes de octubre del año 1965 tras una exitosa gira a nivel nacional promoviendo su proyecto político del Frente Unido del Pueblo. Tres largos meses pasarían hasta volver a tener noticias del polémico sacerdote. El 7 de enero de 1966 un gran titular de periódico anunciaba el regreso de Camilo. El exsacerdote Walter J. Broderick (1987), describe el suceso en su biografía sobre Camilo:

los periódicos vespertinos de Bogotá aparecían con gruesos titulares rojos que anunciaban la reaparición de Camilo, junto con una foto tan borrosa que era difícil distinguir sus rasgos. Aparecía de pie, en el centro, con barba de varios días, sonriente y con un arma apretada bajo el brazo. (281)



Foto 1: "Aparece Camilo" (1966)
Recorte del titular de prensa "El vespertino"

Camilo había resucitado...

La foto difundida en la prensa (Foto 1) hace parte de una serie fotográfica mucho más amplia. No sería hasta la publicación de la primera edición de la biografía de Broderick (1975) que se darían a conocer otras fotografías. En el libro, se publican diez fotografías y en nueve de ellas aparece el mítico personaje. Una en solitario y ocho en compañía de los demás miembros del Ejército de Liberación Nacional (ELN), guerrilla a la cual se habría incorporado. Las fotografías fueron referenciadas por el autor como inéditas.

La serie fotográfica de autoría del Ejército de Liberación Nacional (ELN) es mucho más amplia que aquellas diez fotografías. En el Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC) y en la fototeca de la Oficina del Historiador de La Habana, se hallan nueve fotografías más. Y, recientemente, para un documental sobre la vida de Camilo Torres, con motivo del cincuenta aniversario de su muerte, apareció una nueva fotografía de la serie. En total, se conocen 20 imágenes, pero podrían ser más, que se agrupan en dos series: individual y colectiva.

En el archivo del ICAIC se encuentra la que consideramos la "imagen icónica" de Camilo (Foto 4), que lo convirtió en símbolo del cristianismo

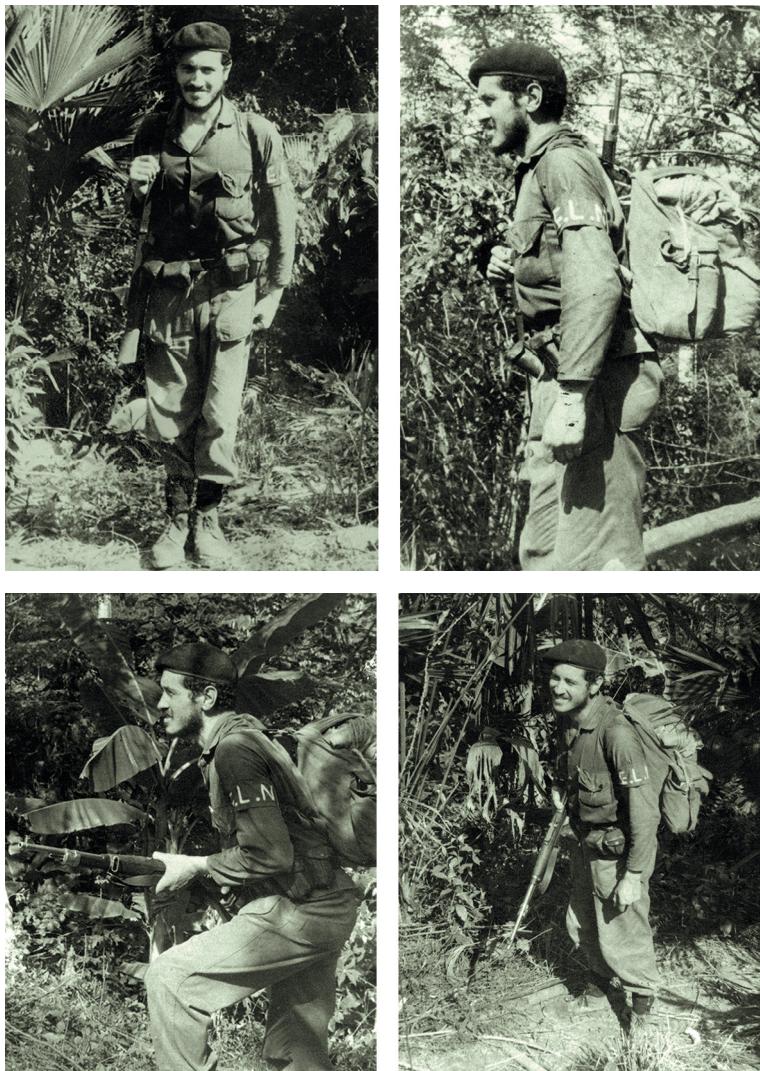


Foto 2: serie individual (selección)

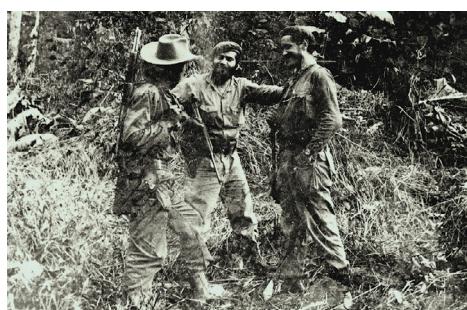
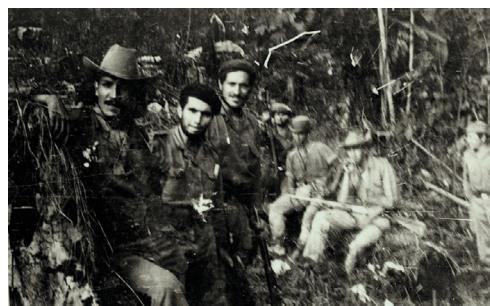


Foto 3: serie colectiva (selección)

revolucionario latinoamericano. Ésta circuló por diversos canales, distintos a los periódicos.



Foto 4: Camilo (derecha) junto a los jefes del Ejército de Liberación Nacional (ELN), Fabio Vásquez Castaño (izquierda) y Víctor Medina Morón (centro)

La imagen de un Camilo en el monte con fusil en mano, no sólo informaba sobre su paradero, también daba cuenta de su nuevo tránsito político. Para Barthes, este tipo de imagen, cumple una función: *significar*. Y eso que *significa* es político y mediático. (Rojas Mix, 2006: 179) Por consiguiente, esta imagen (Foto 4) busca impactar a través de ese diálogo entre *observadores y retratados*, y no sólo propaganda (*imagen activa*).

La foto, además de identificar unos personajes (lo que ellos representen en la esfera de lo público) captura un contexto que entraña *un filtro de la cultura* (Barthes, 2017: 45); en este caso, la de una América Latina insurrecta y una Colombia envuelta en la lucha armada como escenarios prototípico de la década de 1960.

Aunque ambas fotografías comparten un mensaje común (“Camilo es ahora guerrillero y he aquí la evidencia”), cada una de ellas posee particularidades estético-descriptivas que valdría la pena considerar.

La primera fotografía (Foto 1), elegida y enviada a los periódicos como anuncio propagandístico, evidencia una puesta en escena, es decir, hay un

escenario que ha sido pensando y ordenado previamente con el fin de ser retratado, por lo tanto, no existe la casualidad.

La postura de los acompañantes es uno de los primeros factores que así lo confirman. Si bien, Camilo es colocado como figura central de la foto, su imagen se desdibuja ante la corporalidad de los otros dos guerrilleros que lo acompañan: Víctor Medina Morón (a la izquierda) y Fabio Vásquez Castaño (a la derecha), comandantes de la época. La corporalidad de ellos es desafiante (con una mano en la cintura como señal de autoridad), mientras que la corporalidad de Camilo es más bien introvertida, ocultando una de sus manos mientras que con la otra ligeramente sostiene un arma.

Por otra parte, Camilo aparece con las piernas casi cerradas, rodillas semidobladas, dando una sensación de poca firmeza, mientras que la postura de Fabio Vásquez Castaño (entonces máximo comandante) se desmarca de la homogeneidad de la composición de la imagen mediante sutiles gestos o incorporando elementos distintivos, por ejemplo, un cuerpo semierguido y de espaldas a sus compañeros, una mirada que se distancia de las demás, ignorando la cámara para fijarse sobre un punto imperceptible, un horizonte lejano inaccesible al receptor que no puede interpelar. Además, el uso de indumentaria distintiva que trasgrede la uniformidad expuesta por Medina Morón y Torres Restrepo: un sombrero alón y un pañuelo en el cuello.

La segunda fotografía (Foto 4) tiene otro tipo de composición: es casual, por ende, los cuerpos se presentan distensionados. No existe postura, salvo la sonrisa hacia la cámara, y ese gesto resalta y difiere del marco contextual de guerra implícito en la fotografía. Como en la primera fotografía, ésta reafirma el hecho, la decisión de Camilo, convirtiéndose en testimonio fehaciente de lo que allí se muestra.

En esta fotografía se presenta y deja entrever una dualidad, una “copresencia de dos elementos discontinuos, heterogéneos por el hecho de no pertenecer al mismo mundo” (Barthes, 2017: 54): por un lado, lo que queda expuesto, lo inmediato, el *ser guerrillero* de Camilo (el mundo de lo profano); por el otro, lo que queda oculto del sujeto, pero que se reconoce sin necesidad de enunciarse, porque se conoce previamente, el *ser sacerdote* de Camilo (el mundo de lo sagrado).

Cada “mundo” contiene dentro de sí una carga afectiva o ideológica que se manifiesta en el ojo que lo mira, que lo reconoce, lo resignifica y lo enuncia como símbolo. Esa mirada moldea al personaje a imagen y semejanza de nuestras valoraciones materiales y subjetivas. Entonces, la foto de un guerrillero sonriente se instala como documento activo de memoria cumpliendo una función de permanencia, la cual es intervenida y reproducida en tantos contextos, sectores y múltiples formatos existan (murales,

afiches, portada de revista, etc.), *cualquier cantidad de veces* y no sólo como evidencia documental. Al sujeto como símbolo le son dados entonces diversos sentidos de interpretación y apropiación (Foto 5).

EL PALIMPSESTO Y LO POLÍTICAMENTE (IN)CORRECTO

Una de las características que se le atribuyen a la fotografía enmarcada dentro de los cánones de lo documental e histórico, es su autenticidad,



Foto 5: Collage

tanto de los personajes como lo que allí sucede. Sin embargo, “la autenticidad puede ser desvirtuada fabricando ‘un palimpsesto icónico’: fotografías trucadas con personajes borrados”. (Rojas Mix, 2006: 238) Por razones mayoritariamente políticas, son famosos y numerosos los ejemplos con este tipo de manipulaciones, siendo la Unión Soviética bajo el mandato de Iósif Stalin el caso más paradigmático. La llamada “purga estalinista” borraba de sus documentos fotográficos a quienes eran considerados opositores, detractores y traidores del régimen. Estos acarreaban una doble muerte, la física y la simbólica; y en el retocado fotográfico se complementaban y consolidaban así los relatos oficiales. Algo de esta práctica la encontramos dentro de algunos sectores o personajes de la cultura política de izquierda latinoamericana.

En los siete años posteriores a la muerte de Camilo (1966-1973), se llevaron a cabo prácticas de persecución y fusilamiento entre los miembros del ELN, orientados por su máximo jefe, Fabio Vásquez Castaño.



Foto 6: Medina Morón, el “guerrillero invisible”

Los niveles de discusión interna fueron en aumento, dándole un tratamiento de corte militar a una contradicción eminentemente política y secundaria, que requería una visión y una panorámica universales, de crítica y autocrítica, de debate franco pero fraternal. A la falta de una profunda reflexión política y de una mayor formación de todos los protagonistas (...) se le añaden elementos accesorios como las difíciles condiciones materiales de la guerrilla, su escaso entorno social, las arremetidas enemigas, las enfermedades y el medio hostil. En esa lucha (...) lo que no era antagónico se hizo antagónico, lo complementario se volvió excluyente, la democracia se reemplazó por la orden, el mando se sintió infalible, se contrapusieron guerrilleros urbanos con los rurales y se negaron entre sí; la crítica era mirada como ataque, las armas se sublimaron y el poder militar prevaleció sobre los argumentos políticos. (Hernández, 2006: 134-135)

A su vez, en Cuba, durante el periodo llamado “Quinquenio Gris” (1971-1975) se direccionaría la producción cultural bajo sesgos político-ideológicos, ejerciendo y promoviendo censura y autocensura.

En medio de este contexto de “purgas” internas del ELN y de censura-autocensura en Cuba la foto icónica de Camilo Torres fue trucada al sufrir una alteración en su composición original eliminando la imagen de Víctor Medina Morón (Foto 6). Esta imagen modificada apareció en la Revista OCLAE (1971: 62) como parte de un artículo dedicado a la vida del sacerdote guerrillero tras la conmemoración de su sexto aniversario. Sin embargo, la publicación no permite aclarar si la manipulación fue realizada por la guerrilla del ELN o directamente fue una intervención libre de la publicación; en cualquiera de los dos casos, responde al clima político ortodoxo.

Así como la fotografía se produce con una finalidad, un asunto registrado como fragmento de la “realidad” como resultado de la selección subjetiva del fotógrafo, también el palimpsesto tiene su propia finalidad: producir otra realidad expresada “en la omisión, la autocensura, la censura política y todas las demás formas de censurar las imágenes, (...) unas prácticas corrientes en la manipulación de la información”. (Kossoy, 2001: 88) En ello, sigue habiendo un mensaje, si se quiere complementario, influido por una doble interpretación, quien toma la fotografía primera, y quienes la intervienen o editan, modificando el sentido de la misma y poniendo al descubierto una interpretación cultural, política e ideológica, lo cual cobra un segundo momento de valor documental e iconográfico, aunque en este tránsito la fotografía haya perdido veracidad.

NARRATIVA VISUAL 2. EL FOTÓGRAFO Y SU HEREJE

El retrato es quizás el género más antiguo de la fotografía que logra sintetizar aspectos físicos de un sujeto, y, además –si está bien logrado– captar la esencia y época del personaje. Sin lugar a dudas, uno de los mejores fotógrafos y retratistas de la segunda mitad del siglo XX en Colombia fue Hernán Díaz [1929-2009]³.

Hijos de la misma generación, Hernán Díaz y Camilo Torres Restrepo confluyeron en los círculos sociales de la época, principalmente en los espacios culturales de la Librería Central de Bogotá organizados por el caricaturista húngaro Peter Aldor⁴ (1904-1976) y su esposa Eva. En una cena organizada por el matrimonio Aldor confluyeron Hernán Díaz y Rafael Moure con Camilo Torres y su madre, doña Isabel Restrepo Gaviria (1895-1973). Allí se inauguró una fuerte amistad entre Isabel, Hernán y Rafael, que posteriormente se extendió a Camilo. Esto explica que uno de los personajes retratados por Díaz haya sido Torres, cuya sesión fotográfica,

quizás sea la única –entendida como una “puesta estética en escena”–, immortalizará al controvertido sacerdote.

Aunque existen retratos de Camilo hechos por Abdú Eljaieck, Leo Matiz y una particularidad del Diario El Espectador, las fotografías de Hernán Díaz son las que, de una u otra manera, lograron trascender, circulando en distintos espacios íntimos y públicos, y anclando la figura y la memoria de Camilo como sacerdote a través del tiempo.

Dada la importancia de dicha sesión, intentaremos comprender algunos de sus elementos constitutivos y testimoniales (el “ser” del documento) así como, algunos de los circuitos y usos sociales (íntimos/privados y públicos) que se le dieron a algunas de esas fotografías

LA SESIÓN FOTOGRÁFICA

Los hombres mueren, y yo no quiero que mueran

Hernán Díaz

Para comprender y dimensionar la potencia del mensaje de dicha sesión fotográfica conviene subrayar la siguiente recapitulación de hechos. El 27 de junio de 1965, Camilo Torres celebraría su última misa en la Iglesia de San Diego en la ciudad de Bogotá. Días antes –el 24 de junio– habría solicitado formalmente la *reducción al estado laical*, esto quiere decir, la renuncia oficial como sacerdote de la Iglesia Católica. El 29 de junio, el Vaticano junto a la Iglesia Católica colombiana le notificaba la aprobación de dicha solicitud. Era la cuenta de cobro por su activa participación en política materializada en una expulsión encubierta de renuncia.

La sesión fotográfica, concedida a Hernán Díaz, es posterior a estos hechos. Es decir que, oficial, legal e institucionalmente estábamos ante el retrato de un personaje que ya no era sacerdote, aunque en su fero interno lo siguiera siendo.

“*¡Quiero fotografiarte pero en sotana!*” es el desafío de Hernán Díaz a Camilo. Aquella sentencia logra sintetizar la interpretación del fotógrafo, captando la esencia de su personaje. Incluso, tras el giro semántico posterior a su muerte, Camilo que emergía como símbolo mesiánico-militarista mantendría, en muchos de los casos, una tensión entre ese relato visual mediatisado y aquel relato visual producto de una serie fotográfica íntima.

Como una suerte de cronista de la imagen –al decir del curador y crítico de arte, Santiago Rueda– la virtud de Hernán Díaz, fue la de construir el personaje a partir de la fotografía. En dicha sesión fotográfica, al hereje, o sea, a Camilo, le era devuelto *el don* de su sacerdocio. Más que definirlo, el personaje es reencontrado en ese acto rebelde e iconoclasta de volver a

portar la sotana. En el pacto entre fotógrafo y fotografiado, el hereje recobra la materialidad sacra que le ha sido arrebatada: el sacerdote que sigue latente.

El hecho de perpetuar la memoria de un individuo adquiere una dimensión significativa y emotiva diferente al poner cada vez y frente al observador la individualidad [...] los retratos se convierten en modelos de identidad y pueden analizarse desde dos puntos de vista: como documentos de la intimidad de las personas o como objetos simbólicos dentro de sus relaciones sociales del retratado [...] si bien el retrato se funda en la lógica de la fotografía como mimesis y verdad, por el contrario, el lenguaje corporal, la mimica, los gestos y miradas y finalmente la pose, pueden revelar una “idealización” del personaje que contradice tal presunción de semejanza. Por lo tanto, esa “realidad figurativa” en la que se sustentó la ciencia fotográfica se convierte en una “ilusión de realidad”, ya sea para resaltar la dignidad y grandeza de la persona, o reflejar actitudes intelectuales y morales en ocasiones a través de atributos emblemáticos o simbólicos. (Giordano y Méndez, 2001: 121)

En ese sentido, la inmortalización de Camilo en la sotana no es sólo el reflejo del deseo en sí mismo del fotografiado, sino que es el reflejo de la idealización proyectada del fotógrafo hacia el retratado.

El retrato; su puesta en escena, el control de todas las variables espacio-temporales por parte del fotógrafo; la complicidad que se establece entre el fotógrafo y lo fotografiado, tiende a revelar eso que Abraham Moles llama *l'aquiescement du sujet*; la fotogenia diríamos más coloquialmente, con el fin de trascender. (Giordano y Méndez, 2001: 121)

El escenario ideado para la sesión fotográfica es más bien sencillo, acorde al personaje. Una mesa y una silla, son suficientes para lograr un registro sobrio e íntimo. Si bien, los trabajos de Hernán Díaz están determinados por el uso de los colores en blanco y negro, por considerarlos de mayor pureza y transparencia a la hora de ser transmisores de mensaje, son colores que para este caso se consideran prototípicos de la indumentaria sacerdotal de la época, lo que además le da un clima nostálgico que bien puede ser asociado al momento emocional por el que venía atravesando Camilo, de ruptura con la Iglesia y renuncia oficial a su sacerdocio. La foto entonces se ambienta en la monocromía de lo blanco y lo negro, en el juego de los opuestos, entre lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo, lo sacro y lo profano, y a la vez, en el duelo irresoluto de un sacerdocio que en términos fácticos no existe más.

Fiel durante toda su vida a los retratos de estudio y bajo determinadas condiciones de iluminación. [Hernán Díaz] Amaba la iluminación natural

y usaba al mínimo la luz proveniente de fuentes artificiales. En sus imágenes se evidencia un interés por la dimensión humana de sus sujetos. Con la ayuda de un fondo neutro de color blanco, Díaz logra que la mirada se enfoque en la persona, extrayéndola de su contexto social, aislándola y llamando la atención sobre lo que ella es realmente, captando a las personas en su propia individualidad. El fondo blanco, en suma, ayudaba a que Díaz hiciese afluir a la superficie la intimidad, la belleza y la verdad que escondían sus modelos. (...) su credo [afirma Ruedal] estaba dirigido a encontrar la bondad, la belleza, en suma la esencia del carácter de las personas. (...) Con paciencia y aprovechando el poder expresivo de las manos, sus retratos son de una elocuencia y una expresividad única. Siguiendo el ejemplo de su maestro Richard Avedon, en sus tomas no permitía que sus modelos ocultaran las manos, un elemento esencial para dotar a la composición de esa efusividad y elocuencia tan característica de su trabajo. (Bonilla, 2015)

Los retratos son reposados. De comodidad y familiaridad entre espacio y sujeto. Lo que no quiere decir, que algunas fotografías presenten rasgos de incomodidad, asociados quizás al acto consciente de posar, la vanidad e idolatría expuesta de sí mismo, aspectos que como cristiano, Camilo no podía permitirse (Véase fotografías 13, 15, 16 y 24 de la “hoja”).

Así mismo, las manos, sello indiscutible de Hernán, toman relevancia en esta sesión. A diferencia de las fotos en la guerrilla, las manos aquí son protagonistas, no se oculta, aparecen como un retrato más y complementario de Camilo. Es la mano apacible y serena, retrato de la conformidad con ese preciso *ser* y *estar*. Es la mano que bendice traspolada en la imagen.

La “hoja de contactos” (Foto 7) es la evidencia material del testamento visual del fotógrafo y de la fotografía análoga. En ella, habitan las marcas del ojo que mira y el dedo que dispara. Esta hoja nos adentra en un viaje hacia la cocina del fotógrafo poniendo en evidencia lo que este elige, edita, descarta, recicla. Es un mapa de ruta del detalle, de lo particular y de lo estético. Es la puesta en escena y el proceso creativo del fotógrafo.

Así mismo, los retratos no elegidos por Hernán, dan cuenta de *otro Camilo*. Un Camilo a veces tímido, otras sereno y distante. Conflictuado, reflexivo y meditabundo. Es el Camilo bellamente pulcro por fuera pero arremolinado por dentro. El logro de Hernán es enfrentarnos a lo simple e imperceptible de la fotografía.

El fotógrafo artista (...) es mucho más que un cronista que registra con pasividad elegante las cosas existentes: debe descubrirnos el significado de las cosas simples, subrayar la poesía en la cual no tenemos ni tiempo ni muchas veces capacidad de reparar, exaltar limpiamente la belleza de un mundo cotidiano que zarandeamos sin misericordia, ciegos, apresurados, indiferentes a su canto profundo. El fotógrafo no nos hará el trabajo de



Foto 7: *Hoja de contactos*. Hernán Díaz, 1965.

gran prestidigitador que esperamos de los pintores, capaces de cambiarnos un mundo por otro: le toca una tarea más sutil, la de darle un significado nuevo a las imágenes que ya no nos interesan porque estamos demasiado seguros de poseerlas. Los grandes fotógrafos han rehecho todo, desde el cuerpo desnudo hasta una cafetera olvidada en el ángulo de la mesa. Han tenido ambiciones más generales y vastas, como la de reconstruir la vida del hombre y obligar a ese mismo hombre, su público, a que tome conciencia de esa vida como de algo impostergable y maravilloso. Han adiestrado con inteligencia y con emoción públicos cultos y por eso mismo siempre dispuestos a redescubrir el mundo de las formas. (Traba, 1960)

Por otra parte, y un detalle no menor, las señales hechas con lápiz de color rojo y amarillo sobre la hoja de contacto nos indican las opciones y decisiones del fotógrafo sobre su creación. Según los relatos de Santiago Moure (Laboratorista, compañero de vida y de trabajo) las fotografías señaladas con rojo eran siempre las preferidas. Las marcas además indicaban al laboratorista sobre qué fotografías trabajar, qué puntos resaltar o editar.

LAS FOTOGRAFÍAS: ENTRE CIRCUITOS Y USOS SOCIALES.

Las fotografías una vez producidas, materializadas y seleccionadas se definen también por sus usos sociales y los circuitos asignados a las mismas. Estos circuitos pueden ser *privado e íntimo*; y/o *público y colectivo*. En este caso, las fotos marcadas por Hernán Díaz no sólo dan cuentan de una elección estética y emotiva, sino que además –quizás sin advertirlo– nos muestra cuáles fueron las fotografías que *a posteriori* serían las de mayor circulación.

Antes de marcharse al autoexilio en Cuba, Isabel Restrepo se desprendía de gran parte de los objetos de su hijo dejándolos en custodia a sus amigos más cercanos. Como un ejercicio de trascendencia de la memoria, Isabel pasaría de mano en mano, de generación en generación cada uno de los objetos, fotografías y recuerdos de Camilo. A través de ello, buscó la reconstrucción de esa fracción de segundo llamada “Camilo” que como trama de un pasado narra al personaje que fue, en una época ya extinta.

Uno de esos fragmentos era un cuadro de Camilo sacerdote que Hernán Díaz le había regalado. La fotografía marcada en la hoja de contacto con el *número 19* sería la elección nostálgica de Hernán (Foto 8). Y es que, la fotografía como valor cultural, al decir Walter Benjamin, tiene su último refugio en el culto al recuerdo de los seres queridos, lejanos o desaparecidos, los cuales vibran ante la expresión de un rostro que ya no existe. Es esa vibración emotiva, la belleza melancólica e incomparable que constituye al recuerdo. (Kossoy, 2001: 78-79)

Leonor Muñoz, más conocida como “Cebollita”, es quien custodia hasta la fecha esta fotografía como *artefacto/cuadro*. Las redes de memoria que se tejen en dicho artefacto agregan un valor importante al mismo. La fotografía reposa en la sala principal de su casa y a sus pies nunca le faltan flores. Desde que le fuera entregado el cuadro, el ritual matutino es el mismo: Leonor corta flores frescas del campo como ofrenda para su amigo.

La fotografía cumple entonces una función de permanencia de la memoria, transfigurada en una suerte de altar, al que Leonor de vez en cuando se acerca, mira, murmura y sonríe. Es la *ausencia-presente*, prototípica del desaparecido, de un duelo que a familiares y amistades les fue negado. Ante lo irresoluto, la compensación simbólica es aferrarse a la imagen para que nunca más desaparezca. La foto de Camilo, como si fuese un miembro más de la familia, es colocado al lado de las fotografías de sus hijos (entonces pequeños). Camilo se convierte en una suerte de *ángel guardián*, un custodio de la vida, una compañía que nunca se fue ¿acaso un resucitado en el símil con Jesús?

Como nos dice Kossoy:



Foto 8: el cuadro de Isabel Restrepo



Foto 9: Leonor Muñoz, Guardiana de la Memoria.
Camilo como Ausencia/Presencia

El fragmento de la realidad grabado en la fotografía representa el congelamiento del gesto [...] y por lo tanto la percepción de un momento; en otras palabras, de la memoria: memoria del individuo, de la comunidad [...] del hecho social. La escena registrada en la imagen no se repetirá jamás. El momento vivido, congelado por el registro fotográfico, es irreversible. La vida continúa, sin embargo, y la fotografía sigue preservando aquel fragmento congelado de la realidad. Los personajes retratados envejecen y mueren, los escenarios se modifican, se transfiguran y también desaparecen. Lo mismo ocurre con los autores-fotógrafos y sus equipos. De todo el proceso, solamente la fotografía sobrevive, a veces en su artefacto original, otras veces apenas el registro visual reproducido. Los asuntos registrados en esa imagen atravesaron los tiempos y hoy son observados por ojos extraños en lugares desconocidos [...] si desaparece esa segunda realidad, sea por acto voluntario o involuntario, aquellos personajes mueren por segunda vez. Lo visible fotográfico allí registrado se desmaterializa. Se extinguen el documento y la memoria. (Kossoy, 2001: 118-119)

Por otra parte, de la sesión fotográfica siempre se destacaron y sobresalieron tres fotografías (Fotos 10, 11 y 12), más allá de la selección que hiciera el fotógrafo-autor como sus preferidas. El éxito de las mismas radica no sólo en la receptividad sino en las intervenciones, redes y circuitos por donde las hicieron circular. Cabe recordar que esta sesión fotográfica hace parte de una ritualidad privada entre fotógrafo y fotografiado, por lo que estas imágenes nunca estuvieron pensadas para su libre circulación, las causalidades de la vida las colocarían posteriormente en el escenario de lo público.

Esta serie fotográfica es quizás, visualmente una de las más fuertes y transgresora en lo que respecta al Camilo sacerdote. De mirada desafiante, acompañada de una corporalidad seductora, atípica dentro de los cánones corporales de la iglesia, su imagen logra romper con una subjetividad tradicional tejida alrededor de lo que es el *ser sacerdote*. El Camilo sacerdote desafía e interpela el *ethos social* determinado de académicos e intelectuales y cristianos comprometidos. La mirada de Camilo retaba el compromiso revolucionario como desafiando todos los poderes: la Iglesia, el Estado, la academia, su clase social.

Desde finales de la década de 1960 y hasta bien entrada la década de 1980, los cristianos-militantes darán un uso y difusión mayoritaria de esta trilogía. El símbolo de aquella sotana desafiante permitía a las organizaciones cristianas más beligerantes y radicales identificarse, definirse, congregarse y organizarse. El caso más paradigmático fue el de los *cristianos revolucionarios cubanos* quienes se aferraron al símbolo de Camilo para defender su compromiso dentro de la Revolución Cubana, la cual los había



Foto 10. Foto 11. Foto 12

marginado –cuando no perseguido– por no seguir el dogma del ateísmo. Fue así como nacieron las *Jornadas Camilo Torres Restrepo* (1971-1980) reuniéndose inicialmente entre cristianos de Cuba y posteriormente del mundo, para reflexionar y debatir el papel y compromiso del cristiano en las luchas revolucionarias. Para ellos, la imagen de Camilo era imprescindible y de allí en adelante estaría siempre presente a partir del uso de sus fotografías y de la elaboración de una serie de afiches donde conjugaban su imagen con lo sacro-guerrillero.

NARRATIVA VISUAL 3: EL CRISTO GUERRILLERO DE ROSTGAARD (CUBA, 1969)

Famosa sería la época dorada del cartel cubano. Una producción artístico-cultural y política donde el cartel jugó un papel fundamental de propaganda no sólo de la Revolución Cubana sino de cualquier lucha del mundo considerada hermana y revolucionaria. Para el año 1969 y como homenaje en su tercer aniversario de caída en combate, la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAL) en cabeza del diseñador Alfredo Rostgaard sacarían a la luz un controvertido afiche: *El Cristo Guerrillero* (Foto 13) el cual fusionaba la imagen de Camilo con la de Jesús, siendo esta la expresión máxima del sincretismo bélico-sagrado, del diálogo entre *Cristianismo y Revolución*.

El *Cristo Guerrillero*, conjunción de significados, es la expresión del sincretismo entre el Jesús histórico y Camilo. Allí, los símbolos más simples cobran relevancia: una túnica verde olivo, un sutil fusil y un rostro impávido y profundo conecta con ambos sujetos. Así mismo, el cartel –quizás sin proponérselo– produce lo que se ha definido como *una imagen por oposición*, esto es, que al juntar dos o más imágenes, una de ellas desempeña una función adjetiva respecto de la otra. (Rojas Mix, 2006: 63) Elementos símiles, como rasgos que se proyectan sobre el cartel: rostro, corporalidad, rictus, se entremezclan en dos imágenes pudiendo asociarse fácilmente en una sola (Foto 14).

Como afiche político, el Camilo transfigurado, vuelto héroe al ser comparado con Jesús, tiene la finalidad de interpelar, seducir, persuadir, convencer y atraer. En ese sentido:

Los afiches políticos recurren a la figura heroica, como encarnación de un movimiento, junto con ella se despliega todo el arsenal visual de la iconografía recurrente (estrella, puño, juventud, grito) unido a una serie de decisiones formales recurrentes, que se evidencian en el tratamiento de la luz y el color. La sugestión y la seducción prevalecen sobre la argumentación (para la que no hay tiempo) y por eso se busca preferentemente las respuestas emocionales y preconscientes del espectador. De ahí las técnicas visuales para obtener una mitologización del objeto enunciado, una verdadera puesta en escena, organizada para ofrecer un sujeto carismático, deseable y prestigioso, todo ello gracias a decisiones formales que abarcan tanto la utilización del primer plano, de la luz que modela como también el ángulo favorecedor; que contribuyen a la idealización del sujeto puesto en el afiche. (Bentivegna, 2010: 153)

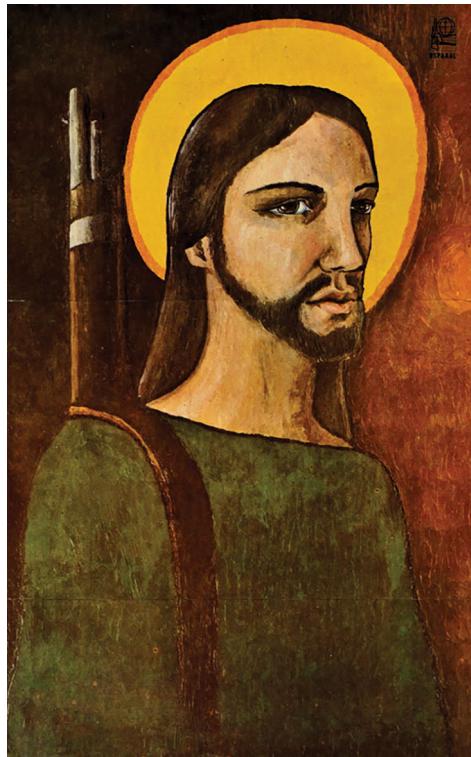


Foto 13: El “Cristo guerrillero” de Rostgaard



Foto 14: síntesis del “Cristo guerrillero”

CAMILO Y EL ÁLBUM INEXISTENTE

La memoria entraña cierto acto de redención

John Berger

La memoria visual de Camilo es hoy fragmentos dispersos. Entre tanto, los *lugares comunes* ayudaron a cristalizar el relato oficial (de izquierdas y derechas) del *cura-guerrillero*. Otros *Camilo* (el niño, el adolescente, el viajero, el militante, entre otros...) parecieran no ser posibles, ni despertar el interés por quienes apelan por su legado. La consolidación de la imagen de un Camilo enfusilado y muerto ha cumplido un papel icónico y propagandístico dentro de la dinámica del conflicto armado en Colombia por parte de diversos y antagónicos actores como el Estado, la prensa hegemónica, la izquierda radical y las guerrillas. Las expresiones políticas que lo reclaman o lo defenestran proyectan sobre él una vida rígida y grisácea que no es acorde a su sino vital. En esa simplicidad vaciada de sentido, Camilo termina siendo difuminado y sus otros ciclos vitales quedan recortados de la historia; así, quizás, vuelve a morir, momificado entre los anaqueles polvorrientos de las mezquindades y los conformismos de la memoria que bien saben acomodar relatos oficiales.

Por otra parte, 52 años después de su muerte, el espectro de Camilo, como desaparecido, nos sigue recordando su sepulcro vacío. Arrancado violentamente de su entorno, es hoy menester recuperar esos pedazos de memoria y reconstruir así, a tientas, el álbum inexistente que narra la complejidad de su vida. Como nos advierte Walter Benjamin, no se trata de buscar una fotografía sólo por nos guste, sino porque buscamos esa fotografía como retazo de memoria que nos ofrece una experiencia, una enseñanza, algo que nos cuestiona y conflictúa en la mediación del mundo terrenal conocido y el mundo desconocido (esa que alberga la muerte como instancia de la vida) en la trascendencia profética de su mensaje.

La fotografía es ese clic encandilente, ardiente de memoria, entonces, saber mirar una imagen sería, de alguna manera, “volverse capaz de discernir el lugar donde arde, el lugar donde su eventual belleza reserva un sitio a una ‘señal secreta’, una crisis no apaciguada, un síntoma. El lugar donde la ceniza no se ha enfriado”. (Huberman, 2008: 8)

¿Cuál es ese lugar cálido de memoria para Camilo?, ¿cuál entonces el lugar en el que arde? Ese lugar ardiente y cálido ha sido el refugio de sus amigos que cada tanto vuelven su mirada hacia aquellas imágenes que traen al presente un Camilo íntimo y a la vez anónimo. Quizás, ese es el clima que producen los cada vez más inexistentes álbumes familiares que construyen un relato lineal (desde que nace el sujeto hasta el último momento vivo de

su existencia) y a la vez, cíclico de la vida (en la que puedo empezar la “lectura” de un álbum desde la primera página o desde la última y la narrativa en cualquiera de las dos puntas dan cuenta del ciclo existencial del sujeto).

La fotografía como nos dice Kossoy, revoluciona la memoria, la multiplica y la democratiza. Es el reflejo y el sentido de un mundo. Este artículo de alguna manera ha sido una invitación a revolcar y hacer arder la memoria del hereje; cuestionar y “desmontar” aquellas imágenes ya conocidas, dejar de mirar los lugares comunes ya subrayados a lo largo del texto y encontrar en cambio, otras potencialidades, alcances y límites que nos arroje a futuras y propositivas narrativas. En un contexto colombiano que habla de “paz”, “memoria”, “verdad”, “justicia” y “reconciliación”, las fotografías de Camilo –como las de tantas otras y otros- siguen estando a la orden del día.

En ese sentido, recuperar e incorporar al final de este artículo algunas fotografías de su infancia, juventud, así como de sus años incipientes en el seminario de Bogotá y estudios en Europa, es quizás un ejercicio sutil de memoria por volver a traer ese Camilo de los amigos, el desconocido, el que supo ser niño, colegial, viajero, aprendiz, ermitaño, entre otros más, y que permiten poner en discusión justamente el rol sedimentado de ciertas fotografías con definiciones inamovibles sobre los personajes y los hechos. Se trata entonces de salvaguardar el álbum perdido de Camilo para redescubrirlo en el presente y proyectarlo sobre las futuras generaciones.



Foto 15 (izquierda): Camilito de 8 meses tomando el sol
(último de izquierda a derecha).

Foto 16 (derecha): En un parque infantil

CAMILO: NARRATIVAS VISUALES DE UN HEREJE



Foto 17 (izquierda): Camilo adolescente (centro) con cámara.



Foto 18 (derecha): En excursión escolar.



Foto 19 (izquierda): Recién ordenado sacerdote.

Foto 20 (derecha): Con Isabel y Gustavo Pérez en Alemania.



Foto 19 (izquierda): En Italia.

Foto 20 (derecha): El horizonte.

BIBLIOGRAFÍA LIBROS Y ARTÍCULOS

- Barthes, R. (2017). *La cámara lúcida*. Nota sobre la fotografía. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la Historia*. La Plata, Argentina: Terramar Ediciones.
- Bentivegna, S. (2010). "Afiches políticos. La representación de una figura heroica". En: *Polis. Revista de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo*, Universidad Nacional del Litoral, Año 10, No. 10, pp. 150-155. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/POLIS/article/viewFile/391/484>
- Beceyro, R. (2003). *Ensayos sobre fotografía*. Buenos Aires, Argentina: Paidos.
- Broderick, W. (1987). *Camilo, el cura guerrillero*. Bogotá, Colombia: Editorial El Labrador.
- Casajús Quiros, C. (2009). "Evolución y tipología del retrato fotográfico". En: *Anales de Historia del Arte* (Madrid) No. 19.
- Giordano, M. y Méndez, P. (2001). "El retrato fotográfico en Latinoamérica: testimonio de una identidad" en *Tiempos de América: Revista de historia, cultura y territorio* (España) No.8.
- Hernández, M. (2006). *Rojo y negro. Historia del ELN*. Navarra, País Vasco: Editorial Txalaparta.
- López Guzmán, L. y Herrera Farfán, N. A. (2016) *El Revolucionario Sonriente. Camilo Torres Restrepo*. Bogotá, Colombia: La Fogata Editorial.
- Huberman, G. (2008). "Cuando las imágenes tocan lo real". Disponible en: https://www.macba.cat/uploads/20080408/Georges_Didi_Huberman_Cuando_las_imagenes_tocan_lo_real.pdf
- Joly, M. (2009). *La imagen fija*. Buenos Aires, Argentina: La Marca Editora.
- Kossoy, B. (2001). *Fotografía e historia*. Buenos Aires, Argentina: La Marca Editora.
- Revista OCLAE (1971). Edición de febrero-marzo. Hallada en Hemeroteca Casa de Las Américas, La Habana Cuba, Carpeta 0300 – Camilo Torres Restrepo. Archivo Colectivo Frente Unido.
- Rojas Mix, M. (2006). *El Imaginario. Civilización y Cultura del siglo XXI*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Rueda, S. (2007). "La fotografía en Colombia, estudios e interpretaciones: una breve bibliografía" en Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) No. 12.
- Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. México D.F, México: Alfaguara Ediciones.
- Strelczenia, M. (2001). "Fotografía y Memoria: La escena ausente". Ponencia presentada en las II Jornadas de Fotografía y Sociedad, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), Septiembre de 2001. Publicada en CD-Rom. Publicada en "Ojos Crueles, temas de fotografía y sociedad" Nº1, Buenos Aires, octubre de 2004-marzo de 2005. Enlace: <http://www.studium.iar.unicamp.br/20/ausencia/Strelczenia.pdf>

ENLACES WEB

- Aldor, Peter. En: <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/exhibiciones/la-caricatura-en-colombia/texto18.html>
- Bonilla, Marco. En: <http://www.revistaarcadia.com/arte/articulo/hernan-diaz-exposicion-fotografica/42373>
- Díaz, Hernán. En: <http://banrepultural.org/blaavirtual/periodismo/reportaje/repor10.htm>
----- <https://www.youtube.com/watch?v=SWllRmo51zc>
----- <https://www.youtube.com/watch?v=fd9vPAHwmIY>
- Traba, Marta. En: <http://www.galeriamu.com/hernan-diaz/>
<https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/POLIS/article/viewFile/391/484>

NOTAS

- 1 La mayoría de las fotografías incorporadas en este artículo han sido extraídas del libro foto-biográfico *El Revolucionario Sonriente* de Lorena López Guzmán en co-autoría con Nicolás A. Herrera Farfán. La Fogata Editorial. Bogotá, 2016. Con excepción de las siguientes fotografías:

Foto 3, *Collage*:

- Camilo 40 años. Capturado en: <http://www.cronicon.net/paginas/camilotorres/inicio.htm>
- Camilo Universidad Nacional. Biblioteca. Capturado en: <http://lasegundaparte-delaflotilla.blogspot.com.ar/2010/10/>
- Camilo Universidad Nacional. Facultad de Derecho. Capturado en: <http://cartelurbano.com/noticias/dos-libros-para-conmemorar-al-cura-guerrillero-Camilo-Torres-Restrepo>
- Camilo en bandera wipala. Capturado en: <http://kaired.org.co/david-herrera-del-colectivo-lapices-exhibe-pancarta-educacion-eficaz-donde-la-figura-de-camilo-es-fusionada-con-la-wipala-andina>

Foto 5, *Medina Morón, el “guerrillero invisible”*: Copia Carpeta 0300/ Camilo Torres Restrepo. Casa de las Américas. Archivo Colectivo Frente Unido- Investigación Independiente.

Foto 9 y 10, *Leonor Muñoz*: Archivo Colectivo Frente Unido- Investigación Independiente.

Foto 15, *Cristo Guerrillero*. Afiche de Alfredo Rostgaard: Capturado en: <http://www.iisg.nl/exhibitions/chairman/cub19.php>

- 2 Para corroborar dicha información remitirse a:

- **Muestra fotográfica y museográfica “Camilo Profeta de la Liberación”.** Material de archivo y algunos objetos de Camilo. Apoya: Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales (PLED), Atilio Borón, el Centro Cultural de la Cooperación y el curador Alberto Giudici. Investigación: Diego Briceño, Nicolás Herrera y Lorena

- López. Enlace: <http://www.resumenlatinoamericano.org/2016/10/12/camilo-profeta-de-la-liberacion-exposicion-homenaje-en-buenos-aires/>
- **Documental *El rastro de Camilo*.** Laberinto Producciones (Colombia). Co-producción con RTVC-Señal Colombia (Colombia) y Les Films Grain de Sable (Francia). Dirigido por Diego Briceño Orduz. Investigadores: Diego Briceño, Nicolás Herrera y Lorena López. Enlace: <http://www.senalcolombia.tv/noticias/16-datos-que-debes-saber-antes-de-ver-el-rastro-de-camilo>
 - **Libro /foto biografía “El Revolucionario Sonriente”.** Idea original de Lorena López Guzmán. Co-autoría con Nicolás A. Herrera Farfán. La Fogata Editorial. Bogotá, 2016. Enlace: <http://www.marcha.org.ar/revolucionario-sonriente-fotos-ineditas-camilo-torres/>
- 3 Estudió en la Escuela de Altos Estudios de Cinematografía de París y en The Photographers School Westport (Connecticut). Discípulo de Richard Avedon, Irvig Penn y Henri Cartier-Bresson aprendería de cada uno de ellos el uso de la luz natural (la *beauty light*), los mejores ángulos de los sujetos a retratar y la necesaria conexión entre la mirada y la intuición sobre un mismo punto. En la década de 1960 colaboró para las revistas Life, Time, The New York Times y The Christian Science Monitor. Su primera exposición la realiza en el año 1959. En el año 1973 es premiado con la medalla de oro por el IX Salón Nacional de Arte Fotográfico del Club Bacatá. Publicaciones: Junto a la crítica de arte Marta Traba edita *Seis artistas contemporáneos colombianos* (1963); *Cartagena morena* (1972); *Diario de una devastación* (1979); *Las fronteras azules de Colombia* (1982); *Casa de huéspedes ilustres de Colombia* (1985); *Cartagena de siempre* (1992) y *Retratos* (1993).
- 4 Abandonó su profesión de ingeniero en 1939 para dedicarse a la caricatura como una herramienta de lucha contra el nazismo. Desde entonces fue colaborador de periódicos en 1945 y 1946 en Budapest, y entre 1947 y 1948 en París. La diferencia con los caricaturistas colombianos era enorme en relación con las vivencias, cultura y formación. Cuando llegó a Colombia había publicado dos series de litografías de Apuntes de guerra que le daban el estatus de artista en cualquier parte del mundo. En lugar de competir con los caricaturistas del país en los temas nacionales se especializó en el campo de la política internacional. Fue el caricaturista que dejó más honda huella en el país. Tomado de: <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/exhibiciones/la-caricatura-en-colombia/texto18.html>

CAMILO TORRES EN LAS FORMAS ORGANIZATIVAS Y LAS LUCHAS JUVENILES Y CONTRACULTURALES

Sergio Esteban Segura Güiza

I

Las luchas emancipatorias de la juventud colombiana son tan variopintas que resulta complejo abordar cualquiera de sus expresiones con el objetivo de definirlas con uniformidad. Cada contexto contiene múltiples detalles que lo hace irrepetible: una construcción sociocultural del espacio determinada, condiciones objetivas y subjetivas, divergencias, contradicciones, temporalidades, memorias, entre otros elementos que nos obligan a no tratar las expresiones y experiencias organizativas juveniles de manera unívoca.

En Colombia existen distintas experiencias contraculturales pero son poco conocidas las que se ubican a la izquierda del dial, lo mismo podemos decir de la investigación académica en referencia a la conformación de las identidades políticas que allí se desenvuelven. En ese sentido, en las siguientes páginas se ubica la contracultura en términos conceptuales e ideológicos como una de las realidades presentes de la acción colectiva juvenil en el país. No obstante, llevo a cabo algunas distinciones con el fin de situar las diversas acepciones sobre la contracultura a un plano colombiano-urbano, encontrando así el legado del sacerdote revolucionario Camilo Torres Restrepo (desde ahora “Camilo”) en varias de sus manifestaciones.

Para analizar las representaciones colectivas aquí descritas me apoyo en la semiótica de la cultura, pues es “aquella disciplina auxiliar de la sociología de la cultura que estudia la cultura como esfera de la semiosis social, como conjunto estructurado y dinámico de prácticas semióticas sociales” (Navarro, 1986, p.69). La conjunción entre semiótica y los distintos géneros culturales que se someten a la comprobación empírica ofrecen instrumentos para el debate de las ideas, una mirada opuesta a seculares prejuicios políticos o académicos.

Cabe señalar que no es mi intención abordar las conductas o roles de las experiencias organizativas mencionadas en este documento, donde tendría que realizar un análisis sociológico, sino ahondar en las definiciones y expresiones político-organizativas que apuntan a otro modelo de mundo

posible, proyectos utópicos donde podemos encontrar la creación colectiva con la presencia de Camilo y por consiguiente la constitución de sujetos sociales que se referencian desde la perspectiva *camilista*.

II

La contracultura es contestataria solo cuando cuestiona el sistema capitalista. Esta implementa cualidades recursivas y se presenta con una actitud propositiva que genera la posibilidad de transgredir, desde las grietas del sistema, las relaciones sociales dominantes mediadas por el mercado y el Estado.

Aunque en este caso no me voy a detener en las discusiones epistemológicas sobre la contracultura (conceptualizaciones sobre la cultura juvenil, *underground* o cultura subterránea, subcultura, etcétera), es de precisar la definición más cercana a la posición que pretendo esbozar. En ese sentido, Guillermo Fadanelli (2000), define la contracultura como aquello que se caracteriza en ir en contra de cualquier institución y de los pensamientos considerados hegemónicos y dominantes de determinada época, aunque guarda algunos reparos, por lo cual prefiere acuñar mayor preponderancia a una definición de la cultura subterránea:

Siento gran desconfianza por la contracultura, creo que es superficial, manipulable y deja intactos los mecanismos a partir de lo que la cultura occidental avanza. En ese sentido prefiero la noción de cultura subterránea o *underground*. En parte porque representa no una estrategia ni un movimiento, sino una geografía compleja y en esta medida impenetrable, porque allí se encuentran las grietas, las oquedades, los pliegues, el cuerpo real de la cultura no su discurso ni sus síntomas. No la capa superficial, sino el movimiento producido en la oscuridad y ajeno a su promoción como modelo. (*Generación*, número 11, 1997)

Por su parte, Claire-Luise Bennett (2001), considera que la contracultura es un término para entender la desilusión de los jóvenes acerca del control de la cultura parental y de la falta de deseo de no querer formar parte del engranaje social. Ahora bien, no toda expresión que cuestione el sistema imperante puede ser catalogada como contracultural, pues algunas también comparten rasgos de la cultura dominante donde no existe la subversión (los *hipsters*, por ejemplo).

La contracultura como movimiento social y cultural surgido en la urbe de los años cincuenta con la generación *beat* en los Estados Unidos, punto de partida del movimiento *hippie* de los sesenta y en parte del *punk* de finales de los setenta, dejó un precedente histórico en referencia a la lucha por la libertad sexual y contra diferentes prejuicios como el racismo y la

homofobia. De la misma forma sucedió con un movimiento antibelicista que logró expandirse para reclamar el cese de hostilidades en Vietnam y el fin de la ocupación imperialista.

Durante el periodo de 1964-1974 la juventud urbana en el mundo empieza a hacerse nuevas preguntas. Este período de protestas y rebelión juvenil pone en cuestión todo lo establecido en el ámbito familiar y sexual tradicional. La superación de la familia monogámica patriarcal encuentra propuestas teóricas y prácticas de liberación sexual y se apoya en el arte y la cultura 'alternativa' para resignificar los espacios públicos.

Las revueltas de mayo de 68 en Francia abrieron camino a un nuevo *ethos* para negar los valores y la moral impuesta por la sociedad de consumo, extendiendo las manifestaciones suscitadas al arte y a vertientes científicas, políticas y sociales de la época. Pero al igual que en los rockeros años sesenta y setenta, el capitalismo hoy también reacciona a cualquier movimiento sociocultural que cuestione lo establecido, con la capacidad para convertir los espacios de ocio y diversión en lugares acríticos, susceptibles a la industrialización de las ideas antes emancipadoras, haciendo que la moda resquebraje la legitimidad de las acciones colectivas y poniendo la posmodernidad en función de la estrategia neoliberal.

A mediados de los años setenta y principalmente en la década de 1980, comenzó un proceso de atomización y marginación de dichas expresiones antisistémicas: "vino la dispersión, la desviación, la confusión en términos de los objetivos libertarios que estuvieron presentes en los jóvenes contraculturales de los sesenta (sobre todo en los de izquierda, los alternativos y los revolucionarios". (Adame, 2014, p.136) Sin embargo el movimiento contracultural no se extinguió del todo.

III

El pensador francés Henri Lefebvre creó un método socioantropológico marxista para estudiar lo cotidiano y lo urbano, funcional para analizar propuestas políticas, realizar balances del pasado e indagar sobre la *praxis* en las organizaciones juveniles. Lefebvre analiza el pensamiento del joven Carlos Marx y encuentra hilados los elementos de una temprana crítica a la sociedad: vida cotidiana, Estado, religión, así como una filosofía de la *praxis* para el proyecto de liberación humana. El razonamiento de Marx sobre la *alienación* y la *enajenación* (que el estalinismo y el marxismo dogmático escondieron por años), el autor mexicano Miguel Ángel Adame (2014) lo interpreta como una base materialista dialéctica para indagar sobre los procesos históricos de creación humana (*praxis*) y a su vez sobre las contradicciones del capital:

En la sociedad capitalista la comunidad está fragmentada, existe una escisión tanto entre el individuo y la colectividad como entre los mismos individuos que viven sus relaciones como invertidas, es decir, dadas a través de las cosas. De ahí la necesidad imperiosa de superar la estructura social que subordina una clase a la otra y un aspecto de la realidad humana a otro; de ahí que una conciencia plena de la praxis humana sea indispensable para descubrir la conexión y la unidad entre los distintos elementos de este contenido humano; al mismo tiempo, es imprescindible una nueva praxis superadora de las contradicciones, una “praxis coherente y planificada” que conduzca al cumplimiento de la revolución radical total. (pp. 18-19)

La aprehensión de la realidad humana, según Lefebvre, debe tener todos los rasgos de la vida en sociedad: sociales, políticos, psicológicos, espirituales, incluyendo los aspectos estructurales y cotidianos, para abordar la vida “tal como es. (...) Y este hombre empírico no tiene otro presupuesto que él mismo. Así, la vida cotidiana se caracteriza por el encuentro de los productos y las necesidades (y deseos)” (p. 20), que devienen de las relaciones sociales en los ámbitos privados (amor, sexualidad), públicos (trabajo, estudio), de la cultura, el ocio, del consumo y los valores adquiridos.

Para Lefebvre, el espacio urbano es el escenario donde se impone la plusvalía en las dinámicas productivas de la ciudad, el campo, y en general en las relaciones cotidianas. En el capitalismo neoliberal actual las contradicciones se ven reflejadas en crisis ecológicas, degradación humana, segregación social, ruralización de las periferias urbanas, dominación industrial y explotación de la fuerza de trabajo, ciudades deshumanizadas y destructoras de la naturaleza. No obstante, parafraseando a Marx y Engels en sus consideraciones sobre la ciudad, podemos concluir que lo urbano también es susceptible de apropiación para la edificación de otra “urbanidad posible” en contraposición al modelo de sociedad burguesa.

La ciencia de lo urbano o de la sociedad urbana sería, en este sentido, parte esencial de la estrategia revolucionaria. Ésta tiene que considerar -según Henri Lefebvre- dos modalidades que están mutuamente condicionadas en el proceso de la producción de la urbanidad: *i) la propiamente urbana y ii) la rural o campesina*; es decir, la transformación del habitante urbano y del habitante campesino debe apuntar a la urbanización industrializada humanizada. (p. 37)

Lo que hoy llamados derecho a la ciudad se traduce en una concepción de *vida digna*: trabajo, educación, servicios públicos satisfechos, vivienda, diversión, amor, sexualidad, salud, alimentación, reproducción, tiempo libre. Justamente estos elementos originados en los deseos del bienestar básico, tan comunes en la enunciación de las promesas liberales, no son de los que

gozan a cabalidad las ciudades neoliberales, a excepción de una minoría privilegiada.

Del mismo modo, Lefbvre en su obra “El pensamiento marxista y la ciudad” (1973b), afirma que la ciudad es el espacio de la revolución social y la destrucción del sistema capitalista al ser el territorio donde se juntan todas las contradicciones:

La ciudad capitalista produce la riqueza, la civilización, los lujos, el comercio mundial; pero también produce miseria, suciedad, vicios, crimen, indiferencia social, aislamiento, atomización, vacío existencial. En suma, es una fuerza que agobia al débil, una riqueza que produce pobreza, un orden que engendra caos. (Adame, 2014, pp. 27-28)

De lo anterior cabe subrayar uno de los espacios de disputa y de expresión política en la ciudad capitalista contemporánea: la calle. Las contradicciones de las grandes urbes tienen puntos ciegos de los que los urbanistas se apropián de acuerdo al contexto colectivo e individual. Según Lefbvre, una posibilidad radica en la crítica radical a las contradicciones de dicho sistema desde donde surgen nuevas experiencias organizativas, para este caso, expresiones contraculturales: “En nuestra sociedad, la calle representa la vida cotidiana, constituye su escenario casi completo, su *digest*, y esto siendo exterior a las existencias individuales y sociales; la calle es el microcosmos o micromundo de la modernidad”. (pp. 43-44)

La calle moderna es un espacio vivo dominado por la mercancía, un territorio físico, simbólico y virtual fetichizado para el consumo, la publicidad y la reproducción del capital. En esa dinámica, es el lugar por excelencia de ejecución de la represión estatal contra los oprimidos o disidentes del sistema, aparece como el espacio más caótico y amenazador: “como espacio de desprotección, desamparo, ruidos, esmog, suciedades, peligros y transitoriedad; por otro, como un lugar ordenado y reconfortante, como espacio de protección, de descanso, de paseos, de recreación, de memoria, de diversión, de convivencias socioculturales”. (p. 47)

La calle como espacio de apropiación pública no es únicamente un lugar de paso y de circulación. La calle es el lugar (*topos*) del encuentro, sin el cual no cabe otros posibles encuentros en lugares públicos asignados a tal fin (cafés, teatros y salas [edificaciones] diversas; estos lugares animan la calle y utilizan la animación de ésta. En la escena espontánea de la calle yo soy a la vez espectáculo y espectador, y a veces también, actor. Es en la calle donde tiene lugar el movimiento de catálisis sin el cual no se da vida humana sino separación y segregación, estipuladas e inmóviles; donde se suprime las calles también desaparece la vida, se reduce a la ciudad al

papel de dormitorio, a una aberrante funcionalización de la existencia, la criminalidad aumenta y se organiza. (p. 45)

Las calles colombianas del pasado, presente y futuro, reflejan el inconformismo desde la riqueza organizativa, a veces menos organizada y más espontánea, pero donde se encuentran todos los colores de los movimientos: camelistas, anarquistas y libertarios, ecologistas, feministas, marxistas, animalistas, estudiantiles, antifascistas, comunidades urbanas y rurales, diversidades sexuales, etcétera. La transformación revolucionaria de los radicales asume otro tipo de vida colectiva donde experimentan la construcción de seres humanos en búsqueda de la emancipación individual y social:

tanto en términos materiales como semióticos, las calles actúan y manifiestan lo público en su más alta expresión y despliegue; es decir, son lugares de la vida política y cultural, escenarios en los que los actores socioeconómicos manifiestan todas las posibilidades de sus actividades; son expresiones de las inteligencias, de las memorias y de los lenguajes colectivos; en ellas encontramos los códigos y mensajes históricos y actuales: ahí se reactualizan y al mismo tiempo se conectan con el pasado y con el futuro. Son, parodiando a Yuri Lotman, “inteligencias de la cultura”. (p. 49)

IV

El sacerdote hereje para la lucha juvenil representa una ruptura con la estética y a veces cómoda ‘resistencia’. Es un vehículo beligerante de expresión del inconformismo social y una invitación para pasar a la ofensiva en la rebeldía organizada. En el texto “La universidad y el cambio social en los países en desarrollo” (1965), Camilo esboza, además de la tarea de promover el inconformismo y la transformación revolucionaria desde los sectores privilegiados como los estudiantes, define lo que a mi juicio es una tarea pedagógica permanente: la generación de conciencia social. Esto lo desarrolla en el “Mensaje a los estudiantes”:

Además el estudiante universitario -el de las universidades donde no hay delito de opinión y el de los colegios donde hay libertad de expresión- tiene simultáneamente dos privilegios: el de poder ascender en la escala social mediante el ascenso en los grados académicos, y el de poder ser inconformes y manifestar su rebeldía sin que esto impida este ascenso. Estas ventajas han hecho que los estudiantes sean un elemento decisivo en la revolución latinoamericana. En la fase agitacional de la revolución, la labor estudiantil ha sido de gran eficacia. En la fase organizativa su labor ha sido secundaria en Colombia. En la lucha directa, no obstante las

honrosas excepciones que se han presentado en nuestra historia revolucionaria, el papel tampoco ha sido determinante.

Nosotros sabemos que la labor agitacional es importante pero que su efecto real se pierde si no va seguido de la organización y de la lucha por la toma del poder. Una de las causas principales para que la contribución del estudiante a la revolución sea transitoria y superficial es la falta de compromiso del estudiante en la lucha económica, familiar y personal. (López Guzmán y Herrera Farfán, 2016: 312)

Camilo es el colombiano más reconocido del siglo XX justamente por el talante de su trayecto y a la vez por el nivel de transgresión de sus decisiones. Es referente de muchas luchas aunque no haya estado inmerso en todas como tal. En el “Mensaje a los estudiantes”, publicado en octubre de 1965, dejó claro que una consigna solo puede ser material cuando se lucha con sacrificio por alcanzarla. Siendo muy joven desobedeció los preceptos de su familia burguesa para hacerse sacerdote; del mismo modo, en la universidad, invitó a la comunidad estudiantil a reconocerse como un sector privilegiado, pues el país oscilaba en un 60% de analfabetismo. Hizo referencia a la necesidad de la lucha y la organización, aspectos que leídos en Camilo no pueden entenderse como mera retórica, sino como elementos de impacto para muchos jóvenes, aunque muchas veces están ausentes en la organización juvenil contracultural que no quebranta la mera agitación.

La confluencia de todas estas expresiones y experiencias tendrían el potencial de generar una revolución social, comunitaria, socialista. La figura de Camilo está dentro de esta articulación, pues, cuando se discute sobre los máximos referentes de la organización revolucionaria colombiana, aparece su propuesta política como un paradigma congruente para poner en función de las mayorías oprimidas. Su estandarte ha pasado por varias generaciones de camilistas (jóvenes, estudiantes, mujeres, artistas, profesionales, religiosos, revolucionarios en armas, entre otros) dispuestos a dejarlo todo por cumplir el sueño interrumpido que consignó en la “Proclama al pueblo colombiano” (1966):

El pueblo está desesperado y resuelto a jugarse la vida para que la próxima generación de colombianos no sea de esclavos. Para que los hijos de los que ahora quieren dar su vida tengan educación, techo, comida, vestido y, sobre todo dignidad. (López Guzmán y Herrera Farfán, 2016: 317)

Ahora bien, manifestarse en la ciudad capitalista colombiana lleva consigo una historicidad simbólica, territorial, en constante discusión entre los sujetos que comparten la producción sínica de alguna rebeldía, que discuten su legitimidad, su poder y su vigencia. Aparece Camilo como un producto de esos testimonios, un sujeto amplio capaz de articular

diversidades, realidades urbanas y rurales y manifestaciones socioculturales que mantienen viva su memoria.

V

El camilismo como fenómeno no es de análisis simple, adquiere complejidad cuando vemos sus múltiples facetas. Además de reconocer la producción semiótica en Camilo como hecho cultural¹, es de precisar la temporalidad en la que se inscriben las generaciones de camilistas y así conocer los signos construidos a través de lenguajes no siempre comunes. Tenemos la obra cultural (Camilo) y la situación histórica del sistema semiótico (camilismo), que de acuerdo a lo anteriormente planteado posee motivaciones y comportamientos susceptibles a la interpretación.

Cuando Camilo le hablaba a los universitarios, acuñaba que los símbolos contenían la peligrosidad de quedarse estáticos o aburguesados, en meros símbolos no consolidados que son destruidos cuando el profesional se enfrenta a las contradicciones estructurales, las cuales no contemplan disidencias ideológicas. Por otra parte, investigadores han afirmado que no existe algo llamado camilismo o que Camilo estaría en contra de tal aseveración. Sin embargo, cuando hablo de un sistema semiótico no hago referencia a Camilo como un símbolo de los sueños de una revolución en Colombia sino en el conjunto de hábitos, acciones políticas y construcciones culturales que devienen en Camilo como un precursor de ideas emancipatorias tan amplias como posibles.

Las ciudades colombianas presentan distintos actores y espacios juveniles comunes donde podemos vincular la figura de Camilo: en el movimiento estudiantil de los años sesenta hasta hoy (desde eucaristías, hasta ollas comunitarias y manifestaciones clandestinas violentas), en la contracultura juvenil de los últimos 20 años (eventos de conmemoración camilista o líricas de la canción social, *punk* y *hip hop*), en murales con fragmentos y atuendos polifacéticos de Camilo, en espacios de encuentro como recitales, obras de teatro y conversatorios, en la contrainformación (virtual y callejera) realizada por diversos colectivos populares y de izquierda, y en general en los ámbitos donde se configuran identidades políticas y se resignifican construcciones socioespaciales con componentes históricos reivindicativos.

Ahora bien, según este planteamiento cabe preguntarse, ¿podrían dichas expresiones leerse como capitalistas, consumistas o susceptibles a ser cooptadas por el modelo neoliberal? Aunque dentro de las perspectivas camilistas (religiosa, académica, estudiantil o guerrillera) existen diferencias de orden generacional, de ubicación territorial o divergencias sobre el método, difícilmente el camilismo puede estar dentro de cánones hegemónicos:

el camilismo es, en esencia, radical en cuanto a su función anticapitalista y de construcción de poder popular, una base ideológica que, primero, no ha sido de interés de las dinámicas privatizadoras o mercantiles (como la mercantilización de la figura del Che Guevara) y, segundo, la imagen profética de un cura revolucionario es peligrosa para un país en mayoría católico que no ha vuelto a encontrar liderazgos sociales que lleven la voz del pueblo al máximo de protagonismo. Camilo no podría convertirse en una moda, pues allí estarían varias generaciones enriqueciendo el significado político histórico de Camilo y defendiendo la capacidad transformadora de su legado.

VI

En la obra de Mijaíl Bajtín (entre otros semióticos soviéticos y polacos) encontramos que las ideas nuevas “(...) a menudo surgen en el encuentro y desarrollo de ideas desde mucho antes expuestas de manera dispersa y nada sistemática, sólo que, después de ese encuentro, estas últimas pasan a formar parte de un sistema coherente y desarrollado” (Navarro, 1986, p. 85).

Camilo no es un cliché romántico, mucho menos un mero “sentimiento”, por el contrario, la fortaleza que hace vigente su *pensamiento* radica en la profundidad política de su legado de *amor eficaz* entendido como totalidad. Camilo murió luchando, la entrega valiente a la causa de la liberación nacional lo convirtió en un joven eterno que actuó en congruencia con lo que pensaba y decía, en un ejemplo que sigue activando militantes necesarios para transformar una sociedad sumida cada vez más en los preceptos del capital.

La contracultura puede ser leída en clave de *amor eficaz*, no como una posición hippie sesentera (peace & love), sino como lo define Claudia Korol (2010), en “(...) el rechazo al mundo impuesto por el capitalismo, basado en el odio, la destrucción, el odio imperialista, la guerra, exigió de la generación de los 60 respuestas urgentes para su amor” (p. 13):

No se trata de buscar respuestas en Camilo, sino de compartir sus preguntas. Preguntas que no se realizaron desde el lugar de la contemplación, sino de manera activa. Preguntando con los cuerpos. Preguntando con sus vidas. Preguntando con sus ejemplos. Preguntando, como una manera de abrir caminos.

Los muchachos y las muchachas de los 60 y 70, no vivían de las incertezas, sino de las duras apuestas. Pero aún en ese contexto, marcado por muchos mitos heredados de la posguerra, se permitieron dudar, y hacer de sus duras nuevas oportunidades para la palabra y para la acción. Se atrevieron a discutir los mandatos. Incluso los que parecían esenciales para una u otra

identidad. Se podía ser marxista, sin repetir los manuales de Afanasiev. O mejor, se podía ser marxista, porque no se repetían aquellos manuales soviéticos de marxismo adulterado, transgénico. Incluso, sin conocerlos. Se podía ser cristiano, y no poner la otra mejilla. (pp. 13-14)

Concluyo entonces que Camilo y la contracultura hacen parte de los fenómenos socioculturales muchas veces banalizados, incluso desde el “rigor científico”. La contracultura desde la perspectiva juvenil y popular se presenta como un derrotero contra la superficialidad mercantil orientada por canales capitalistas. El camilismo, un vehículo identitario que leído en momentos y circunstancias determinadas puede ser un disparador de surgimientos organizativos que, con sus respectivas limitaciones, son alternativa para sumar fuerzas contrahegemónicas, un espacio donde tiene que estar en juego todo el potencial transformador de la juventud y trastocadas las dinámicas anquilosadas de la izquierda más tradicional.

REFERENCIAS

- Adame Cerón, M.A. (2014). *Crítica de la vida cotidiana y la contracultura juvenil: de las calles a las comunas posfamilia. (Ensayos socioantropológicos marxistas)*. México DF, México: Editorial Itaca.
- Bennet, A. (2001). *Cultures of popular música*. Reino Unido: Open University Press.
- Fadanelli, G. (2000). “Cultura subterránea”. En: Martínez Rentería, C. *Cultura-contracultura: diez años de contracultura en México*. México DF, México: Plaza & Janés.
- Korol, C.; Peña, K. & Herrera Farfán N.A. (Comps.) (2010). *Camilo Torres. El amor eficaz*. Buenos Aires, Argentina: América Libre ediciones.
- Lefebvre, H. (1948). *El existencialismo. Crítica y polémica*. Buenos Aires, Argentina: Lautraro.
- López Guzmán, L. & Herrera Farfán, N. A. (Comps.) (2016). *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo – Nuestra América.
- Martín-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.
- Navarro, D. (1986). *Cultura y marxismo. Problemas y polémicas*. La Habana, Cuba: Editorial Letras cubanas.
- Tapia Mealla, L. (2008). *Política salvaje*. La Paz, Bolivia: CLACSO.

NOTAS

- 1 La religión, por ejemplo, está compuesta por un ritual, por la arquitectura o la estética.

CAMILO TORRES RESTREPO Y LOS APRENDIZAJES PARA UN INTERNACIONALISMO POPULAR EN LATINOAMÉRICA

Luz Ángela Rojas Barragán

La tierra entera debía convertirse en un abrazo
(José Martí, 2013)

Las tradiciones internacionalistas de los pueblos tienen antecedentes que inician con la misma rebelión contra el sistema esclavista en Roma, con Espartaco a quien se unieron esclavos de diferentes regiones geográficas (Laso); para el caso de América Latina tenemos referencias que comienzan desde 1780 aproximadamente con los movimientos de Túpac Amaru en el Alto Perú, o las diferentes campañas libertadoras que inician hacia 1821, más tienen su influencia en la misma independencia de Haití, muy particular al ser pionera en los procesos e impulsar las gestas independentistas que continuaron, con la provisión de municiones y barcos a la campaña de Bolívar; si bien este tipo de internacionalismo habla de una confrontación contra el régimen de la Colonia y estaba condicionado por las mismas características de la época, determinaría la unidad de la lucha de los pueblos, con ejemplo como la Liga Antiimperialista de las Américas (LADLA), organización creada entre 1924 y 1925 en la Ciudad de México.

Así mismo dentro de esta herencia debemos incorporar el origen del internacionalismo obrero, que se sintetiza en la frase del Manifiesto Comunista escrito por Engels & Marx en 1848: “proletarios de todos los países: ¡Únios!”. Fue así como en 1864 se fundó la Primera Internacional resultado de la comprensión de la importancia de un proyecto obrero articulado de carácter mundial y atravesado por discusiones principalmente sobre sus objetivos y tensiones entre las luchas nacionales e internacionales (Kriegel, 1968). Previéndolo la segunda internacional en 1989, la cual articuló a otra diversidad de actores políticos de la época y la tercera en 1919 donde fue evidente una conducción desde Moscú.

Así pues, el internacionalismo entraña una larga tradición basada, primero, en la solidaridad para la búsqueda de la independencia y, después, en una identidad de clase. Para la década de 1960 estos proyectos estaban

en debate y actualización con la experiencia de Ernesto Guevara, las organizaciones OLAS (Organización Latinoamericana de solidaridad) y la Tricontinental –a través de la OSPAAAL (Organización de Solidaridad con los Pueblos de Asia, África y América Latina)– que pretendían coordinar y articular las luchas descoloniales y de emancipación del Tercer Mundo, y la solidaridad europea con esas mismas luchas.

En este contexto emerge en Colombia la figura del sacerdote, sociólogo y político revolucionario Camilo Torres Restrepo (1929-1966) quien se consolidó como referencia política de un amplio espectro del campo de los oprimidos y oprimidas en América Latina.

Partimos de la consideración que Camilo Torres Restrepo ha sido poco explorado y aún tiene mucho por decirnos. Entonces, se hace necesaria una labor de estudiar, actualizar y debatir su praxis, y la de nuestros “clásicos” latinoamericanos, pensadores y pensadoras, que se han caracterizado por reflexionar desde un paradigma propio que se enfrenta al eurocentrismo y que se alimentan de otros referentes de la sabiduría de nuestros pueblos, comprendiendo la academia dentro de un contexto propio, planteando quiebres para la creación de alternativas de transformación y compromiso con las comunidades y generando reflexiones raizales.

Aunque algunos pensadores han sido reconocidos por sus aportes y el desarrollo de escuelas de pensamiento (p.e. José Martí, Paulo Freire o José Carlos Mariátegui), el caso de Camilo Torres resulta muy contradictorio, ya que su vida y obra ha sido reducida a su ingreso y muerte en la guerrilla: el “cura-guerrillero”. Detrás de ese manto simplificador, sus aportes han sido subvalorados o ignorados, cada uno a su forma con objetivos e intereses claramente diferenciados, así en la izquierda como en la derecha (en términos político-ideológicos), o en la Iglesia como en la Academia (en términos institucionales).

Quienes nos hemos interesado por su pensamiento o lo concebimos como fuente de inspiración espiritual, política, social o académica, intentamos rescatar sus aportes y comprender sus categorías como una manera de disputar la memoria, lo que implica volver sobre sus reflexiones como parte del proceso de ruptura epistemológica. Consideramos que el pensamiento de Camilo Torres expresa un momento de transición en la configuración de otras propuestas, siendo su praxis una precursora de desarrollos como la Investigación-Acción Participativa (IAP) o la Teología de la Liberación; así, puede entenderse como una pieza faltante del rompecabezas de la reconstrucción de la historia del pensamiento latinoamericano.

A 52 años de su muerte, en el siguiente texto se reflexiona y retoma aspectos de su praxis en relación con el internacionalismo popular latinoamericano. Buscando rescatar la integralidad de su pensamiento en el

sentido de articulación de su vida academia, pastoral y política, y a la vez, elucidar los aportes a las acciones colectivas internacionalistas en nuestro continente.

|

El mundo es una esfera de cristal,
el hombre anda perdido si no vuela,
no puede comprender la transparencia.

(Pablo Neruda 1966¹)

Camilo Torres Restrepo nació el 3 de febrero de 1929 en Bogotá (Colombia). La relación y diálogo con el mundo exterior comenzó muy temprano, cuando su padre fue nombrado parte del cuerpo diplomático colombiano ante la Liga de las Naciones (1931-1934); entonces, vivió entre Ginebra, Bruselas y Barcelona. Aunque pasó su infancia y juventud en Bogotá (1935-1947), nunca se desligó de una mirada internacional: su padre acudía frecuentemente a Congresos internacionales especializados en Medicina y sus hermanos y hermana estudiaron en el Colegio Alemán de la ciudad. Él mismo cursó sus primeros estudios (1937-1941) en esa institución.

Entre 1946 y 1947, Camilo entró en contacto con grupos católicos de renovación, aunque políticamente conservadores. En ese ambiente conoció a un grupo de sacerdotes dominicos franceses, que proponían una visión del cristianismo comprometida con las realidades sociales, como una manera de vivir eficazmente el Evangelio. Este mensaje lo motivó a la vida religiosa, primero en un intento fallido de hacerse dominico, y luego de ingresar al Seminario Mayor de Bogotá y prepararse para sacerdote católico entre 1947 y 1954, en un ambiente hermético y de aislamiento.

En el Seminario Mayor fundó, junto a su amigo y biógrafo Gustavo Pérez Ramírez, el Círculo de Estudios Sociales, un grupo de seminaristas que reflexionaban sobre los problemas sociales desde su vocación cristiana. Este grupo tuvo un empujón, y Camilo una “revelación”, en marzo de 1954, cuando el teólogo y sociólogo belga François Houtart visitara el Seminario. Allí surgió su motivación y decisión de estudiar sociología en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), como continuidad de su búsqueda constante de espacios para reflexionar sobre la idea de compromiso social y entrega a los pobres. (Pérez, 2009)

Camilo comienza una nueva etapa de su vida en septiembre de 1954 cuando llega a Lovaina. Atrás quedaba Colombia, gobernada por el General Gustavo Rojas Pinilla, donde se continuaban distintos procesos

de modernización del país, unidos a las consecuencias del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán (1948), hecho que rerudeció La Violencia, y donde la Iglesia, heredera de la tradición colonial: privilegiada y conservadora. (Bronx, 1978) El transcurso de la situación sociopolítica de Colombia, pudo seguirlo minuciosamente gracias a la correspondencia que su padre le enviaba, donde anexaba recortes de prensa y análisis de la realidad.

Su llegada a Lovaina fue el inicio de su encuentro con la realidad mundial. La universidad propiciaba el encuentro e intercambio con jóvenes latinoamericanos y de otros continentes, con distintas trayectorias, creencias y perspectivas. Además, Europa vivía un contexto de polarizaciones entre la lucha antiimperialista y el anticomunismo y en medio del auge de las luchas armadas de liberación de los países del Tercer Mundo (fundamentalmente en África e Indochina). Y en la Iglesia europea (principalmente francófona) emergían formas distintas de vivir el compromiso cristiano: el movimiento de sacerdotes obreros, el sindicalismo cristiano, la Juventud Obrera Católica (JOC), la Democracia Cristiana y movimientos cristianos de solidaridad con la lucha del pueblo argelino.

Estos elementos generaron transformaciones en su perspectiva, pues, al mismo tiempo, que reconocía otras formas de hacer ciencia y cristianismo, evidenciaba la mundialización de la exclusión y la desigualdad –como en el caso de las condiciones de los mineros en la región carbonífera de Lieja (Pérez, 2009)–. Mientras tanto, la formación universitaria recibida puede recrearse en este apartado de Gustavo Pérez Ramírez:

En aquel tiempo no se hablaba propiamente de Sociología. Si bien había clases de Historia de las doctrinas sociales, de Doctrina social de la Iglesia y de Filosofía social, predominaba la formación en las teorías económicas (estructuras, monetarismo, coyuntura, mecanismos) y en Sociología del trabajo, industrial, urbana, rural, así como en las técnicas del análisis científico sobre todo, estadísticas y ejercicios prácticos.

Lo fundamental era que la enseñanza no estaba disociada de la práctica, pues todo estudiante debía escoger desde el primer año un sitio en el cual insertarse para cotejar la teoría con la realidad. De las bibliotecas había que salir a las cooperativas agrícolas del Boerenbond, a los sindicatos, a reuniones de la Juventud Obrera Católica (JOC), a las minas de carbón, a las aldeas. (2014: 110)

En junio de 1956, redacta, junto a Gustavo Pérez Ramírez, el primer boletín del Equipo Colombiano de Investigación Socio-Económica (ECISE). Dicho equipo había sido fundado a finales de 1954 como una forma de concienciar a los colombianos y colombianas frente a la realidad de su país, a partir del diálogo y la significación de su papel en el extranjero, y desde allí invitar a la creación de procesos organizativos o de acción. Era un equipo

de trabajo centrado en la *unión* en torno a intereses comunes que partía de la base del estudio y comprensión del contexto y de las condiciones sociales de Colombia. En mucho, esta iniciativa se relaciona con la propuesta de educación popular. (Freire, 1981)

A finales del mismo mes viaja a Colombia para recolectar información para su investigación de grado como sociólogo. Allí concedió una entrevista que acompañó con unas reflexiones tituladas “soluciones latinoamericanas”, donde fundamenta el quehacer de la juventud colombiana en el exterior, evidenciando la situación en la que se encontraban expresada en dos círculos viciosos: el económico (falta de garantías materiales para la formación y permanencia de técnicos y pensadores de nuestros países) y el cultural-político (necesidad de formar dirigentes con capacidades analíticas y éticas). Además, aprovecha su estadía en Bogotá para fundar la “sección” colombiana de ECISE y a su regreso a Europa hace lo mismo en París, Londres y Berlín.

En julio de 1958, presenta su monografía “Aproximación estadística de la realidad socioeconómica de la ciudad de Bogotá” y a comienzos de octubre participa en Lovaina como Secretario del Primer Congreso de Estudiantes Colombianos en Europa, con 24 delegados de Alemania, Francia, Bélgica, España, Holanda e Inglaterra. Allí, el ECISE cambia de nombre a ECEP: Equipo Colombiano Pro Estudio y Progreso. Una semana después viaja a Estados Unidos donde estudiará sociología urbana y sociología del trabajo en la Universidad de Minnesota (Minneapolis). Aprovecha su estadía para fundar las “secciones” de ECEP en Minneapolis, Chicago y Nueva York.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, la relación de Camilo (1929-1954) con la dimensión internacional, que fue formando su mirada cosmopolita, fue producto de su condición social de clase privilegiada. Esta aproximación estuvo atravesada por la polifonía de francés, alemán, inglés y castellano.

Camilo regresa a Bogotá a comienzos de 1959 e inmediatamente es nombrado capellán auxiliar de la Universidad Nacional de Colombia. Desde entonces, y hasta 1964, participa, asume, dinamiza y desarrolla una importante cantidad de procesos en el país: junto a Orlando Fals Borda funda la primera escuela de sociología de Colombia (luego convertida en Facultad) en la Universidad Nacional (donde se vincula como profesor); participa del Comité de Promoción de Acción Comunal del Ministerio de Educación y participa en la redacción del Decreto que da origen a las Juntas de Acción Comunal; integra el Comité Técnico y oficia como delegado (suplente) de la Iglesia en la Junta Directiva del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA); crea el Instituto de Administración Social de la Escuela Superior de Administración Pública (IAS-ESAP) y es nombrado como primer profesor-decano; oficia como consultor para la UNICEF en el país.

Como profesor universitario organiza en Bogotá el I Seminario Nacional Interuniversitario de desarrollo de la comunidad; redacta el acuerdo de creación del Consejo Inter-Facultades de Desarrollo de la Comunidad de la Universidad Nacional de Colombia y lo integra como miembro; dicta conferencias en el curso de Promotores departamentales de Acción Comunal del Centro Interamericano de Vivienda y Planeación (CINVA); participa en la fundación de la Asociación Colombiana de Sociología; expone sus trabajos y reflexiones en el VI Congreso Latinoamericano de Sociología (Caracas), la I Conferencia sobre Escuelas y Departamentos de Sociología organizado por FLACSO (Buenos Aires), el Seminario Nacional de los Equipos Universitarios de Colombia, Asuntos Económicos y Sociales (Medellín), I Congreso Nacional de Sociología (Bogotá), I Conferencia Latinoamericana sobre la Administración Pública en los países en desarrollo (Bogotá) y I Curso Nacional de Profesionales en Reforma Agraria (Lima).

Al mismo tiempo genera procesos de base en diálogo con estudiantes y comunidades. Así funda el Movimiento Universitario de Promoción Comunal (MUNIPROC) con el que trabaja directamente en zonas periféricas como Tunjuelito, ganando el Premio Nacional “Alejandro Ángel Escobar”; impulsa y participa como voluntario de la campaña nacional de alfabetización de adultos en diez barrios de Bogotá y municipios aledaños; acompaña y anima la Federación Universitaria Nacional; se solidariza con las luchas y necesidades del campesinado en Tinajones (Córdoba), Caquetá y Putumayo, entre otros tantos espacios de articulación y encuentro con sectores subalternos.

Todos estos cargos y experiencias lo proyectaban como un excelente funcionario para el momento, quien con su formación sacerdotal y herencia social ayudarían a fortalecer el proyecto de país que vislumbraban las élites de la época. Algunos estudiosos le atribuyen aspectos que pasan por su constitución sacerdotal y la propuesta del amor eficaz, o la formación sociológica con el encuentro de la realidad colombiana; sin embargo, queremos agregar a estos factores, como otro ingrediente que determina ese afortunado giro de Camilo Torres y su compromiso con la sociedad, sus diálogos con el exterior, al fundar y presidir el Comité de Amistades colombio-belgas que proveía becas de estudio para colombianos y colombianas en el exterior, principalmente en Lovaina, y la continuidad de los equipos –cada vez más reducidos– del ECEP.

II

El mundo se divide sobre todo, en indignos e indignados, y ya sabrá cada quien de qué lado quiere o puede estar.

(Eduardo Galeano, 2018)

Como hemos indicado, entre 1956 y 1964, Camilo despliega un conjunto de reflexiones y análisis sobre diversos temas: proletarización, cambios socioculturales producidos por la violencia, relación campo-ciudad, reforma urbana y reforma agraria, rol del investigador y la investigadora en el terreno y papel de la población en la construcción del conocimiento, desarrollo y subdesarrollo, descolonización y autenticidad de la sociología latinoamericana, acción comunal y administración pública.

En el centro de sus reflexiones, como eje transversal, está siempre la necesidad del estudio y comprensión de la realidad y en el rescate del pensamiento propio de los países, que conllevaba a construir los “caminos colombianos”. De esta manera, Camilo en textos como “universidad y cambio social”, consideraba que se construiría un anticonformismo científico que sería útil para el cambio social. Este anticonformismo se oponía al anticonformismo utópico o sentimental (reducido al deseo de una mejor sociedad) y al anticonformismo de frustración (producto de las difíciles condiciones socioeconómicas que algunos estudiantes enfrentaban). (Torres, 1964)

Estas reflexiones resultan vigentes para el ámbito universitario donde se cuestionan la función social y la responsabilidad de la universidad con su entorno, buscando la pertinencia social de la universidad más allá del ámbito restrictivo que ocupa en la economía de mercado. En la actualidad, Boaventura de Sousa Santos plantea que la universidad, para salir de su crisis y superar su indiferencia o irrelevancia respecto del contexto, debe comenzar a construir otra propuesta, denominada “conocimiento pluriuniversitario” comprendido como:

Un conocimiento contextual en la medida en que el principio organizador de su producción es la aplicación que se le puede dar. Como esa aplicación ocurre extramuros, la iniciativa de la formulación de los problemas que se pretender resolver y la determinación de los criterios de relevancia de estos son el resultado de un acuerdo entre investigadores y usuarios. (Sousa, 2007: 44)

Esta pluriuniversidad, confluye con la perspectiva de Camilo tanto en la misma concepción integral del conocimiento, como en la aplicación del mismo y su vínculo fuera de la universidad.

Desde su misma formación en Lovaina, Camilo se acercó a una investigación sobre Colombia y se interrogó sobre América Latina. Aunque su enfoque inicial era eurocéntrico y positivista, a su regreso al país y en contacto con la realidad cuestionó esta perspectiva:

La concepción positiva y empírica de la sociología, no comenzó a generalizarse en Latinoamérica sino después de la última guerra mundial, con varios años de retraso respecto a Europa y, sobre todo, respecto de la sociología anglosajona. Se adoptó igualmente como una concepción importada y no fue una culminación de un proceso científico realizado por la “inteligencia” de nuestros países. (Torres, 1970: 159)

Igualmente esta visión frente a la sociología se replica en el papel de la universidad, también para el país y el continente cuando afirma:

Se habla ya, como un lugar común, de que la universidad esta de espaldas al país. Creemos que esta de espaldas al país en primer lugar académicamente; es lógico que un país en desarrollo muchísimos elementos sean foráneos; tenemos textos de estudio generalmente escritos fuera del país, muchos profesores graduados en el exterior, con lo que se corre gran riesgo de estar formando profesionales que no sean para Colombia. (Torres, 1964: 350)

Sin embargo, aunque daba un peso significativo a la formación científica, como hombre de su época, en sus últimos escritos evidencia el reconocimiento del saber de las comunidades como un conocimiento válido a la hora de comprender y crear procesos de transformación.

Así pues, su perspectiva se corresponde con el enfoque desarrollado por pensadores como el cubano José Martí quien, en sus diferentes obras, reflexiona sobre la realidad que vivía y llama a la autoafirmación, al despertar latinoamericano a su unión y resistencia, y a su vez advierte sobre el aldeísmo y el papel que cumplen nuevas potencias económicas. (Martí, 1960)

Y del mismo modo sus reflexiones son la base de lo que tiempo después desarrollarían pensadores como Orlando Fals Borda y su concepción de ciencia propia o ciencia popular entendida como aquella acumulación sistemática de conocimientos, técnicas y artes derivadas de la comprensión, usos y defensas del contexto tropical, sus gentes, valores, ambientes y culturas, que permiten equilibrar las disfunciones y descomposiciones producidas por el capitalismo, y hacer avanzar a las comunidades de base hacia organizaciones humanistas, libertarias y ecológicas del nuevo socialismo. (Fals, 2013: 408)

III

Dispersos los hombros, dispersos corazones.
Las luchas dispersas, busquemos las razones

(*Ali Primera, 1974*)

Camilo es presionado por la curia bogotana a abandonar el sacerdocio en virtud de sus ideas sobre el cambio social y el protagonismo de las mayorías excluidas en ese proceso. En junio de 1965 solicita volver al estado laico.

A partir de ese momento, desarrolla una intensa actividad de proselitismo y organización política desde abajo llamada Frente Unido del Pueblo, organizada alrededor de una plataforma de soluciones técnicas necesarias para el cambio social. Este compromiso lo lleva a rechazar becas internacionales y padecer el incremento del asedio y la represión policial, y la presión político-militar del gobierno, producto de su capacidad de movilización y convocatoria de las mayorías empobrecidas. Finalmente, ingresa a las filas armadas del Ejército de Liberación Nacional (ELN) el 18 de octubre. El 7 de enero de 1966 lanza una “Proclama” desde las montañas donde explica los motivos de su incorporación y el 15 de febrero, día de su primer combate, muere en una emboscada fallida.

¿Cuáles son sus aportes en el campo político desde el Frente Unido del Pueblo? Queremos indicar aquí cuatro elementos: la concepción del actor político, la base ética, su noción de poder y su proposición de aparato político; todo esto atravesado por la idea estratégica de unidad.

En primer lugar, la concepción del actor político en Camilo se va configurando a lo largo de su proceso; sin embargo, es en el Frente Unido donde vislumbra las características de este sujeto definido como “clase popular”.

La “clase popular” nos remite a la categoría marxista de “clase”; sin embargo, Camilo la comprende en una dimensión mucho más amplia que el obrerismo al ubicarla en la dialéctica frente a la oligarquía y el modelo económico y social que representa. En diferentes textos comenta que la oligarquía ha conformado un grupo de presión (minoritario) que no permite el acceso al poder de las mayorías y la construcción de transformaciones radicales, y esto ocurre, en parte, porque las mayorías aún no se han constituido en “clase”, es decir, en grupo de presión (mayoritario).

Situado desde Latinoamérica, Camilo comprende la “clase popular” en dos sentidos: en un sentido práctico y en un sentido pedagógico y político. El sentido práctico lo evidencia en su declaración a Armín Hindrichs y Fernando Foncillas:

Con la palabra clase popular yo quiero dar a entender los pobres de Colombia. Naturalmente que desde el punto de vista estrictamente sociológico yo comprendo que es una expresión bastante vaga, pero es la expresión que el pueblo entiende...Pero para designar a los pobres y para no referirnos únicamente a los obreros, sino también a los campesinos, he utilizado esa expresión de clase popular. (Torres, 1970: 426)

El sentido pedagógico y político apunta al ejercicio del empoderamiento, proponiendo a los sectores empobrecidos un proceso organizativo que genera una toma de conciencia como sujetos de poder y confianza en la lucha. En cada uno de sus mensajes invita a los diferentes sectores (p.e. mujeres, cristianos, estudiantes, campesinos o desempleados) a reconocer su papel histórico, evidenciando las características de la opresión a las que han sido sometidos y las potencialidades de su lucha. Basta con acercarse alguno de los mensajes para evidenciar lo anterior, como en el caso del mensaje a los desempleados publicado en el periódico Frente Unido en 1965.

Cuando un hombre o una mujer no tienen nada que perder –ni siquiera un empleo con salario de hambre–, cuando al participar en la lucha lo tiene todo por ganar y sólo sus cadenas por perder y cuando ésta es la situación de todo un pueblo, significa que la hora de nuestra liberación está cada minuto más cercana. (Torres, 1970: 576)

Esta concepción de “clase popular” de Camilo Torres se enmarca en el proceso de ruptura entre los antiguos y nuevos movimientos sociales a partir de las acciones de las décadas de 1960 y 1970. Según el teórico Erik Neveu (2000), se rompen las formas organizativas centralizadas, se diversifica los repertorios de acción, los valores y reivindicaciones y, por último, las relaciones con lo político que no reconocen la opción partidaria como la única forma de construir poder.

Este debate en el continente evidencia la multiplicidad y diversidad de nuestras prácticas y experiencias, que sobrepasan la categoría tradicional de “clase obrera”, sin que ello signifique la destrucción de la organización sindical o la autonomía de las expresiones de trabajadores y trabajadoras. Se trata de una crisis en la relación antiguo/nuevo, que ya se evidenciaba en la extensión de la tercera internacionalista que no logró instaurarse totalmente en Latinoamérica, con cuestionamientos sobre la etapa del modelo económico o el mismo papel que cumplirían los grupos indígenas por ejemplo con la propuesta de Mariátegui en el Perú. (Peréz, 2006)

En la actualidad, la noción de “lo popular” está atravesada por una multitud de debates académicos entre las ciencias sociales y pareciera responder a las arenas del culturalismo. Sin embargo, Camilo se enfocó en lo político y responde a una dimensión extensa que evidenció al ver pobreza

y exclusión tanto en Europa como en América Latina y reconoció la necesidad de articulación.

En segundo lugar, conviene reflexionar sobre la base ética del sujeto político. Para Camilo es central la ética en la construcción popular. Su noción fundamental es el “amor eficaz”, una categoría originada en su formación religiosa, concebida como caridad efectiva. En su declaración a la opinión pública de 1965, cuando anuncia que dejaría el sacerdocio, él mismo comenta:

Yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Como sociólogo he querido que este amor se vuelva eficaz, mediante la técnica y la ciencia; al analizar la sociedad colombiana, me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y realizar el bienestar de las mayorías de nuestro pueblo. (1970: 376)

Así pues, el “amor eficaz” se constituye en la concreción material, en el aquí y ahora, del amor al prójimo, alcanzando su condición material de categoría ético-racional. Por ello, diversos autores afirman que el “amor eficaz” marca su tránsito del sacerdocio a la política.

La categoría del “amor eficaz” es una invitación a los sujetos políticos en sus distintas dimensiones a ser radicalmente revolucionarios y romper asistencialismo, postura conformista con las estructuras injustas. (Pérez, 2009) Es una llamada a un ajuste del individuo para así encontrarse con los demás y con el mundo. Como señala Carlos Medina Gallego:

El amor eficaz constituye un dispositivo de compromiso con nosotros mismos, con nuestro bienestar y desarrollo, con la necesidad diaria de ser mejores para poder dar lo mejor de nosotros a los demás. Es el camino en que se estructura un conjunto de principios que definen una práctica política consecuente que se realiza por convicción y necesidad propia y que no se inscribe en obligaciones impuestas y en compromisos heredados. (2014: 327)

En tercer lugar, aunque Camilo hable de la “toma” del poder de manera reiterada, su noción de poder traspasa la típica concepción de “llegar” al poder. Para él, el poder existente (poder instituido) no tiene alternativas y se hace necesario pensar y recrear un nuevo poder (poder instituyente) surgido desde la “clase popular”. (Rauber, 2014) La inviabilidad del poder instituido queda clara en el papel de los partidos tradicionales y en el aparato y modelo electoral.

No existe en Camilo una tensión entre “construcción” y “toma” del poder. No son polos contradictorios, sino parte de un mismo proceso. El poder que se “tome” no podrá sostenerse si no se ha “construido” un poder que lo

constituya y, al mismo tiempo, no habrá desarrollo del poder “construido” si no se refleja en la consolidación de la “toma” y control de las instituciones.

En este proceso dialéctico resulta fundamental pensar que el poder resultante es siempre plebeyo, que concibe las estructuras y las instituciones como mediaciones y no como fines en sí mismas. Es decir, propone un poder popular de obediencia, anti-fetichista, un “poder obedencial”, un “mandar obedeciendo”. El poder popular constituye el desarrollo político del amor eficaz.

En cuarto lugar, conviene detenerse en su concepción del aparato político, es decir, cómo se expresa organizativamente la “clase popular” y qué estructura permite el desarrollo del “amor eficaz” como poder popular instituyente. El Frente Unido del Pueblo (FUP) es la propuesta de Camilo para el contexto colombiano de la época. Es, quizás, uno de los aportes más sobresalientes, que propende por “la organización por la base, garantizando que fuera popular y también democrática”. (Pérez, 2009: 235)

Como organización, el FUP buscaba superar las crisis generadas por las organizaciones de vanguardia, que no lograban integrar a las mayorías. De allí que una “organización por la base” implicaba el reconocimiento del trabajo político-organizativo como expresión de decisión y análisis pero, además, de comprensión de las problemáticas concretas como eje para construir una plataforma de acción. La “organización por la base” propuesta por Camilo a escala nacional, no implicaba falta de operatividad en la delegación de tareas o desorganización en general. El FUP debía funcionar, de manera fecunda, desde “comandos” barriales, veredales y sectoriales hacia arriba finalizando en un gran “comando” nacional elegido en una convención nacional de carácter asambleario. (Pérez, 2014)

El FUP se caracterizaba por su pluralismo y vocación unitaria, es decir, de la compresión de una “unidad en la diversidad”. Esto implicaba que el FUP no sólo existiese como estructura sino como proceso, abierto al encuentro de organizaciones populares, partidos políticos y sectores “no organizados”, que no sólo fuera un espacio de oposición sino de proposición política.

Los sectores “no organizados” son definidos por Camilo como “no alineados”. Se trata de aquellas personas inconformes con la situación del país, que no estaban asociadas, pero que tenían potencialidad como fuerza de cambio, y que representaban un importante sector de la sociedad. En la actualidad, los “no alineados” podrían concebirse como aquellas personas que son conscientes de la crisis endémica del sistema pero que no están organizadas, aunque simpatizan con los movimientos alternativos críticos.

La temprana desintegración del FUP no permite hacer una valoración de su efectividad en el largo plazo; sin embargo, en la actualidad evidenciamos

la existencia de propuestas que plantean principios muy similares a los de Camilo. Expresiones como el “mandar obedeciendo” zapatista, la readecuación de la democracia al interior de los movimientos sociales que corresponden a una crisis frente a las formas organizativas y la recreación concreta de otras formas de relacionamiento político basados en el principio de la acción, parecen ser continuidades de la experiencia del FUP, sin olvidar que también existen razones de carácter práctico, como una forma de protección o perfeccionamiento de las acciones colectivas y de mantener las acciones con menor nivel de represión.

Finalmente, y no por ello menos importante, está el asunto estratégico de la unidad, tejida “por encima de las ideologías y grupos” que exigía como condición “la construcción de una plataforma de acción”. (Torres, 1970: 453) La “Plataforma” se constituye en el elemento central de unidad.

La “Plataforma” se constituye en una invitación, una hoja de ruta que convoca a sectores, ligas y comunidades. Sus “objetivos concretos” (reforma agraria y urbana, planificación, política tributaria, nacionalizaciones, relaciones internacionales, seguridad social y salud pública, política familiar, fuerzas armadas y derechos de la mujer) integran la diversidad en una unidad pragmática y programática. De esta manera, el FUP no se reconocía como el único espacio de encuentro, y buscaba siempre la construcción de consensos, yendo más allá de los vanguardismos. Así puede entenderse su frase axiomática: “Dejemos lo que nos divide y busquemos lo que nos une”.

Tanto la “Plataforma” como el proyecto del FUP eran proposiciones abiertas al ajuste constante, al debate, a la discusión y recreación. Ciertamente, como plantean algunos estudios, fueron propuestas a las que le faltaron discusiones y no lograron pleno acuerdo (Pérez, 2009); sin embargo, hace parte de una concepción distinta de la política.

IV

Vuelvo al Sur, como se vuelve siempre al amor,
vuelvo a vos, con mi deseo, con mi temor.
Llevo el Sur, como un destino del corazón,
soy del Sur, como los aires del bandoneón.

(*Pino Solanas, 1988*)

Consideramos que la experiencia y praxis de Camilo Torres expuestas en las líneas anteriores, nos brindan elementos para pensar y desarrollar el internacionalismo popular, específicamente en su comprensión latinoamericana. Somos conscientes que esta reflexión no hacía parte del plan de

trabajo o de la preocupación transversal de Camilo; sin embargo, su accionar nos permite rescatar elementos para reflexionar y alimentar el trabajo político y social que actualmente se desarrolla en esta esfera.

¿Cuáles son esos elementos?, ¿qué significado tendría Camilo Torres para el internacionalismo popular? Estos interrogantes afloran en los colombianos y colombianas que, en condición de exilio político, social, económico o educativo, intentan desarrollar y fortalecer la articulación mundial de los movimientos sociales, de los pueblos oprimidos. También surge en un diálogo con aquellos extranjeros que se han vinculado a la lucha colombiana y el legado de Camilo Torres, muchas veces convencidos o convencidas de las causas de nuestro país, con sus formas organizativas y recogiendo una larga tradición internacionalista que ha marcado las luchas revolucionarias a lo largo de la historia. Esto implica, conocer (estudiar) los planteamiento de Camilo, desmitificando su vida y obra, para abrir una serie de perspectivas de comprensión del pensamiento crítico colombiano, que sigue viviendo entre la persecución y la autocensura.

Queremos señalar en este apartado cinco lecciones para el internacionalismo popular que podemos extraer de la praxis y experiencia de Camilo.

En primer lugar, la necesidad de estudiar y comprender con rigurosidad el contexto y las condiciones propias de nuestro país de origen y, a su vez, del país que habitamos, que nos permita crear alianzas e integrar acciones. Un conocimiento y comprensión de este tipo nos conduce a:

- El reconocimiento de nuestras propias vertientes y raíces, es decir, ser internacionalistas para nuestros países y continente, y, desde allí, articularnos con otras luchas. Esto no quiere decir, desconocer los procesos europeos, o de otras latitudes, pues sería una xenofobia o chauvinismo sin fundamento; más bien, lo que quiere señalar es la necesidad de buscar la autenticidad de nuestras experiencias.

- La construcción de un internacionalismo “científico” que significa la comprensión de la transformación de las estructuras sociales y que nos permite superar el internacionalismo “utópico” que expresa el altruismo y la solidaridad humana de muchas ayudas solidarias de ONG o equipos de cooperación, pero que no comprenden o cuestionan las bases mínimas de la desigualdad o el diferencial de opresión Norte-Sur y su necesidad de transformación. Se trataría de una “caridad eficaz que trasforme las condiciones de los pobres, no solo supla la carencia”. (Torres, 1970: 98)

En segundo lugar, el principio del trabajo en las comunidades y el fortalecimiento organizativo, presente en la Investigación-Acción Participativa (IAP). Se trata de un compromiso revolucionario con el trabajo de base, con los sueños, proyectos y utopías de las personas. Las comunidades y organizaciones no tienen fronteras. Este trabajo permitirá conocer con humildad

(sin paternalismo) las condiciones de las comunidades, intercambiar experiencias y fortalecer el espíritu de solidaridad de los pueblos, forjando esa relación entre el individuo y la sociedad que le permita romper los principios enajenadores del capitalismo. (Guevara, 2011) Este es un punto de diálogo entre Camilo y el *Che* Guevara.

En tercer lugar, la comprensión de la diversidad y pluralidad de la subjetividad política está a la orden del día como concepción en los movimientos anti-globalización y alter-mundista, que desborda y continúa la dimensión advertida por Camilo. Estos movimientos y sectores se encontraron por primera vez en el 2001 en el Foro Social Mundial bajo el lema “otro mundo es posible” y promovían una conciencia colectiva, articulada desde las bases.

Ver “lo popular” de manera plural y mundial, constituye una fortaleza, pues permite a los movimientos superar la identidad desde la posición estructural de clase o etnia (Munera, 2003) y potencia acciones colectivas globales contra el capitalismo neoliberal. Ello implica, como señala Houtart, “una articulación basada en reivindicaciones vitales, existenciales, culturales, y no solamente económicas, sociales y políticas”. (Houtart, 2009: 88) Se trata del “mundo donde quepan todos los mundos” que reclaman los zapatistas.

En cuarto lugar, la motivación de la articulación, más allá del bien individual, puede encontrar como aspecto de cohesión y organización la categoría de Camilo el “amor eficaz”, hermanada con la del *Che* Guevara del “hombre nuevo”. Desde aquí partirían objetivos comunes, solidarios. (Tarrow, 1997)

En quinto lugar, la forma organizativa a nivel internacional, que es tema recurrente de debates y desafíos en torno a la necesidad de trascender el encuentro, el diagnóstico y el intercambio de experiencias para construir un accionar conjunto. Se hace necesaria una traducción más eficaz (“Plataforma” de objetivos comunes) de las necesidades colectivas transversales, que articulen consistentemente los sectores (v.g. obrero, indígena, feminista, antisegregacionista, ambiental e indígena) para enfrentar realmente al capitalismo globalizado y sus estrategias. (Munera, 2003)

Es necesario romper con el vanguardismo de movimientos internacionales, que se consideran únicos escenarios de construcción, reconociendo la necesidad de multiplicidad de espacios de articulación para permitir el encuentro y accionar de los sujetos políticos y sus movimientos, haciendo de los proyectos de articulación internacional un escenario de apertura que reconozca la plasticidad de la organización social que constantemente está en oscilación.

La articulación también debe promoverse desde plataformas, que sean procesos-productos de discusión y renovación, lo que quiere decir que se tengan objetivos claros, pero mantener una perspectiva abierta a integrar, ajustar y reformar los aspectos que permiten esa unidad pragmática, incorporando nuevas demandas y nuevas agendas. Por ejemplo, el movimiento ambiental tiene un gran recorrido, pero solo hasta hace algunos años se posiciona como un tema de articulación internacional o el mismo tema de los derechos humanos.

Por otra parte, el trabajo de base que potencia lo local, entonces podría traducirse en acciones de impacto global. A esto se refería Orlando Fals Borda cuando acuñaba el concepto “glocalización”. Así pues, la creación de redes surge como una alternativa que permite tener un nivel de acción importante, como lo comenta François Houtart:

También se fortalecieron redes existentes, dado el alto número de contactos. Fue el caso, en particular, de Vía Campesina, la coordinación de los movimientos campesinos, sin cuyos Foros no hubieran podido alcanzar la consolidación a que han llegado en los últimos años, y que se manifestó en ocasiones muy centrales, como la oposición a las normas de la OMC en Cancún y en Hong Kong. (2009: 93)

V

Entonces Camilo empezó a hablar. Tenía una voz tenue, no apta para las grandes proclamas; pero, en cambio, sincera y convincente.

No necesitaba hacer esfuerzo alguno para demostrar que estaba diciendo la verdad. Porque el pueblo la sabía, pero hasta entonces había sido incapaz de afrontarla.

(Fernando Soto Aparicio, 1978)

En este texto hemos planteado algunas reflexiones sobre los aportes de Camilo Torres al proceso internacionalista en distintos niveles, las cuales pueden ser una herramienta de trabajo para repensar nuestro accionar fuera de nuestros países de origen y para el fortalecimiento de las luchas sociales.

Para ello se analizaron distintas etapas del pensamiento de Camilo, específicamente su formación como sociólogo, su trabajo en la universidad como en otras entidades y la construcción del Frente Unido.

La última etapa de incorporación a la lucha guerrillera, también arroja unas enseñanzas a los procesos internacionales en materia de articulación

de la lucha armada, tema que en Latinoamérica tiene una historia importante y de gran envergadura después del triunfo de la revolución Cubana y trascendió hasta las luchas de liberación en África. Este elemento queda como una oportunidad de investigación para posteriores publicaciones. Sin embargo para el caso Colombiano y sus movimientos armados, se tiene la experiencia de articulación nacional en la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB), nacida en septiembre de 1987, y según Milton Hernández, guerrillero del ELN, retomó principios de la unión de Camilo Torres. (Hernandez, 1993)

A lo largo de este texto abordamos por un lado cómo se constituye la visión política de Camilo desde el encuentro con el exterior, además de realizar un incipiente internacionalismo que le permite comprender otras experiencias de lucha y organización, y evidenciar cómo el modelo económico y social genera exclusión y pobreza a nivel mundial.

Del mismo modo se comprendió el internacionalismo de los sectores populares como un proceso histórico con significativas experiencias y prácticas, que se pueden retroalimentar con la experiencia de Camilo que arroja cinco aprendizajes.

Estos aprendizajes están relacionados con: la necesidad de formación de equipos y de conocimiento de las realidades y sus contextos, articulados a los legados del pensamiento latinoamericano; el trabajo de base como forma “glocalizada” de hacer eficaz nuestro compromiso internacionalista superando el internacionalismo utópico con una concepción flexible y permeable de los objetivos comunes (“Plataforma”); la comprensión de la pluralidad y diversidad de la sujetividad popular mundial, que debe organizarse a través de plataformas y redes que *traduzcan* entre sí las necesidades y los propósitos tejiendo los puntos de acuerdo, cobrando relevancia la noción de “lo popular”, la concepción del poder desde abajo como eje de unidad de la multiplicidad de expresiones y de construcción de experiencias alternativas frente al sistema.

BIBLIOGRAFÍA

- Aparicio, F. S. (1978). *La siembra de Camilo*. Bogotá: Plaza y Janes.
- Bronx, H. (1978). *Historia moderna de la iglesia colombiana*. Bogotá: Editorial Argemiro Salazar.
- Engels, F., & Marx, C. (1961). *Manifiesto del Partido Comunista*. Editorial del pueblo.
- Fals, O. (2013). Posibilidad y necesidad de un socialismo autóctono en Colombia. En N. H. (compiladores), *ciencia, compromiso y cambio social Orlando Fals Borda antología* (págs. 399-408). Buenos Aires: El colectivo.

- Freire, P. (1981). *Educação Como Prática da Liberdade*. Goianas: Editora Paz terra.
- Fundación Pro-Cultura, Comité de Solidaridad con los Presos Políticos, Revista Solidaridad, Movimiento de Cristianos por el Socialismo. (1985). *Camilo Torres Restrepo Escritos*. Bogotá.
- Galeano, E. (24 de Abril de 2018). *Frases Elegidas*. Obtenido de Frases Elegidas: http://www.fraseselegidas.com/por_autor/g/eduardo_galeano_001.htm
- Guevara, E. C. (2011). *El socialismo y el hombre en Cuba*. Colombia: Ocean Sur.
- Hernandez, M. (1993). *La unidad revolucionaria: utopía y realidad*. Colombia Viva.
- Houtart, F. (2009). *EL camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*. Buenos Aires: CLACSO coediciones; RUTH Casa Editorial. Obtenido de Biblioteca CLACSO.
- Kriegel, A. (1968). *Las internacionales obreras*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Laso, J. M. (s.f.). *Materialismo Histórico y Teoría Crítica*. Recuperado el 20 de Marzo de 2018, de Materialismo Histórico y Teoría Crítica: <https://webs.ucm.es/info/eurotheo/hismat/proyecto/internacionalismo.htm>
- Marti, J. (1960). *Nuestra América*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Marti, J. (8 de enero de 2013). *Radio Enciclopedia*. Obtenido de Radio Enciclopedia: <http://www.radioenciclopedia.cu/exclusivas/marti-internacionalista-20130108/1/9404/1/9475/>
- Medina, C. (2014). Camilo Torres Restrepo: La izquierda y el Frente Unido. En F. C. UNIDO, *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo* (págs. 323-346). Bogotá: Desde Abajo-Periferia.
- Múnера, L. (Julio de 2003). *Universidad Andina Bolivariana Ecuador*. Obtenido de Universidad Andina Bolivariana Ecuador: <http://repositorionew.usb.edu.ec/handle/10644/602>
- Neruda, P. (Compositor). (1966). Arte De Pajares. [A. Parra, Intérprete] Chile.
- Neveu, E. (2000). *Sociología de los movimientos sociales*. Ecuador: Abya-Yala.
- Pérez, G. (8 de octubre de 2006). *Rebelion*. Obtenido de Rebelion: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=31277>
- Pérez, G. (2009). *Camilo Torres Restrepo: mártir de la Liberación*. Quito: Ediciones la tierra.
- Pérez, G. (2014). Fe y ciencia un testimonio. *Temas*, 109-115.
- Pino, F. (Compositor). (1988). Vuelvo al sur. [A. Piazzolla, Intérprete] Argentina.
- Primera, A. (Compositor). (1974). Dispersos. [A. Primera, Intérprete] Venezuela.
- Ramírez, E. (2014). El pensamiento político de Camilo Torres. En F. C. UNIDO, *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo* (págs. 168-211). Bogotá: Desde Abajo-Periferia.
- Rauber, I. (2014). Sujeto plural, descolonización y nuevo tipo de organización política. En F. C. (CFU), *Unidad en la diversidad Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo* (págs. 301-322). Bogotá: Desde Abajo-Periferia.

- Sousa, B. d. (2007). *La Universidad en el siglo xxi: Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz: Plural Editores.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- Torres, C. (1964). Universidad y Cambio Social. En C. T. Restrepo, *Cristianismo y revolución Selección y notas de Guitemie Olivieri, Óscar Maldonado, Germán Zabala* (págs. 346-350). México: Ediciones Era.
- Torres, C. (1970). El problema de la estructuración de una autentica sociología Latinoamericana En C. T. Restrepo, *Cristianismo y revolución (Selección y notas de Guitemie Olivieri, Óscar Maldonado, Germán Zabala)* (págs. 159-165). México: Ediciones Era.
- Torres, C. (1970). Declaración del Padre Camilo Torres. En C. T. Restrepo, *Cristianismo y revolución. (Selección y notas de Guitemie Olivieri, Óscar Maldonado, Germán Zabala)* (págs. 376-377). México: Editora Era.
- Torres, C. (1970). El cristianismo es un humanismo integral. En C. T. Restrepo, *Cristianismo y revolución (Selección y notas de Guitemie Olivieri, Óscar Maldonado, Germán Zabala)*. (págs. 94-99). México: Ediciones ERA.
- Torres, C. (1970). Mensaje a los desempleados. En C. T. Restrepo, *Cristianismo y revolución* (págs. 575-576). México: Editorial Era.
- Torres, C. (1970). Reportaje de Armin Hindrichs y Fernando Foncillas. En C. T. Restrepo,). *Cristianismo y revolución. (Selección y notas de Guitemie Olivieri, Óscar Maldonado, Germán Zabala)* (págs. 425,434). México: Ediciones Era.

NOTAS

- 1 Las referencias sobre la vida de Camilo Torres Restrepo hacen parte de la recopilación de distintos documentos donde se encuentra su biografía tales como *Cristianismo y Revolución Selección y notas de Guitemie Olivieri, Óscar Maldonado, Germán Zabala*. México: Ediciones Era. 1964, *Camilo Torres Restrepo Escritos*. Fundación Pro-Cultura, Comité de Solidaridad con los Presos Políticos, Revista Solidaridad, Movimiento de Cristianos por el Socialismo. Bogotá 1987.

EN LA BOCA DEL LOBO: PRAXIS CAMILISTA EN EL EXILIO EUROPEO

Felipe Polanía

UN PUNTO DE PARTIDA

“¿Se puede practicar una militancia camilista en Europa?”. Esta pregunta es el punto de partida del siguiente texto. Interpelado por un joven investigador del pensamiento de Camilo, he decidido responder a una pregunta que de antemano me parece al borde del sinsentido. No pretendo enunciar una respuesta cerrada. Más bien, estas reflexiones conducen a actualizar mi entendimiento personal de la militancia camilista, aprendida tiempo atrás, en mis años juveniles, y a indagar si tal militancia es posible hoy en condiciones de exilio en uno de los países con mayor riqueza en el mundo: Suiza.

Parto de una premisa: mi forma de entender el mundo es, parcialmente, una herencia del pensamiento camilista en el que me formé, que reclama a la militancia política como expresión de amor a la humanidad y como compromiso en la lucha contra la injusticia. En el Frente Estudiantil Revolucionario *Sin Permiso* (FER), donde me formé, siempre nos insistían en aquella frase del Che sobre el humanismo: “Sean siempre capaces de sentir siempre en lo más hondo, cualquier injusticia realizada contra cualquiera, en cualquier parte del mundo. Es la cualidad más linda del revolucionario”.

El FER se reclamaba como parte de una tradición camilista, pues la lucha y experiencia de Camilo estuvieron vinculadas a la Universidad Nacional. A mediados de la década de 1990, cuando estudié en la *Nacho* (como se le conoce popularmente a la Universidad Nacional), la presencia de Camilo aún se sentía, y las simpatías que despertaba su ejemplo en el movimiento estudiantil podrían explicarse, entre otras formas, como efecto del impacto que provocó su decisión de asumir la lucha armada. El FER interpretaba el llamado de Camilo como la urgencia de vincular la pasión revolucionaria con el compromiso social y sus palabras invocaban el compromiso del estudiantado con los procesos de transformación social:

Nosotros sabemos que la labor agitacional es importante pero que su efecto real se pierde si no va seguida de la organización y de la lucha por la toma del poder. Una de las causas principales para que la contribución

del estudiante a la Revolución sea transitoria y superficial es la falta de compromiso del estudiante en la lucha económica, familiar y personal. Su inconformismo tiende a ser emocional (por sentimentalismo o por frustración) o puramente intelectual (...) Es necesario que la convicción revolucionaria del estudiante lo lleve a un compromiso real, hasta las últimas consecuencias. (Torres, 1965, No. 9)

Para el FER era un objetivo central conseguir esa articulación del estudiantado con otros procesos sociales y políticos, y esa actitud política me llevó a conocer de una nueva forma a Camilo.

Cuando empecé a militar en el FER, en el año 1985 en Neiva, mi ciudad natal, participé de un espacio de coordinación con otros proyectos, organizaciones y movimientos sociales y políticos, con el propósito de conmemorar los veinte años de la muerte de Camilo. En este espacio, llamado posteriormente Coordinadora de Solidaridad y Lucha Popular (CSLP), conocí y compartí con organizaciones campesinas y obreras, con procesos barriales articulados con las Comunidades Eclesiales de Base del barrio Cándido Leguizamo y de los barrios surorientales de la ciudad, y con la comunidad indígena Tama Paez, que se encontraba en lucha por el territorio y había ocupado un predio en la hacienda Trapichito de propiedad de Oliverio Lara, un ponderado terrateniente de la región. A partir de esta última experiencia empecé a aprender a golpe de muerte, lo que podía significar la militancia camilista, en aquello de llevar el compromiso hasta las últimas consecuencias, tras los asesinatos de Nevardo Fernández, Luz Stella Vargas, Carlos Páez y Salvador Ninco. (Cf. Liga, 1990: 233-280)

La idea de asumir una militancia camilista significaba asumir la lucha de las y los pobres contra la opresión, estar a su lado, trabajar con humildad en su organización política y ser coherente con estas convicciones hasta las últimas consecuencias. Se trata de articular las luchas sociales para generar la transformación de las estructuras sociales, políticas y culturales para que los y las oprimidas, humilladas y marginadas pudieran realizar sus ideales de vida individual y colectiva en dignidad. Se trata de una resistencia contra el exterminio y como tal hay que asumir el riesgo de morir en esa lucha:

Yo creo que la clase minoritaria generalizará contra todo el pueblo la guerra de exterminio que ya ha iniciado en algunas regiones del país, y creo en consecuencia que el Frente Unido debe prepararse, redoblando sus esfuerzos para poder resistir la embestida de la oligarquía. (Torres, 1954, No. 13)

La militancia camilista es una acción transformadora, una praxis política, que de manera consciente y organizada nos permite insertarnos e

incidir en los procesos de transformación política y social. La militancia camilista es una actitud y una práctica ético-política. No pocas veces se entiende la militancia como la capacidad de desdoblarse políticas partidarias y de comprometerse con la realización e implementación de estas políticas, lo cual, en mi opinión, tiene más que ver con el concepto de disciplina que con el de militancia. Creo que la militancia es una forma de entender y asumir la vida, en sentido épico, pero también en el sentido cotidiano y vulgar; se trata, entonces, de estructurar nuestra vida alrededor de un precepto ético y una perspectiva política.

Mi relación con la sociedad suiza en condición de migrante del sur del Atlántico determina el lugar de mi existencia y enunciación, que no puede determinarse sólo por el acceso al bienestar material de la sociedad suiza. Esa determinación se expresa en los diferentes procesos de racialización¹ y con ello en la construcción del migrante como un sujeto con déficits sociales y culturales y nociones limitadas o retrasadas para el conocimiento del mundo, que desde la situación de poder de la cultura europea y el monopolio de la violencia en sus formas estatales se puede hacer del sujeto migrante del sur del Atlántico. Mi lugar de enunciación no es sólo la tranquilidad del estómago lleno sino también la humillación a la que cada día somos sometidas las personas migrantes por parte del poder blanco europeo. Esta humillación se da, entre otras muchas cosas, por medio de la criminalización de nuestra existencia en la forma de leyes de migración y cárceles de deportación, de la negación de nuestro conocimiento que ejecutan las instituciones académicas o de la discriminación cotidiana en el trato con la sociedad mayoritaria y sus autoridades.

El lugar de enunciación de este texto es también el lugar de la resistencia frente al racismo estructural, el racismo como sistema de estructuración social, política y cultural, que hace posible la criminalización, la humillación y la exclusión de las personas migrantes en Europa. Esta resistencia requiere de espacios y momentos de empoderamiento, siendo la memoria uno de ellos. Son los relatos de nuestra memoria los que nos permiten renovar la dignidad frente a la humillación racista y nos dan la fuerza para aguantar las humillaciones: el saberemos parte de una tradición de lucha, el reconocer a la luz de nuestros aprendizajes primarios las situaciones de injusticia que presenciamos y vivimos para poder inscribirlas en un mapa histórico de la opresión.

SUIZA: RIQUEZAS ESPURIAS Y “NEUTRALIDAD”

Suiza es un país pequeño y rico con cerca de 8 millones de habitantes. En 2013, las multinacionales Glencore y Xtrata se fusionaron convirtiéndose

en la firma más grande del mundo en el negocio de la extracción, comercio, transporte y depósito de recursos minerales. Dos terceras partes del comercio mundial del petróleo crudo y sus derivados circulan por Suiza, enriqueciendo a este país con lo que no le pertenece alcanzando a representar, en 2016, cerca del 4% del Producto Interno Bruto. Otro pilar de la economía suiza es la industria farmacéutica, una de las más fuertes del mundo, que aporta cerca de la mitad de las exportaciones a la balanza comercial del país. Y, finalmente, tenemos el ya mítico caso de la banca suiza y su secreto.

Sin embargo, no son estas realidades las que hacen de Suiza una excepcionalidad, sino su principio estatal de “neutralidad armada” que rige a la sociedad. “Neutralidad” significa que Suiza no interviene, ni toma posición, en guerras de otros países. Para constatarlo, Suiza cuenta con un sinnúmero de Organizaciones No Gubernamentales y humanitarias, y programas de apoyo a resolución de conflictos respaldados institucional y financieramente por el Estado con el fin de garantizar el bienestar de la población no combatiente.

Empero, dicha “neutralidad” no impide que Suiza se lucre de la guerra y se convierte en una cortina que le permite enriquecerse con los conflictos y genocidios del mundo. Para ilustrar lo que digo, propongo tres ejemplos: la industria del material bélico, su comportamiento en la Segunda Guerra Mundial y su conducta frente al régimen sudafricano de Apartheid.

Frente a la industria del material bélico, aunque Suiza prohíbe la venta de arsenal a los países en guerra, en los nueve primeros meses de 2017 la industria militar suiza había facturado más de 250 millones de francos, de los cuales 8,5 millones provenían del cercano y mediano oriente.² Un caso concreto se halla en la fabricación del avión *Pilatus*, modelo PC-7, vendido mayoritariamente para entrenamiento, pero que está diseñado para ser convertido, con pocas modificaciones, en un bombardero. Así se utilizó en Sudán y México, entre muchos otros.³ En 1978, el periódico francés “Tout va bien Hebdo” denunció esta situación y se iniciaron campañas y denuncias –sin éxito– para suspender su producción. Entre los grandes clientes suizos están Arabia Saudita y Qatar, involucrados en las guerras en el medio oriente. Curiosamente, en el año 2009, el *Grupo por una Suiza sin Ejército* (GSoA, por su sigla en alemán) logró, por medio de una iniciativa popular, llevar a plebiscito la prohibición de las exportaciones de material bélica. La iniciativa fue rechazada en las urnas con un 70% de los votos.

El comportamiento de Suiza en la Segunda Guerra Mundial tuvo, por lo menos, dos aristas. La primera de ellas apareció en 1938, cuando el gobierno federal, preocupado por la llegada de refugiados y refugiadas judías a su territorio, exigió al gobierno alemán Nazi, que identificara con

un distintivo los pasaportes de las personas judías. Los nazis estamparon un “J” roja en los pasaportes. De esta manera, en las fronteras se rechazaba a estas personas, cerró las fronteras durante un par de meses de 1942, desconoció la persecución por motivos étnicos como razón para otorgar el asilo político e internó a muchas personas refugiadas en campos militares que reproducían la estética, el encierro y la disciplina de los campos de concentración nazis.

La segunda arista está relacionada con el dinero de la guerra, de los nazis, que fue bien recibido por la banca suiza⁴ y de los judíos. En la década de 1990, algunas personas descendientes de víctimas del nazismo quisieron recuperar el dinero de las cuentas que sus familiares habían dejado en bancos suizos y éstos exigieron certificados de defunción para poder suministrar informaciones sobre las cuentas.

El cinismo de la banca suiza desencadenó tal escándalo internacional que el gobierno tuvo que encargar, 50 años después del final de la guerra, una comisión de historiadoras para que investigara sobre las riquezas que entrar al país durante el tiempo del régimen Nazi. Esta comisión (denominada Comisión Independiente de Expertas para la Segunda Guerra Mundial) funcionó entre 1997 y 2002 y pudo acceder a todos los archivos nacionales, incluidos aquellos protegidos por el secreto bancario. En 2002 presentó su informe final: “Suiza, el Nacionalsocialismo y la Segunda Guerra Mundial” o “Informe Bergier”, por el apellido del presidente de la comisión, Jean-François Bergier. Este informe demostró no sólo que grandes riquezas de las víctimas ingresaron a la banca suiza, sino que, durante la Segunda Guerra Mundial, Suiza mantuvo relaciones comerciales con el régimen de Hitler, a quien compró toneladas de oro saqueadas en los países ocupados, y que terminó alimentando la industria militar nazi. Suiza mantuvo negocios con los países aliados como con los Nazis durante toda la guerra, y sólo en 1945, un par de meses antes del suicidio de Hitler, firmó frente a los aliados un compromiso de no hacer más negocios con los alemanes. Dieciséis años después del “Informe Bergier”, el gobierno suizo no ha implementado una de las medidas previstas: incluir esta parte de la historia en los programas escolares.

El tercer ejemplo de la “neutralidad” suiza se halla en los negocios que se establecieron con el sistema sudafricano de Apartheid. A través de la economía suiza producto de unas estrechas relaciones comerciales, el régimen sudafricano pudo sabotear todas las sanciones impuestas por las Naciones Unidas.⁵

UN PAÍS DE INJUSTICIAS

En el pequeño y rico Estado suizo, lucrado de las guerras en nombre de la “neutralidad”, se mezquina la ayuda a miles de personas en busca de refugio y se estigmatiza como “abusadora” y “parasitaria” a la población desfavorecida que recibe la ayuda social estatal.

Desde hace veinte años vivo en Suiza con estatus de asilo político, lo que me garantiza ciertas condiciones de seguridad social y laboral que cubren algo más que mis necesidades básicas. Es claro que poseo privilegios materiales y de seguridad que muchas de las personas migrantes y refugiadas en Suiza no tienen, sin hablar las personas migrantes en condición de ilegalidad o quienes huyen de zonas en guerra y solicitan refugio en Suiza. Sin embargo, hablo desde una situación de precariedad social que me coloca más cerca de la exclusión que de los privilegios, en relación con a los estándares de vida de las personas con nacionalidad suiza, cuya condición nunca es puesta en duda.

Como las dinámicas de exclusión social suelen tener rostros diferentes de acuerdo a cada realidad, la exclusión en Suiza está bajo el control represivo del Estado: no hay mendicidad callejera (está prohibido por ley) y las personas que viven en situación de calle pasan desapercibidas. Los más visibles en el espacio público son personas alcohólicas, que tampoco abundan en las calles. El espacio público de ciudades como Zúrich se encuentra sobre-vigilado y la policía controla habitualmente los documentos. Así, una persona a la que se le ha denegado el asilo, viviendo en una ilegalización inmediata, pueden ser encerrados en prisión por estadía ilegal. Miles de personas se encuentran en esta situación y no pueden salir a la calle por miedo, sin dinero y, a veces, postergando con luchas el momento de deportación. Entonces, el espacio público siempre está “limpio” de pobres.

Por otro lado, la cobertura de ayudas sociales acoge mayoritariamente a la población en estado de precariedad pero, para la mayoría de la sociedad suiza promedio, constituida por una clase media con capacidad de consumo, no está bien visto recibir la ayuda social. Entonces, la exclusión suiza no se marca por la miseria de los espacios habitados, sino por la condena a vivir en los límites de los mínimos materiales requeridos y bajo estricto control; por ejemplo, el de las personas a quienes se niega el refugio y se les condena a vivir en las fronteras de ese mínimo: confinadas en centros con cierto régimen de internamiento con un aporte menor a 10 francos suizos y una hora de trabajo no cualificado y precarizado cobrando entre 10 y 14 francos suizos.

De acuerdo con la Oficina Federal de Estadísticas, en 2015 cerca de 570.000 personas (el 7% de la población) vivían en condiciones de pobreza,

es decir, carentes de “medios financieros para acceder a los recursos y servicios necesarios para una vida integrada socialmente”.⁶ Los ‘medios financieros’ son determinados por una cantidad de dinero establecida en las directrices la Conferencia Suiza para la Ayuda Social (SKOS) en la que se incluyen los costos de vivienda, seguro médico, alimentación, vestido y un básico para el consumo cultural y de entretenimiento. El 31% de la población pobre son personas sin el pasaporte suizo, muchas de ellas en proceso de solicitud de asilo, que representan el 24% del total de la población suiza.⁷

Durante el proceso de solicitud de asilo las personas están en dos condiciones: a la espera de una respuesta federal a su solicitud y, por tanto, carentes de permiso de trabajo y viviendo con diferentes grados de internamiento; o bien han recibido un permiso de tolerancia temporal, o “acogidas provisoriamente” (“Permiso F”) que les permite ejercer sólo algunos trabajos (como limpieza, construcción o gastronomía) y normalmente viven en condiciones de precariedad, con derechos restringidos, con limitaciones en la seguridad social y excluidos, parcialmente, de las ayudas para la integración (por ejemplo, los cursos de alemán subvencionados). En 2017, el Secretariado para la Migración estimaba cerca de 26.648 para el primer grupo y 39.402 para las segundas.⁸

Por su parte, la Plataforma de apoyo a las personas “sin papeles” refiere que en Suiza viven alrededor de 100.000 personas ilegalizadas,⁹ es decir, personas que han sido colocadas en situación de ilegalidad por medio de una acción estatal; la ilegalidad no es una condición inherente a las personas sino a una actuación del Estado por lo que toma relevada vigencia la expresión “nadie es ilegal”. Estas personas quedan afuera de las estadísticas oficiales, no están cubiertas por ninguna seguridad social y sólo pueden acceder a servicios sociales puntuales, que alivian una mínima parte de las necesidades vitales.

Las personas reconocidas con el estatus de asilo político, según cifras del gobierno federal, son 48.664¹⁰ y gozan de un mayor acceso a los recursos sociales, de mejor cobertura en los derechos y a mejores posibilidades de asumirse en roles sociales. Sin embargo, por experiencia personal, sé que también tenemos dificultades de acceso a los recursos oficiales y, no pocas veces, vivimos en condiciones precarias y en los marcos de la pobreza oficial.

CAMILISMO EN EUROPA

Hablar de la militancia camilista en Europa, como opción de vida y lucha, requiere buscar las y los sujetos excluidos, oprimidos y humillados en la sociedad que vivo, identificar las situaciones de injusticia que hacen

parte de mi vida y entorno, y formar filas a su lado. A mi parecer, la militancia camilista se trata de una lucha por la restauración de la humanidad allí donde esta haya sido negada.

Un primer aprendizaje en la búsqueda de una militancia camilista se deriva de enfrentar la pregunta sobre las minorías. En Suiza, y sobre todo en países del norte de Europa, la pregunta sobre la pobreza es una pregunta de minorías. Esto significa replantearse la pregunta sobre la injusticia y la urgencia de la militancia camilista por fuera de la fórmula matemática de las mayorías. Una militancia camilista en estas circunstancias nos lleva a comprometernos con las luchas de las personas migrantes y quienes buscan refugio.

Sin embargo, esta lucha no sólo debe enfocarse a la conquista de garantías legales (derechos políticos y sociales) de las personas migrantes como parte integrante de las sociedades europeas. La lucha es también contra un sistema de *inferiorización*, negación e invisibilización al que nos someten. Este sistema parte de una concepción: las instituciones y las “manos” europeas tienen en su poder el conocimiento abstracto y concreto, que explica el mundo y la vida, que nos ayuda a andar, y que posibilita la producción de nuevos conocimientos a partir de acciones autónomas. El arribo de personas con otras formas de relacionarse y entender el mundo y a sí mismas no cambia en nada esta realidad; es más, estas otras formas de ser y estar en el mundo son catalogadas como deficitarias en relación al supuesto estándar local y se convierten en dramaturgias museales y cátedras de *etnología*, aunque le llamen *etnología de la migración* o de cualquier otra forma.

Europa nos aplica la fórmula colonialista del salvaje. Nos fija en una etapa primaria de la modernidad, de la religiosidad, de la democracia, del arte, de la cultura, etc., en relación a su propio estándar. Ese déficit predeterminado ha servido para establecer la institución de la *Integración*, que es una forma de reevangelización moderna. La Integración debe ayudar a nivelar esos déficits por medio de tres “lecciones”: (1) El imperio de la ley. Las personas recién inmigradas deben escuchar repetidamente en los cursos de integración o cualquier interacción con autoridades, que aquí no es como en la selva, que aquí las leyes se cumplen; (2) acceder a la ciudadanía suiza es un privilegio que sólo quienes demuestren buen comportamiento –a la luz de sus ojos– pueden poseer; y (3) “si no le gusta, ¡váyase!”.

La integración en un país nuevo no debe significar asumir dócilmente el marco estatal a donde llegamos. Suponer que sólo quienes hayan nacido y crecido con la condición ciudadana pueden disentir del Estado, y que quienes llegamos a vivir aquí no podemos hacerlo, nos arrebata el derecho a la rebeldía. Las reglas y estándares con los que nos miden corresponden más a necesidades de funcionalidad social que a medidas de inserción social

y de garantía de derechos sociales. Todo estas formas de *inferiorización* y negación se soportan en una estructura epistémica, cultural y política que establece la modernidad europea como la vanguardia de la historia y el modelo inevitable a seguir por todas las comunidades y culturas del mundo.

En ese contexto de discriminaciones y exclusiones a través de las leyes migratorias, del paradigma de la integración y de las leyes de extranjería y asilo, y en las relaciones históricas coloniales y geopolíticas que se enlazan en el sistema de exclusión, buscar la perspectiva de la militancia camilista, me ha colocado en una premisa inicial de acercarme y participar de los espacios de comunidades migradas, exiliadas, los centros de acogida e internamiento de las personas que buscan refugio y las cárceles de deportación. Poder reconocerme con aquellas personas, con quienes no comparto un idioma común, de otras tradiciones culturales y rituales, otros valores, y con quienes, sin embargo, me siento hermanado en la opresión y en la resistencia. Esta búsqueda ha estado acompañada de nuevos aprendizajes, que recuerdan el llamado de Camilo para aprender del pueblo.

En mi opinión, la perspectiva organizativa de una militancia camilista, se encuentra en la articulación en y con experiencias organizativas de las comunidades migrantes y racializadas. Es de esta alianza que puede surgir lo que Camilo contemplaba como el Frente Unido del Pueblo, donde se puede dar una comunidad de intereses estratégicos para llevar la lucha contra la injusticia hasta las últimas consecuencias. Nuestro trabajo debe enfocarse al trabajo organizativo con la clase popular. La izquierda y el progresismo europeo, si quieren en realidad una transformación radical de las estructuras de exclusión e injusticia, tendrán que subordinarse a los intereses de las comunidades racializadas y migrantes.

Camilo diría en su mensaje a los estudiantes “Si ellos [los estudiantes] “ascienden a la clase popular”, sin ninguna clase de paternalismo, con el ánimo más de aprender que de enseñar, podrán juzgar objetivamente el momento histórico”. Para Camilo el estudiantado era un sector privilegiado frente a las clases populares y le demandaba aprender a ser humilde y renunciar al privilegio de significar el mundo para ponerse al servicio de las clases populares. Extrapolando la condición del estudiantado a la clase media mayoritaria en Suiza, entonces cuando la izquierda y el inconformismo europeo viene a nuestras luchas, debe hacerlo entendiendo que hasta hoy el mundo se ha constituido de una manera asimétrica a raíz entre otras cosas al monopolio en la interpretación del mundo por parte de Europa y a la imposición de esta interpretación, incluso de forma violenta. Por otra parte, al buscar al proletariado en Suiza, podemos encontrar que el sector de la clase trabajadora en condiciones de precariedad, explotación

y en exclusión social está compuesto mayoritariamente por habitantes sin el pasaporte suizo y por personas suizas con vínculos parentales en comunidades racializadas.

De cualquier manera, la búsqueda de la población oprimida y excluida me lleva siempre al conflicto con la racialización y la construcción de la hegemonía blanca europea. La militancia camilista en Europa es posible y necesaria. La perspectiva camilista se muestra antirracista. Reestablecer los lazos dignificantes de la vida humana, como única forma de redención de las y los oprimidos, sólo puede suceder si el racismo es denunciado en su forma de operar como forma constitutiva de la institucionalidad moderna capitalista.

Sin embargo, asumir este paso resulta difícil para muchas personas con ideas camilistas que migran o se les impone el exilio en Europa. En mi opinión por dos motivos; el primero, es el deseo de seguir aportando a los procesos en Colombia que subordina el análisis de las realidades locales en la acción política y nos lleva a estar buscando y gestionando apoyos políticos y financieros entre la izquierda y la institucionalidad europeas. El segundo es el colonialismo interno, el arraigado sentimiento de inferioridad frente a Europa. Sobrevaloramos la historia de Europa, seguimos narrando la historia a partir de las épicas europeas: la revolución francesa, la rusa, la comuna de París, etc. Abstraemos los beneficios del consumo capitalista y del estado social de sus contextos colonialistas y les fetichizamos como logros democráticos y seguimos orientándonos a los modelos de conocimiento y las experiencias artísticas europeas. Igualmente, esta subordinación resulta práctica a la hora de explicarnos el acomodamiento personal a la forma de vida que promete Europa.

Buscar una militancia camilista en Europa requiere una confrontación con el pensamiento eurocentrífugo que cargamos, para poder identificarnos y optar por las y los oprimidos. Lograrlo no es una tarea individual, se necesita de la organización y la educación comunitaria, de la acción política colectiva. Una militancia camilista requiere del esfuerzo colectivo y mancomunado.

La figura de Camilo es un elemento con potencial organizador. Retomar su pensamiento y su experiencia de vida como fuentes de aprendizajes permite a la comunidad en exilio y migración entender mejor su posición y condición en la sociedad europea y dinamizar los procesos de organización. Con toda seguridad no es sólo el pensamiento y la praxis de Camilo lo que nos permitirá la organización, pero en conjunto, con sus posteriores desarrollos, lo que se puede llamar como pensamiento camilista es una oportunidad para reconocernos en el destierro.

BIBLIOGRAFÍA

- Campos-García, Alejandro (2012). "Racialización, racialismo y racismo. Un discernimiento necesario". Universidad de La Habana, Journal No. 273. Disponible en: https://www.academia.edu/6283861/Racializaci%C3%B3n_Racialismo_y_Racismo._Un_discernimiento_necesario
- Liga Internacional por los Derechos y la Liberación de los Pueblos (1990). *El camino de la niebla, Vol. II. El asesinato político y su impunidad*. Bogotá, Colombia: Liga Internacional por los Derechos y la Liberación de los Pueblos -Sección colombiana-.
- Torres Restrepo, C. (Director) (1965). *Semanario Frente Unido*. [Edición facsimilar de la Universidad Nacional de Colombia, 2006]

NOTAS

- 1 Racialización: "Proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza (Véase, Banton, 1996)". (Cf. Campos-García, 2012)
- 2 https://www.gsoa.ch/press_release/schweizer-waffenexporte-bei-ueber-250-millionen-fr/
- 3 https://www.gsoa.ch/press_release/pilatus-flugzeuge-erneut-gegen-zivilbevoelkerung-e/
- 4 Toda la información acerca del rol de Suiza en la segunda guerra mundial proviene del informe final de la UEK (en alemán): <http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/58651/1/uekd.pdf>
- 5 El semanario alternativo WOZ publicó un dossier sobre el affair Suiza-Apartheid : <https://www.woz.ch/d/schweiz-suedafrika>
- 6 <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/wirtschaftliche-soziale-situation-bevoelkerung/soziale-situation-wohlfinden-und-armut/armut-und-materielle-entbehrungen/armut.html> (traducción propia, visto 11.01.2018)
- 7 <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/wirtschaftliche-soziale-situation-bevoelkerung/soziale-situation-wohlfinden-und-armut/armut-und-materielle-entbehrungen/armut.assetdetail.2443689.html> (11.01.2018)
- 8 <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/publiservice/statistik/asylstatistik/2017/stat-q2-2017-kommentar-d.pdf> (11.01.2018)
- 9 <http://www.sans-papiers.ch/index.php?id=90&L=4> (11.01.2018)
- 10 <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/publiservice/statistik/asylstatistik/2017/stat-q2-2017-kommentar-d.pdf> (11.01.2018)

MEMORIAS DESDE EL TUGURIO. CRISTIANISMO MILITANTE EN MEDELLÍN

Eberhar Yosef Cano Naranjo

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente fue. Significa apoderarse de un recuerdo «tal como éste relumbra en un instante de peligro». [...] el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante”.

Walter Benjamín

INTRODUCCIÓN

En escenarios de posconflicto, posacuerdos, terminación de guerras o transición a la democracia, los Estados latinoamericanos han instituido comisiones de verdad, de esclarecimiento o de justicia con el fin de ‘sanar’ las heridas, transitar y dejar atrás conflictos sociales y políticos. Allí, los testimonios y los archivos han tomado un valor protagónico. Arropados por el discurso de la reparación han propuesto distintos tópicos como baluartes para ‘resarcir’ a las víctimas y pasar la página de una historia que en ocasiones se siente inconclusa o intencionada a favor de un sector de la sociedad.

En Colombia esta aseveración no ha sido ajena en el escenario de la memoria histórica que hoy envuelve al país. La consolidación del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)¹ ha colocado en el debate público la necesidad de contar y narrar el conflicto desde lo local a lo nacional, para ello, la bandera de los Derechos Humanos ha tomado un valor protagónico que identifica a distintos sectores afectados por la guerra y, en cierta medida, les da voz cuando han sido silenciados por décadas; sin embargo, dicho relato, especialmente en el informe *Basta Ya!*², ha sido en ocasiones enmarcado por una prerrogativa discursiva y no ha contado, necesariamente, con la participación de múltiples organizaciones sociales, de procesos comunitarios y populares que, desde su persistencia histórica en los territorios han decidido políticamente no participar en razón de no sentirse plenamente identificados con los intereses del centro o por esfuerzos autónomos de relatar sus propias memorias.

El reto de llevar la memoria de un conflicto como el colombiano a la historia, ha sido tarea ardua de las organizaciones sociales, las cuales han

dedicado esfuerzos por la pervivencia de los testimonios y los archivos como fuentes primarias de la memoria colectiva, a pesar de no contar con recursos y acompañamiento institucional.

Los archivos y testimonios, son piezas fundamentales en el proceso de la memoria, incluso se pueden entender unos ligados a los otros. Como fuentes primarias de investigación, son también un testimonio del conflicto si se entiende que la memoria también se aloja en los objetos. De ahí que se pueda entonces colocar en el centro de un análisis histórico el papel de los archivos y lo que se dice de ellos en la memoria.

Es importante dar poder a los archivos y testimonios para entender el conflicto en el país, tomarlos como algo más que una simple dato o fuente de información, escudriñar y resarcir otras memorias que, desde el mismo trabajo archivístico, colocan en evidencia contextos pasados que marcaron la historia del conflicto y de distintas comunidades donde emergieron ciertos personajes, procesos, organizaciones y acontecimientos que dan pautas sobre la organización social y las vicisitudes de la guerra que se entretejieron en distintos territorios, en nuestro caso los barrios populares de la ciudad de Medellín.

Problematizar aquí el archivo no tiene como fin dar una definición de qué es, ya que por principio siempre nos referimos a todo tipo de documentación, sea escrita, sonora o audiovisual. La intención de colocar al frente el papel de los archivos tiene como finalidad aludir a su potencialidad para la memoria, basados en la apuesta de Murgia en cuanto “el archivo, por tanto, es algo que por la acción cultural de la historia se volvió un lugar potencial de memoria”. (Murgia, 2001:29) En el caso específico de este texto interesa, desenterrar aquellas historias presentes en la memoria colectiva de los llamados *Tugurianos*, quienes vivieron de primera mano no sólo la crudeza del conflicto social en Colombia sino también el acompañamiento y compromiso radical de la cimentación latinoamericana de la Teología de la Liberación.

En las disputas por la memoria, lo individual y lo colectivo entrelazan una historia, marcan una pauta para comprender la causalidad de los acontecimientos del conflicto, sin embargo, no se puede dejar de lado aquellas que yacen también en su interior, que se mezclan entre lo individual y lo colectivo, es decir, aquellas que son subordinadas, que están en el olvido para muchos, también en el recuerdo de otros. La memoria de aquello subordinado implica adentrarse en un ejercicio donde se oscile dialógicamente entre unas memorias del conflicto social, pero a la vez de sus resistencias.

Adentrarnos en estas memorias, implica un trabajo de archivo de manera etnográfica que nos sugiere ir más allá de los archivos oficiales y los testimonios narrados sobre las formas del conflicto en los diferentes territorios,

proponiendo un ejercicio de diálogo entre archivos y testimonios que acaecieron en medio de los *Tugurios* de Medellín desde finales de la década de 1960 hasta finales de la década 1970, que nos den cuenta de las memorias de sus luchas políticas donde la estampa de un proceso liberador y cristiano se hizo presente.

Una memoria de un proceso liberador que, para quienes llegamos después a toparnos con una fotografía, una anécdota o simplemente una referencia en una cita de un libro, nos permite adentrarnos en la memoria de los *Tugurianos* y de aquellos referentes cristiano-militantes, en sus archivos personales, en la creadora de las fotografías que hoy reposan en un fondo privado no divulgado y en cómo desde allí, desde esos testimonios y archivos se puede vivenciar aquel tiempo y se puede afirmar que para ayudar a entender la historia del conflicto social, hay que entender el trabajo de memoria que se realiza en el presente, relacionado con el contexto social y político, articulando desde la identidad colectiva de la resistencia hasta los derechos humanos como fortaleza para el diálogo.

Con el presente ejercicio, se pretende resaltar la memoria de aquellos referentes que desde la teología de la liberación se erigieron en medio de sectores marginados y que marcó pautas en los *Tugurios* de Medellín, no sólo por el compromiso de quienes abrazaron en esta apuesta cristiana liberadora una opción de vida, sino también por la capacidad organizativa de los sectores más empobrecidos de la ciudad con quienes la llamada opción por los pobres³ se convirtió realmente en una muestra de amor eficaz, de esperanza.

TUGURIANOS: ENTRE LA PRECARIEDAD Y LA ESPERANZA

Siguiendo la raíz etimológica del concepto *Tugurio* encontramos que proviene del latín *tugurium*, que significa cabaña, no necesariamente de manera despectiva, sino como algo que protege, que da refugio. Su raíz verbal proviene también del latín *Tegere* que alude a cubrir y/o proteger haciendo referencia a un techo para protegerse.

Comúnmente, mencionar la palabra *Tugurio* refiere a algo precario, específicamente un hogar indigno, sucio y donde las carencias de vida son evidentes. En Medellín, como en otras ciudades de Latinoamérica, la palabra *Tugurio* hace referencia a todas aquellas viviendas que se autoconstruyen por fuera de los lineamientos administrativos del ordenamiento territorial, acuñados además bajo otras connotaciones como ilegales, piratas o viviendas en zonas de riesgo donde toman diferentes sinónimos según el país como las “villas miseria”, “favelas”, “comunas”, entre otros apelativos.

Según el primer seminario mundial de *Tugurios* y asentamientos no controlados, realizado en Medellín desde el 15 de Febrero hasta el 1 de Marzo de 1970⁴, los *Tugurios* crecen en una ciudad debido a los bajos ingresos, las pocas oportunidades de empleo, los precarios servicios sociales públicos y comunitarios a los que se enfrentan las comunidades que se vieron obligadas a migrar de áreas rurales hacia áreas urbanas.

Ante esta realidad, las comunidades que vivían en los *Tugurios* asumieron de su connotación una identidad a reivindicar. La ausencia de derechos, hicieron que para los *Tugurianos* fuera imprescindible apostarle a la vida comunitaria como una opción para resistir, para construir con ese próximo vecino unas mejores condiciones de vida. Allí, ser *Tuguriano* implicaba ser con otros y otras, hacer de lo común una bandera no sólo para sobrevivir sino también para levantar la voz en la historia. Heroína Córdoba, líderesa *Tuguriana* del barrio Fidel Castro, recordaba: “los *Tugurianos* teníamos derechos también, no nos daba vergüenza de ser pobres, no éramos ilegales ni ladrones, simplemente estábamos construyendo nuestros barrios en medio de lo que teníamos y con la frente en alto”⁵. La identidad en su condición de empobrecidos motivó a que los barrios se construyeran desde sus perspectivas, con sus costumbres comunitarias traídas de la vida y las creencias campesinas como los “convites y mingas”⁶ permitiendo la organización comunal.

Es en este contexto por el que atravesaban las comunidades desarraigadas presentes en los territorios baldíos –e incluso en el basural–de Medellín, que comienza a gestarse la apuesta de un cristianismo militante comprometido y con opción radical por la dignidad humana. Si bien no fue hasta 1969 que se comenzó a hablar públicamente de teología de la liberación, estas experiencias fueron los antecedentes inmediatos de una reflexión latinoamericana que marcó la pauta de diferentes luchas en el continente.

Los archivos aún conservados en fondos privados de líderes *Tugurianos* y algunos otros que se encuentran en bibliotecas universitarias, dan cuenta de una historia que ha sido compleja de narrar, pues la visión institucionalizada del ordenamiento territorial no ha reconocido los escenarios erigidos por los *Tugurianos* donde claramente se comprueba su nivel de organización por juntas comunitarias y el papel de religiosos y religiosas en la preservación de los derechos de las comunidades.

Las Juntas de *Tugurios* (forjadas especialmente en los barrios Fidel Castro y Camilo Torres) como escenario de participación comunitaria, definían los roles de los miembros que lideraban la junta, como también las estrategias de articulación con otros barrios de *Tugurios* de la ciudad. En el archivo personal de Vicente Mejía⁷ es clara esta apreciación, pues en él, reposa un boletín donde se evidencia el esfuerzo de autoconstrucción barrial y de

defensa de los derechos humanos del barrio Camilo Torres, convirtiéndose así en una fuente invaluable de información que aporta a los debates frente a la memoria y la historia de una ciudad que durante décadas ha cambiado vertiginosamente hacia convertirse en un referente turístico por sus obras de infraestructura urbana y de transporte.

La existencia de este tipo de archivos, coloca en evidencia una relación entre los archivos y el poder de la información, donde el objetivo es la actualización o contextualización de la memoria colectiva. Murgia reflexiona a este respecto:

Insertando la memoria en las prácticas cotidianas, podremos ver con otra mirada su relación con el archivo. En este sentido, también las relaciones, aproximaciones y tensiones que atraviesan lo institucional y lo cotidiano pueden adquirir otra dimensión de comprensión del poder y de la memoria. (Murgia, 2011: 31)

La relación Poder-Memoria es el escenario de disputa en la narración y los relatos sobre la historia, por ello, para comprender los acumulados de los *Tugurianos* es necesario adelantar un diálogo testimonial y archivístico que propenda fluctuar entre la memoria individual y colectiva más allá del discurso de los Derechos Humanos como una categoría estática. Dirigiendo una mirada a los archivos como objetos y lugares de memoria, que permiten avanzar en la comprensión de qué relación existió entre aquellos *Tugurianos*, el surgimiento de distintos movimientos cristianos por la liberación en Colombia y cuál es el aporte a la memoria histórica del conflicto en el país.

Bajo esta relación, se abre entonces la ventana para narrar de manera reflexiva la memoria colectiva de los *Tugurianos* como sujetos más que como víctimas, permitiendo adentrarnos en la tensión entre el sujeto como víctima de la violencia y el sujeto como un participante activo que se resiste a ella y emprende procesos autónomos desde su identidad para transformar las condiciones de vida.

CAMILO TORRES RESTREPO: IMAGEN Y PALABRA EN EL TUGURIO

Durante la década de 1960, la figura de Camilo Torres Restrepo sobresalió entre los sectores populares a lo largo del territorio colombiano. Su papel activo en el sacerdocio, sus aportes y reflexiones académicas y su compromiso político y social lo llevaron a construir un proyecto de transformación profunda de las condiciones de desigualdad y opresión en las que se encontraba gran parte del pueblo colombiano. Pero además de su

pensamiento, las acciones que emprendió y el papel activo que jugó en favor de los empobrecidos fueron los rasgos que definieron su importancia en el ámbito social y político de aquel entonces y que permitieron el mantenimiento de su legado, fraccionado y marginado en muchos momentos hasta la actualidad.

En los *Tugurios* de Medellín, la figura y el proyecto de Camilo no fueron para nada ajenos a la realidad de sus habitantes. En 1965 Camilo tuvo una gran visibilidad gracias a las giras que emprendió por todo el país y a su trabajo comunitario en los *Tugurios*, además de la presencia de sectores religiosos, trabajadores y estudiantiles muy afines a su propuesta, todo esto hizo que su figura vociferara constantemente en los escenarios de participación comunitaria y de resistencia al interior de las colectividades *Tugurianas* durante los años incluso posteriores a su muerte y desaparición.

El sacerdote Germán Guzmán Campos en su libro “El padre Camilo Torres” (1969), hace referencia a las visitas de Camilo a la ciudad de Medellín en 1965 y cómo éstas fueron un fuerte aliciente y una enorme motivación de diferentes sectores, incluyendo los *Tugurianos*, para fortalecer la organización popular. La plataforma del Frente Unido⁸, aún sin terminarse de discutir nacionalmente como lo quería Camilo, se conoció en una reunión que tuvo con diferentes sectores luego de la invitación de las juventudes conservadoras independientes el 12 de marzo del mismo año:

Durante la reunión, muestra algún amigo el proyecto de plataforma, se lo arrebatan y obligan a leerlo. Cae como una bomba y de inmediato se convierte en bandera de los grupos progresistas y en declaración de guerra contra Camilo Torres. (Guzmán, 1969: 98)

Camilo, como uno de los grandes referentes de la época en el escenario político, fue el que más abanderó la lucha por los derechos de aquellas comunidades empobrecidas y desarraigadas por el conflicto social que habitaban no sólo campos y veredas del país sino también los barrios encajonados en las nacientes ciudades de todo el territorio nacional. Cabe la pena anotar que es aquí donde se entrelazan las narraciones de quienes, por un lado, emprendieron la lucha por los derechos, y por otro, ayudaron a forjar la organización barrial mencionada anteriormente.

La efervescencia de la plataforma del Frente Unido en Medellín es una muestra de que la ascendiente propuesta del cristianismo militante tomaba fuerza en los territorios más empobrecidos de la ciudad, o por lo menos en aquellos donde se gestaba una forma organizativa barrial precursora para generaciones futuras y que articulaba diferentes sectores de la sociedad.

Los líderes y lideresas de los *Tugurios* recuerdan cómo la presencia de Camilo se convirtió en un símbolo de resistencia y de sus demandas ante

las administraciones municipales por el reconocimiento como barrios y por su reconocimiento como sujetos de derechos. Incluso, y no menos importante, es de resaltar que uno de sus aportes académicos, desde y para la sociología naciente del país, son sus trabajos frente al problema de la violencia y sus consecuencias en la cultura y la vida campesina, además de aquellas investigaciones que datan el crecimiento de barrios periféricos en las grandes ciudades consecuencia de la guerra librada en los campos y el control político de las élites liberales y conservadoras⁹.

La aparición de este testimonio no es algo fortuito, obedece a que en las memorias de quienes habitaron los *Tugurios*, Camilo es un referente inmediato, alguien que se encarna en el sentir y vivir de las mismas comunidades de dichos barrios. Chucho Mejía, quien fuese fundador de la Escuela Popular de Arte (EPA) y miembro del comité del Frente Unido en Medellín, guarda en su recuerdo la presencia de Camilo como un componente de la historia de resistencia de los *Tugurianos* en todo el país. En el año del cincuentenario de la muerte de Camilo Chucho recitaba, “Nosotros somos la tierra de la esperanza, de la teología de la liberación, de la mística, de todo lo que nos va a permitir encarnar el espíritu rebelde de Camilo en nuestros corazones”. A la par, en el encuentro con lideresas *Tugurianas* las mujeres entonaban una canción que alegraba sus recuerdos de Camilo: “Camilo Torres, nuestro combatiente, liberación o muerte le esperaban, su sangre derramó en el continente, quería ver su patria liberada”.

Estos testimonios que salieron a la luz después de cincuenta años ante el público que se congregó para reivindicar su pensamiento en febrero de 2016, es uno de los archivos que hoy se incrustan en esa mirada al pasado que compone la memoria colectiva de las luchas por la ciudadanía donde el símbolo de Camilo fue el soporte, la motivación. Éste discurso y el canto popular, como otros, se entrelaza con las estampillas, fotografías e incluso escritos que hoy se preservan como archivos privados en algunos hogares de *Tugurianos* conservados como parte de sus historias de vida y en sí de la historia de la Medellín.

La potencia histórica de estos archivos y testimonios son claves para colocar en evidencia distintas aristas frente a la vivencia del conflicto social en Medellín y por ende en las transformaciones sociales que se dieron en el ámbito rural y urbano. Poder articular estos testimonios y archivos personales con la memoria, incluso del barrio Camilo Torres Restrepo de Medellín (hoy inexistente), es fijar en el recuerdo una narrativa que recrea la historia y la disputa de un grupo social que en medio de la guerra optó por sus propias luchas y búsquedas por la dignidad. Con esta narrativa es posible redescubrir una forma de memoria social frente a la vulneración y

disputa por los derechos como parte integrante de la vida en los *Tugurios*, convirtiéndose así, en un documento que aloja un lugar y una historia.

Desde el punto de vista investigativo, ésta memoria de Camilo Torres, plasmada en relatos y archivos coloca en evidencia el potencial crítico de la historia del conflicto que tocó a los *Tugurianos* como un sector de la sociedad afectado directamente. Como documentos susceptibles de análisis, los testimonios y los archivos son referencias en el proceso de conocimiento, en concordancia con el planteamiento de Murgia. “El documento, fuente referencial de la historia, permite una interpretación del pasado fundamentada en la crítica, en tanto que la memoria no interpreta, no analiza, ella vivencia”. (Murgia, 2001: 23)

Entender aquellos archivos de los *Tugurianos* donde la imagen o la palabra de Camilo sigue manteniéndose es asumir la memoria colectiva como una producción histórica que construye el pasado, recrea sus dinámicas y contextos, genera identidad y explica el presente de disputa por los derechos humanos que aún pervive en las comunidades afectadas por las distintas aristas que toma el conflicto en el país.

Camilo, como fuerza simbólica promovió en los *Tugurios* unas relaciones e imaginarios sociales que deben ser tenidas en cuenta en los relatos sobre las memorias de las luchas políticas por la ciudadanía y los derechos de la ciudad de Medellín. La identidad como sujetos de las comunidades urbanas que allí comenzaron a emerger, es una potencia investigativa que incluye la memoria archivística y testimonial como una fuente de conocimiento y de narración del pasado, que no sólo incluye a Camilo Torres sino también a escenarios de influencia mundial como el Concilio Vaticano II, la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) y por supuesto el movimiento de Golconda, escenarios dónde la semilla del cristianismo militante germina para trazar la historia de los *Tugurianos*, Medellín y en general, toda América latina.

GOLCONDA. MEMORIA FOTOGRÁFICA DESDE EL TUGURIO

Continuando con la referencia del cristianismo militante en Medellín, en especial por aquella donde sus protagonistas son referentes para muchas comunidades hoy, encontramos que, desde las formas de resistencia y construcción de comunidad de los sectores *Tugurianos*, existen relatos que, aún encarnando a Camilo, reivindican el valor de la dignidad humana desde el *Tugurio*, como el movimiento Golconda. Hablar de las memorias de los *Tugurios* necesariamente pasa por entender dicho movimiento.

El punto de partida de este movimiento es considerado una reunión en la finca Golconda en el municipio de Viotá (Cundinamarca) donde cincuenta

sacerdotes, comprometidos con el papel histórico de la liberación, se congregaron bajo la *Populorum Progressio*¹⁰ para analizar la realidad colombiana y trazar una ruta común que enfrentara las problemáticas que vivían diferentes sectores del país, rompiendo el cerco, además, de la tradición de la iglesia de ser algo sólo de “curas” para darle cabida a un proceso que incluyera a las mujeres (religiosas o no), sectores laicos, académicos, libertarios y marxistas.

Fue el legado inspirado por Camilo Torres Restrepo luego de su muerte que motivó al nacimiento de Golconda como “una actitud pastoral militante tendiente a eliminar todas aquellas circunstancias que conspiran contra la dignidad humana”. (Golconda, 1969: 100) Sus objetivos eran claros, ir más allá de la institución eclesial y enfrentar junto a las comunidades empobrecidas los problemas de índole social, económico y político presentes en el contexto de miseria por el que atravesaban amplios sectores *Tugurianos*.

Medellín, como referente histórico en la Teología de la Liberación con el CELAM en 1968, es referente junto a Golconda para la experiencia de trabajo popular de los *Tugurianos*, la gesta libertaria de diferentes procesos comunitarios muchos de ellos liderados por sacerdotes, religiosas y religiosos comprometidos que se sumaron al movimiento Golconda, llevaron a que en la historia de la ciudad quedaran marcados, entre otros barrios, el Fidel Castro, Camilo Torres Restrepo, Lenin y Che Guevara.

A pesar de la información en los libros de historia, de fotografías en centros de archivo, de datos precisos en bibliotecas o centros de documentación sobre la presencia de sectores cristiano-militantes en Medellín, la existencia de archivos personales sobre la vida de estos religiosos y las memorias testimoniales de distintos habitantes de estos barrios, coloca en el debate las narraciones de la historia de Medellín y cómo la reconstrucción archivística puede posicionar otras memorias rebeldes o subordinadas que hacen parte del engranaje de la memoria e historia del conflicto en el país que se hizo presente con Golconda.

Esta articulación entre memoria e historia, nos adentra en un mundo donde los archivos dejan de ser simplemente un objeto de análisis probatorio, para pasar a ser un organismo vivo que permite entrever las continuidades y/o rupturas que dominan el escenario de la memoria y la historia de Medellín. Partimos de comprender, bajo la reflexión de Ismael Murgia que “la memoria no basta para narrar, para relatar. Se precisa también de la inteligencia (la conciencia) y de la voluntad (discernimiento), con su contraparte: el olvido”. (Murgia, 2001: 21)

Vicente Mejía Espinosa, Gabriel Díaz y Oscar Vélez son tal vez, algunas de las figuras de sacerdotes más enigmáticas en la ciudad de Medellín. Muchos relatos, algunas investigaciones y esfuerzos independientes de



Imagen 1. Fuente: Giovanna Pezzotti. "Sin título".
Archivo personal Eberhar Cano Naranjo. 196?



Imagen 2. Fuente: Giovanna Pezzotti. "Sin título".
Archivo personal Heroína Córdoba. 196?



Imagen 3. Fuente: Giovanna Pezzotti. "Sin título".
Archivo personal Eberhar Cano Naranjo. 196?



Imagen 4. Fuente: Giovanna Pezzotti. "Sin título".
Archivo personal Eberhar Cano Naranjo. 196?



Imagen 5. Fuente: Giovanna Pezzotti. "Sin título".
Archivo personal Eberhar Cano Naranjo. 196?

recuperar la memoria de estos barrios", han mencionado la relevancia de dichos sacerdotes y de otros tantos religiosos, religiosas y laicos que emprendieron su trabajo con los *Tugurianos*. Sin embargo, se hace necesaria una profundización mayor para comprender hasta qué punto relatamos la historia de la ciudad en clave de aquellas memorias colectivas que siguen perviviendo en diferentes comunidades que habitan la ciudad.

Estos sacerdotes, fundadores del movimiento Golconda, marcaron la historia de muchos de aquellos barrios que se levantaban en medio de cartones y basura a falta de condiciones económicamente favorables para sus necesidades y frente a lógicas político-administrativas que no tenían en cuenta su realidad como *Tugurianos*. Su opción fuertemente construida en favor de los más empobrecidos, no sólo fue marcada por los primeros sindicatos, las organizaciones sociales, estudiantiles y demás, que hicieron

presencia en Medellín, sino también por la enorme contradicción que desde la iglesia colombiana, tradicionalista y conservadora, se imponía a sus miembros ante tan preocupante situación de pobreza.

Las experiencias organizativas de los llamados *Tugurianos*, la articulación durante la década de 1970 con sectores estudiantiles, sindicales y populares, fueron la punta de lanza para que los religiosos tomaran las riendas en defensa de estas comunidades urbanas emergentes en Medellín. Narraciones de misas, de tomas de predios, de enfrentamientos con la policía, de apresamientos y de tertulias por el derecho a la vida y al territorio, se convierten en las memorias de las luchas por la ciudadanía en estos barrios, en la memoria sobre la presencia y el papel de Camilo y Golconda y su compromiso con los empobrecidos. Memorias de ellos y memorias nuestras. Vivencias que hoy siguen en la memoria colectiva de muchos de los habitantes de estos barrios que, aunque algunos ya no existen físicamente (caso barrio Camilo Torres), siguen perviviendo en cada fotografía, testimonios y archivos que se conservan en anaqueles y en los recuerdos de quienes estuvieron con ellos y ellas en este tiempo.

Cavilando en la existencia de estos archivos, dentro de las ciencias sociales, el archivo es un referente de investigación, sin embargo, distintas reflexiones han puesto en debate cuál es su utilidad o para qué usarlos como fuente más allá de la información que contienen. Eduardo Kingman profundiza este argumento planteando que, “los archivos son en sí mismos necesarios para el trabajo del historiador, pero no son suficientes para restituir nuestra relación con el pasado” (Kingman, 2012: 126); es decir, existe una necesidad de pensar y analizar el pasado pero de no despolitizarlo ni banalizarlo. En el caso de las instituciones de memoria es claro que en muchas ocasiones esto es la mayor característica, la insistencia de los derechos humanos como única fuente de verdad, dejaría en el olvido acumulados como el de la experiencia de Golconda y sus archivos, y de cómo desde ellos se pueden seguir cimentando otros relatos que se inserten en los escenarios de disputa de la memoria.

Apostarle a la memoria histórica y colectiva de esta historia es imprescindible hoy para Medellín, no sólo por el hecho de que se posibilitará ahondar en detalle historias de los barrios, sino también, como reivindicación para quienes arriesgaron todo lo que tenían por una opción política y teológica.

Comprender a Golconda y sus apuestas, es pues, una pauta necesaria para entender las dinámicas propias en la construcción de comunidad y la experiencia cristiano-militante por las que atravesaron diferentes barrios de Medellín. Se sabe que si la historia y la memoria son colectivas, este movimiento y su legado, enriquecerán múltiples procesos comunitarios y de

memoria, no con el ánimo de “endiosar” o “santificar” su experiencia, sino de ubicar su memoria en escenarios de disputa política, permitiendo captar la naturaleza crítica de los acontecimientos sociales. Siguiendo a Eduardo Kingman: “la memoria como la historia tienen que ser politizadas, esto es, ubicadas en el escenario de la crítica”. (Kingman, 2012: 121) Adentrarse en los archivos de Golconda y sus testimonios cercanos en los *Tugurios*, permite acudir a este llamado de politizar la memoria, de ubicarla en el plano del presente en relación a un pasado que sigue escribiéndose y propende por no absolutizar una memoria ni colocar un relato homogenizado.

GIOVANNA PEZZOTTI. MIRADA A CONTRAPELO DE LOS TUGURIOS

Las transformaciones generadas por el Plan Regulador hecho por Wiener y Sert, discípulos del urbanista racionalista Le Corbusier en 1949, tenía como intención poner a Medellín en la tendencia funcionalista que dominaba para ese momento a nivel mundial. Esto produjo diferentes reacciones sobre la pertinencia de tal proyecto urbanístico, que se corresponden con las representaciones que en la ciudad empezaban a difundirse tanto para promoverlo como para criticarlo.

Entonces, comienzan a surgir varias miradas sobre esta nueva experiencia urbana, que muestran una ciudad con grandes contradicciones, pero que precisamente, nos señala las formas en que se mira y se recuerda la ciudad. Por un lado, el que legitima la modernización, por medio de los paisajes, las panorámicas, las fotos de arquitectura y de los paseos cotidianos de los habitantes, por el otro, el que la crítica documentando los problemas y contradicciones de la vida social de la ciudad, incluidos allí, los *Tugurios*.

Bajo este panorama, aparece la reportería gráfica de Giovanna Pezzotti sobre el surgimiento y las formas de vivir en los *Tugurios* de la ciudad, experiencia que derivó en que sus fotografías se alejaran del canon fotográfico que dominaba en el momento. Como reportera, más no como fotógrafa, Giovanna se distanció de la mirada tradicional de fotógrafos reconocidos de la memoria fotográfica de Medellín como Jorge Obando (Caramanta 1894 - Medellín 1982) y Gabriel Carvajal (Medellín 1916-2008), quienes optaron por mostrar bajo su lente los cambios urbanos y el turismo naciente en la ciudad.

Giovanna decidió adentrarse en el mundo de los *Tugurios* por la enorme adhesión popular que generaba el padre Vicente Mejía Espinosa miembro de Golconda y promotor del proyecto político de Camilo Torres (Frente Unido) en Medellín. En sus fotografías, Pezzotti muestra el mundo de los *Tugurios*, el de Vicente Mejía (principalmente) y el de otros sacerdotes y

miembros de Golconda, pero de una manera más íntima y experimental a las que adelantó el también reportero gráfico y fotógrafo Melitón Rodríguez (Medellín 1875-1942).

La fotografía ha mantenido una relación con la historia desde su creación, para las ciencias sociales, el archivo fotográfico se ha ido convirtiendo en una referencia común y prioritaria desde múltiples métodos de investigación. Adentrarse en el mundo de los archivos fotográficos permite, no sólo volver al pasado sino también disputarse escenarios de memoria cuando de narrar la historia se trata.

Como lo planteaba Kossoy, “toda fotografía representa el testimonio de una creación”, pero, también representa “la creación de un testimonio”. (Kossoy, 2001: 42) Es aquí donde ubicamos la importancia de la lente de Giovanna en las fotografías de los *Tugurianos* en relación a Vicente Mejía y al movimiento de Golconda. Sus archivos nos testimonian la vida y la organización popular de los *Tugurianos* y también nos pone en un debate político frente a la memoria, a lo que los ciudadanos de Medellín recuerdan o conocen de su historia.

En su memoria está grabada que no quiso seguir el camino de los grandes fotógrafos que mostraban el progreso de la ciudad; así lo afirma luego de cincuenta años de la presencia de Golconda en los *Tugurios*¹²:

Nunca me daban ni trabajo por estar metida con Vicente y todos los que lo acompañaban, querían que yo fuera una mujer normal que se casara y tuviera hijos, y yo con eso si no, yo quería otra cosa, yo me había enamorado de un ideal, un ideal de lealtad, de honestidad y de rebeldía que se encarnaba en Vicente Mejía.

Ella decidió poner de relieve una mirada desde esas otras manifestaciones de organización urbana y popular de Medellín, y sus archivos lo demuestran adentrándonos en un mundo donde el reportero gráfico viene cargado de una expresión estética y una interpretación de la vida histórica diferente. Su obra es la de una reportera gráfica crítica que le da más fuerza a la realidad de las comunidades y pone en discusión la idea de ciudad que se venía en las postales de la época. Además, su mirada femenina resulta muy inusual para el mundo fotográfico de la época y es posible dilucidarla en cada archivo fotográfico.

Es difícil encontrar referentes femeninos en la historia de la fotografía en Colombia y por ende en Medellín, la gran mayoría de textos sobre fotografía ilustran a los referentes masculinos, escasamente en el libro *Historia de la fotografía en Colombia*, que publicó el Museo de Arte Moderno de Bogotá (1983), hay cuatro fotografías desde la visión femenina: una fotografía de Amalia Ramírez de Ordóñez¹³ y tres por Hermi Friedmann¹⁴; sin embargo

esto es un asunto que a Giovanna no parece importarle, pues su opción fue por lo subalterno, lo que no quedaba necesariamente en la oficialidad, sino en lo que las generaciones futuras puedan conocer de su trabajo.

(...) 50 años de fracaso en fracaso escapando y acumulando negativos.

Toda una vida entre lentes y cámaras deteniendo el tiempo.

En la blancura de un velo de novia.

El alma en una expresión.

La sonrisa de un niño.

Canto de sirenas a la orilla del mar.

Tal vez la fotografía no sea arte,

pero si en la foto la lagrima de dolor o alegría te emociona,

¡Eso es arte! (...)¹⁵

Pezzotti y su archivo se constituyen en pieza fundamental de esta memoria e historia subordinadas. Su archivo y memoria se convierten en parte de la identidad de nuestro pasado cercano: de Vicente Mejía y los *Tugurianos*; se enmarcan en aquello que nos permite entender el paso del tiempo. “La memoria es una forma de vivenciar el tiempo y permanecer en él, sin perder nuestra identidad gracias a esa permanencia presente”. (Murgia, 2011: 21)

TUGURIANOS, MEMORIA Y CRISTIANISMO MILITANTE

Los *Tugurianos*, Golconda, el cristianismo militar y la misma Giovanna Pezzotti, representan un momento de la historia que, por las razones expuestas, han sido invisibilizados por un lado, o poco profundizadas por otro. De ahí que la existencia de estos archivos, de estas memorias, no dejan de estar sujetos a las luchas por significados e interpretaciones que ayudan a desentrañar debates y acontecimientos alrededor de cómo se ha configurado urbanísticamente la ciudad de Medellín, pero también de cómo sus habitantes se han identificado en su territorio y se han entendido como sujetos históricos.

Hablar entonces de estos archivos, en especial de las fotografías que señalan y evocan ese pasado *Tuguriano* y de organización comunitaria, implica necesariamente reconocer el poder de los objetos en la memoria, es decir, evidencian claramente que los archivos son algo más que simples repositorios de datos para escribir la historia, sino que, por el contrario, son también referentes que permiten una interacción entre memoria y olvido.

Los archivos de los *Tugurianos*, de Vicente Mejía y de Giovanna Pezzotti manifiestan esa indeleble relación entre memoria e historia. Esos archivos mencionados en este relato, posibilitan trazar continuidades que se

mantienen desde la época donde fueron creados, además, permite analizar las rupturas y situaciones que hicieron que en nuestros días, las referencias a estos procesos y estos personajes no sean incluidas en cierto tipo de narraciones o de iniciativas de memoria.

Estos archivos no dejan de estar presentes en ese pasado en disputa que se pelea también un lugar en la historia, pretenden romper con esta tradición analítica que plantea Luis Romero, cuando dice que, “los sectores populares permanecen sin embargo misteriosos e inasibles”. (Romero, 1997: 6) La misma existencia de este archivo, de estas fotografías y la posibilidad de volver a ellas vuelve a dar voz a esos *Tugurianos* y militantes cristianos para ser escuchados plenamente, y son estas voces las que hablan desde los archivos, las que plantean la necesidad de hacer memoria pero no para narrar vacíamente el pasado, sino, por el contrario, para que sea insumo de la historia.

La historia contenida en los archivos se construye simbólicamente a través de la memoria, el archivo como objeto y lugar de memoria espera ser narrativizado para dar sentido al pasado, para entender el presente y porque no, proyectar el futuro.

Pensar en los archivos entonces como medios vivos, de reencuentro, de vivencias, es optar por una resignificación de los métodos de entendimiento de los mismos y de las formas en las que nos acercamos para construir el conocimiento, para escribir la historia, con la finalidad de devolverle su potencial actualizando sus sentidos, símbolos y representaciones de un pasado cercano que requiere ser puesto hoy en las disputas de la memoria. Como señala Murgia: “El archivo en sí mismo es siempre una trayectoria, una acción, una producción de sentidos, de respuestas, lo que no excluye el hecho de que posteriormente se vuelve institucionalizado, manipulable, lugar de memoria”. (Murgia, 2011: 33)

En general, los archivos, enlazados a los testimonios y la experiencia cristiano militante de los *Tugurios* de Medellín, permiten hilar parte de la historia y memoria de los *Tugurianos* y del movimiento de Golconda –justo en su cincuentenario de aparición– pero, también rescata nuestra relación con el pasado, rescata los sentidos que desde las mismas fotografías, periódicos y demás fuentes, nos identifica como parte de un proceso que aún pervive en la larga trayectoria de los procesos comunitarios de Medellín.

BIBLIOGRAFÍA

- Bosa, B. Santoyo, A. (2010). “Etnografía y archivos”. *Revista Colombiana de Antropología* 46 (2), Bogotá: 244-248

- Calvo, O. & Parra, M, (2012). *Medellín (Rojo) 1968. Protesta social. Secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Guerrero, A. (2015). “Una rosa violenta (I)”. *El Espectador*. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/una-rosa-violenta-i-articulo-558226>.
- Golconda, (1969). *Golconda: El libro rojo de los curas rebeldes*, Bogotá, Colombia: MUNIPROC.
- Gutiérrez, G. (1987). *Evangelización y opción por los pobres*. Buenos Aires, Argentina: Paulinas.
- Guzmán, G. (1969). *El padre Camilo Torres*. México DF, México: Siglo XXI editores.
- Halim, B. (2015). “Ida Esbra, la Excluida del álbum fotográfico de Colombia”. *Revista Arcadia*. Recuperado de <http://www.revistaarcadia.com/arte/articulo/fotografia-conceptual-barranquilla-ida-esbra-excluida-de-la-historia/45469>.
- Kingman, I. (2011). “Los usos ambiguos del archivo, la historia y la memoria”. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* (42), Quito: 123-133.
- Kossoy, B. (2011). *Fotografía e Historia*. Buenos Aires, Argentina: La Marca.
- López, L. (2016). *Organización política en barrios de invasión de Medellín: Juntas de Tugurianos, casos Fidel Castro, Camilo Torres y Lenin 1965-1985* (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Martínez, L. (2014). “Tugurio de Dios: el barrio Lenin de Medellín 1969-1975”. *Estudios Políticos* (44), Medellín: 221-241.
- Murgia, I, (2011). “Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes”. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* (41), Quito: 17-37.
- ONU, (1970). *Documento de referencia para el seminario*. Bogotá, Colombia: n/a.
- Pablo VI, (1967). Carta encíclica **populorum progressio** a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Romero, L. (1997). “Los sectores populares urbanos como sujetos históricos”. *Última Década* (007), Chile: 1-12.
- Torres, C. (1970). *Cristianismo y Revolución*. México DF, México: Ediciones Era.

NOTAS

- 1 Establecimiento público del orden nacional, adscrito al Departamento para la Prosperidad Social (DPS), que tiene como objeto principal reunir y recuperar todo el material documental, testimonios orales y por cualquier otro medio, relativos a las violaciones de que trata el artículo 147 de la Ley de Víctimas y restitución de Tierras.
- 2 Es un relato que se aparta explícitamente, por convicción y por mandato legal, de la idea de una memoria oficial del conflicto armado. Lejos de pretender

- erigirse en un corpus de verdades cerradas, quiere ser elemento de reflexión para un debate social y político abierto.
- 3 Postulado teológico que marcó una ruptura de iglesia en América Latina en relación a la doctrina social de la iglesia. Véase: Gutiérrez, G. (1987) *Evangelización y opción por los pobres*. Paulinas, Buenos Aires: 78.
 - 4 Documento de referencia para el seminario. Naciones Unidas. 1970, p.9.
 - 5 Conversaciones con Heroína Córdoba en el año 2015.
 - 6 Formas de organización y trabajo colectivo propias de la cultura indígena y campesina.
 - 7 Sacerdote y líder del movimiento Golconda durante las décadas del 60 y 70. Fundador al lado de comunidades durante estas décadas de asentamientos urbanos denominados *Tugurios* y posteriormente convertidos en barrios como EL Popular, Fidel Castro y Camilo Torres. Promotor de la organización barrial y las llamadas juntas *Tugurianas*.
 - 8 Propuesta de diálogo y confluencia entre diferentes sectores sociales organizados o no para hacer frente al denominado Frente Nacional que restringía la participación democrática del país. La propuesta es presentada por Camilo Torres en el año de 1965 con el fin de motivar la abstención electoral, construir organización comunitaria, de base y un órgano comunicativo que aglutinara los diferentes objetivos estratégicos de las organizaciones políticas y la población colombiana en general.
 - 9 Véase sus estudios en: Torres, C. (1970), *Cristianismo y Revolución*, México: Ediciones Era. ["Los problemas sociales en la realidad actual" (1957). "La Proletarización de Bogotá" (1961). "El problema de la estructuración de una autentica sociología latinoamericana" (1961). "La violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas" (1963). "La revolución imperativo cristiano" (1965)].
 - 10 Es la carta encíclica del Papa Pablo VI promulgada el 26 de marzo de 1967. La encíclica está dedicada a la cooperación entre los pueblos y al problema de los países en vías de desarrollo. El Papa denuncia que el desequilibrio entre países ricos y pobres se va agravando, critica al neocolonialismo y afirma el derecho de todos los pueblos al bienestar. Finalmente propone la creación de un fondo mundial para ayudar a los países en vías de desarrollo. Es una de las más famosas e importantes de Pablo VI aun cuando en su momento fue objeto de debates (por ejemplo, en cuanto al derecho de los pueblos a rebelarse incluso con la fuerza contra un régimen opresor) y críticas por parte de los ambientes más conservadores. La encíclica fue el motivo de fundación del movimiento MSPTM (*Misioneros Siervos del Tercer Mundo*).
 - 11 Véase por ejemplo: López, L. (2016). *Organización política en barrios de invasión de Medellín: Juntas de Tugurianos, casos Fidel Castro, Camilo Torres y Lenin 1965-1985* (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Martínez, L. (2014). *Tugurio de Dios: el barrio Lenin de Medellín 1969-1975. Estudios Políticos* (44), Medellín: 221-241. Calvo, O. & Parra, M. *Medellín (Rojo) 1968. Protesta social. Secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Planeta, 2012.
 - 12 Conversaciones con Giovanna en el año 2017.

- 13 Ver: <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/una-rosa-violenta-i-articulo-558226>.
- 14 Halim, B. (2015). Ida Esbra, la Excluida del álbum fotográfico de Colombia. *Revista Arcadia*. Recuperado de <http://www.revistaarcadia.com/arte/articulo/fotografia-conceptual-barranquilla-ida-esbra-excluida-de-la-historia/45469>.
- 15 Poema de Giovanna Pezzotti que inaugura la exposición fotográfica de los *Tugurios* en Medellín realizada en la librería Palinuro de Medellín en Enero de 2018.

CAMILO Y LA FORMACIÓN POLÍTICA

Carlos Ramírez

Camilo Torres Restrepo es una de uno de los grandes maestros de lucha para los pueblos que hemos decidido parir el Socialismo y la Liberación. Pueblos que por más de 500 años en Nuestra América, y en medio de la actual arremetida capitalista e imperialista, mantenemos la vigencia de la llama revolucionaria.

Este texto busca provocar reflexiones colectivas sobre un Camilo vigente y útil para nuestras luchas actuales. Si bien nos pasearemos por algunos datos y referencias del Camilo histórico y su tiempo, la intención principal es profundizar en claves que nos permitan hoy fortalecer la formación política de nuestros movimientos y organizaciones. Formación necesaria para cualificar y radicalizar el accionar en la perspectiva de construir poder popular.

Además, trabajaremos sobre las esencias de lo que en el Congreso de los Pueblos (CDP) hemos venido debatiendo durante el último año en el proceso de construir nuestro sistema/escuela nacional de formación.

Durante el 2017, el Congreso de los Pueblos generó una serie de encuentros nacionales y regionales de sus escuelas y experiencias formativas. En los encuentros, pudimos evidenciar que las organizaciones y territorios más sólidos son los que han priorizado la formación como un eje estratégico. Igualmente, los momentos de mayor crecimiento organizativo han sido siempre acompañados por una clara estrategia formativa. Todo esto lo realizamos desde entender como cimiento de las luchas que será imposible avanzar en la ofensiva del bloque popular si no fortalecemos el músculo político-técnico de la formación política.

En medio de todos estos debates, Camilo ha sido un participante permanente. El CDP tiene en su genética, en sus métodos, en su mística mucho del legado camilista. Hemos crecido en medio de la educación y comunicación popular, de la teología de la liberación, del amor eficaz, de la unidad, unidad y más unidad; como también, de forma imperativa, nos sigue insistiendo el Comandante Chávez.

Traer a Camilo al debate, por supuesto, es también confrontarlo, cuestionarlo, des-sacralizarlo en sus ideas y su accionar. Este documento fue construido a partir del diálogo con compañeras y compañeros de tres experiencias que reivindican el camilismo como parte de sus fundamentos: Germán Roncancio, de la Revista CEPA (Centro Estratégico de Pensamiento

Alternativo); Zulma Toro, de la Escuela Nacional Orlando Fals Borda; y Kelly Peña, de la Confluencia de Mujeres para la Acción Pública. Se trata de tres protagonistas en el desarrollo del Proceso Nacional de Formación del CDP por lo que más que entrevistas puntuales aquí se recogen diálogos vivenciales, hermandades, complicidades, apasionamientos y sueños comunes.

Aunque algunas de las preguntas se repiten en las tres entrevistas, cada diálogo fue tomando particularidades específicas de acuerdo al perfil de cada persona y de los procesos a los que pertenecen.

Por último, el artículo cerrará con algunas ideas claves sobre lo que podría ser un método camilista para la formación política, tomando como referencia un par de autores que han hecho importantes aportes en este sentido.

Este texto también se convierte en una invitación para que puedan conocer y acercarse a estas tres experiencias de lucha, mientras el imperio y los Gobiernos de derecha nos venden su Paz de silenciamiento de toda rebeldía e insurgencia. Desde el camilismo seguimos manteniendo la llama del amor eficaz, de la justicia social en armonía con la madre tierra y de la Vida Digna.

Si bien la mirada la hacemos desde el CDP en medio del contexto colombiano, la intención no es mostrar nuestro ombligo sino, por el contrario, aportar a la construcción de un bloque popular revolucionario internacionalista.

¿DÓNDE ESTAMOS PARADOS Y PARADAS?

Una serie de organizaciones sociales como el Movimiento Sin Tierra de Brasil junto a plataformas populares de los diferentes continentes vienen convocado para el 2018 a la Asamblea Internacional de Movimientos y Organizaciones de los Pueblos. En la convocatoria para dicho encuentro nos aportan algunas claves sobre la mirada general y los desafíos para el movimiento popular:

- III. Síntesis general de la coyuntura de la lucha de clases en todo el mundo.
 1. Hay una crisis generalizada del capitalismo global, de sus modelos de dominación, del neoliberalismo (dominio del capital financiero) y del imperialismo, (dominio de las empresas transnacionales sobre la economía mundial).
 2. Tienen necesidad de renovarse. Pero no están encontrando las fórmulas.
 3. La ofensiva sobre los recursos naturales como fuente de acumulación de capital se amplió en todo el mundo, pero sobretodo en América Latina y

África, que son las últimas reservas de los principales minerales, agua, petróleo y biodiversidad.

4. Se amplía la disputa sobre la hegemonía de la economía en el mundo. China despunta como la mayor economía del mundo. Y en su último congreso planificó un desarrollo e integración con el sur para los próximos 30 años. Deberíamos acompañar con atención sus movimientos.
5. Hay una contradicción, que no sabemos cómo se resolverá, que la economía de Estados Unidos ya no es la mayor, ni siquiera en dominio de la tecnología (el 64% de todos científicos que se reciben por año, están en China e India), pero EUA todavía detenta la hegemonía militar.
6. Vivimos una crisis en la forma de dominación burguesa, se pone en duda la forma actual de democracia liberal y de participación partidaria.
7. La vida de los pueblos, de los trabajadores está peor, en todos niveles, sobretodo en el hemisferio sur, más aún entre las mujeres y los niños.
8. Estamos frente a un periodo de reflujo. Las movilizaciones actuales son en clave sólo de resistencia.

IV. Desafío que las fuerzas populares necesitan enfrentar y resolver.

1. Hay una crisis de las formas clásicas de organización de la clase trabajadora, como sindicato, partido, asociaciones de barrio. Necesitamos buscar formas nuevas y creativas que aglutinen a la clase, en las periferias, sobre todo jóvenes y mujeres.
2. Atomización de las formas de organización. No hay organización en torno a un proyecto de país.
3. Tenemos la necesidad de fortalecer las luchas de masas, para retomar la ofensiva y el reascenso del movimiento de masas.
4. Fortalecer el internacionalismo como una acción militante activa, enfrentar a las transnacionales, desarrollar acciones de solidaridad concreta en cada uno de nuestros países, en la lucha de clases internacional. La lucha ahora es cada vez más internacional. Desarrollar acciones de mutua ayuda en el quehacer organizativo.
5. Fortalecer la formación política de cuadros y de nuestras organizaciones de base.
6. En resumen, como nos decía Giovanni Arrighi, sobre los periodos de crisis aguda del capitalismo, siempre: “Son tiempos de caos e incertidumbre, largos, pero esto es señal de que va a haber cambios y, por ende, ¡se va a intensificar la lucha de clases! Por lo tanto, no debemos ser pesimistas, el capitalismo no representa más nada... pero solo la lucha lo derrotara!”.(Convocatoria, 2017: 6-7)

Asumiendo que este debate, aunque falta seguirlo profundizando, es un buen reflejo del momento político en el que nos encontramos y al cual debe

responder las reflexiones que hagamos sobre Camilo. Así es el momento político actual al cual las y los camilistas debemos responder.

REVISTA CEPA

La Revista CEPA, Centro Estratégico de Pensamiento Alternativo, fue fundada por el maestro Orlando Fals Borda. Hacer esta interlocución con perspectiva de formación y de las concepciones del padre Camilo Torres resulta fundamental. Germán Roncancio está a cargo de la edición de la Revista y hace parte del equipo de formación del Congreso de los Pueblos.

Carlos Ramírez: *¿Cuál es la relación de CEPA con Camilo Torres?*

Germán Roncancio: Podríamos remontarnos al origen del proyecto CEPA cuando, precisamente, se conocían y se relacionaban el padre Camilo Torres y el maestro Fals Borda. Grandes pensadores contemporáneos latinoamericanos con una opción de clase, con una visión popular, con una visión originaria.

Una conexión sentipensante muy del maestro Fals Borda, que en los hechos y la práctica nos enseñó y dejó como legado el llamado “cura guerrillero” Camilo Torres Restrepo.

Sin pretender apropiarnos de la herencia o autoría única del pensamiento del maestro Fals Borda ni, por supuesto, de Camilo, podría decir que la revista CEPA recoge de ellos tres líneas fuertes. Una, toda la confrontación político-ideológica con el pensamiento dominante que, como sabemos, está enclavado en la racionalidad de la modernidad con origen anglosajón y centroeuropeo. Camilo y Fals plantean la confrontación desde el pensamiento de los pueblos, desde abajo, desde las y los que luchan, desde las y los que nos planteamos otro país, otro continente posible, otra sociedad posible. Segundo, el empoderamiento de esos sectores populares frente a su propio pensamiento, frente al pensamiento crítico propositivo recogiendo ideas del marxismo, del materialismo dialéctico e histórico y con mucho asiento en el pensamiento propio como Mariátegui y demás referentes originarios de nuestros países y territorios. Y la tercera tiene que ver con todo un bagaje cultural y expresiones de los pueblos campesinos, indígenas, afros, desde las mujeres, también desde la teoría crítica como parte de la confrontación al pensamiento hegemónico dominante occidental.

En ese contexto está ubicada la revista y, por tanto, dialoga e interactúa permanentemente entre sus páginas y su práctica política con diferentes organizaciones sociales y políticas.

CR: *En un primer análisis sobre el Camilo histórico, yo recuerdo varias discusiones sobre si Camilo era o no realmente marxista y si había llegado al clímax de su madurez política. En tu apreciación ¿cuál sería la formación política que experimentó Camilo, los enfoques ideológicos, metodológicos? ¿Cuál fue la formación política que le permitió convertirse en un sujeto fundamental en la historia de lucha del pueblo colombiano y nuestroamericano?*

GR: Guardo algunas distancias con una tendencia a la que somos muy dadas las fuerzas de izquierda colombianas y latinoamericanas: encasillar y etiquetar. Infortunadamente, eso ha posibilitado elementos de sectarismos y dogmatismos. Hay necesidad de leernos entre nosotros y nosotras, apartándonos de ese elemento de encasillar, sin negar nuestros orígenes político-ideológicos pero dejando lo que nos impide una lectura enriquecedora y de unidad de nuestros procesos. De unidad popular y continental.

Uno podría decir que la formación de Camilo es eminentemente liberal, demócrata. Él bebe de las fuentes del cristianismo. Entonces está, sin la menor duda, la solidaridad humana, el humanismo y, en ese sentido, su calidad humana, su don de gente. En su paso por la Universidad, comenzando por Lovaina, se forma una prefiguración de un pensamiento mucho más metódico y una formación ética y científica. Esto se conectó con las comunidades eclesiales de base, la vinculación directa a organizaciones populares, barriales, sindicales, insurgentes... Ahí hay una vía dialéctica, unos descubrimientos que lo convierten en uno de los referentes, proponiéndoselo o no, de esa relación ya mencionada entre cristianismo y marxismo en clave de un sujeto social libertario, impulsor de procesos político-ideológicos de liberación y de transformación en Colombia y América Latina.

Digamos: “la función de todo cristiano es ser revolucionario y de todo revolucionario es hacer la revolución”, “donde hay un cristiano hay un revolucionario y donde hay un revolucionario hay revolución”; eso, más allá de una frase de cajón, es todo un paradigma, un sentido de horizonte, de prospectiva, de calidad humana, de razón de ser, de sentido de vida.

No podemos decir simplemente que había un Camilo joven que en su inmadurez y en su sarampión socialista comete errores como irse a “X” o “Y” parte. No, por el contrario, hace parte de un proceso de decantamiento de teorías que son -a mi entender- patrimonios de la humanidad. Concepciones libertarias, socialistas, el sujeto social al centro, la contravía y contradicción fundamental entre capital y trabajo, entre propiedad privada y bien público, entre la apropiación de los bienes de la naturaleza por la vía del bien común y no del reparto para la acumulación privada de multinacionales, etcétera, etcétera.

Hay que ubicar el posicionamiento teórico y práctico de Camilo en su contexto concreto. Bebe de fuentes que están emergiendo, que están en convulsión, que están en ruptura y que están en creación y en construcción de esa visión y esa praxis político-ideológica del sujeto social transformador popular y revolucionario. Bebe de las fuentes de la vida, de la realidad, del cristianismo, de las teorías científicas, de la dialéctica de la historia de las luchas sociales. Eso está reflejado de una u otra forma en los textos y esencialmente en la práctica de él.

CR: *¿Camilo era un formador político innato?*

GR: Sí. Hay en los Estudios Contemporáneos Latinoamericanos (sólo los coloco a vía de ejemplo) una fuerte relación entre comunicación y educación y entre formación y praxis. Lo cito porque a mi criterio él forma con su ejemplo y con sus textos. Con sus textos que surgen de la práctica y de visiones teóricas que hemos mencionando.

CR: *¿Y tú crees que Camilo en su desarrollo político, sin plantear un escalafón, logró una madurez política en su formación? O, ¿sientes que Camilo murió apenas arrancando esa formación?*

GR: De una forma caprichosa, yo diría que la madurez es la asertividad de asumir los diferentes roles y problemas que nos presenta la vida. Se puede ser maduro o inmaduro a los ocho años, a los 40, a los 60 o a los 80. La madurez puede connotar mayores niveles de experiencia, toda vez que esa experiencia es asimilada, que precisamente sirva de referente de formación.

La época implicaba jugársela a todo por el todo cada día y cada noche. Si uno ubica ese elemento más allá de lo romántico, el quiebre histórico demandaba de hombres y mujeres una entrega de sí y poner al frente a la otredad.

A mi entender, eso es lo que fue Camilo: Un hombre integral que a sus treinta y pico de años llegó a la cima de ese sujeto revolucionario. Hubiera podido tener 20 o 50. No sólo en los hechos de 1966 en Patio Cemento, sino en el volcar su ser a la construcción de otra concepción de vida y de humanidad en diferentes lugares y diferentes formas de lucha.

De ahí la validez y la importancia de referentes como Camilo en estas épocas en que se nos acusa de anacrónicos, de románticos, de no realistas, de atrasados, donde se nos llama a que nos modernicemos abrazando las ideas neoliberales que reniegan de la lucha de los pueblos.

CR: *Entiendo que existe una afiliación al camilismo que pasa por lo emotivo, con identidades que las y los camilistas hemos venido construyendo en el andar, incluso más allá de Camilo. Ahora, ¿podemos hablar de*

que existe realmente un camilismo, que eso tiene elementos ideológicos, metodológicos claramente establecidos más allá de la emotividad y del afecto que nos junta?

GR: Habría que hacer una lectura rigurosa de las diferentes categorías a las que se acoge o crea, o asume, o desarrolla Camilo. Claro, además de una emotividad y una acción movilizadora válida, pero que requiere de una sustentación y documentación. Hay textos donde él expresa que hay una necesidad científica de no dejarse absorber sólo por lo inmediato y dedicar tiempo a la investigación. Camilo insiste en que se debe investigar la realidad y la acción debe ser el deber de esas teorías; la acción es primordial frente a la construcción de esas teorías. Esos son conceptos muy claros en Camilo. Otra categoría con mucho peso en Camilo es la visión internacionalista. Cuando él habla de “nuestros países latinoamericanos” hay categorías mucho más fuertes que van más allá de la emotividad.

Junto a esto, hago alusión al primer referente que anoté de Camilo con Fals Borda, y por lo tanto con la Revista CEPA, cuando se ubica lo sentipensante como una categoría política en discusión, en construcción; no desde la ortodoxia sino desde la creatividad. A veces creamos unas contradicciones o disyuntivas falsas, como por ejemplo debatir si la coherencia es teórica o si es práctica. No, la coherencia es teórico-práctica. Debemos apartarnos de esa falta dicotomía entre razón y corazón, entre sentir y pensar.

Hay otro elemento en ese mismo orden de ideas en construcción que es la categoría clase popular. Eso, en rigor, dice mucho y no dice nada. Ser pobre no te ubica como luchador y revolucionario. En esta Colombia muchos pobres votan por los fascistas que nos han masacrado y dominado, pero ahí lo que ubica son los intereses de unas mayorías con conciencia de clase.

Tomando a pivotes estructurales de gran importancia para nuestras luchas como Marx, Che, Lenin o Mao (por supuesto Camilo); cómo no verlos como unos fetiches, cómo tomarlos como fuentes para hoy replantearlos, reconstruirlos, actualizarlos. Obviamente son épocas distintas 1917, 1959 y 2018. En nuestro contexto, en medio de las expresiones del campesinado, del movimiento indígena, de las mujeres; necesitamos formar otros Camilos. Hombres y mujeres que lideren encarnándose con y desde el pueblo. Ese es Camilo desde la relación emotiva y teórica. Creo que la tarea es muy compleja y la vez muy rica, muy alegre si se quiere. Como lo han dicho varios autores, la lucha es alegría.

Se trata de pensar, construir y reconstruir esa praxis. Esa relación dialéctica de pasado, presente y futuro. Nadie puede negarnos el derecho de reivindicar, pasando por lo afectivo, la teoría, el pensamiento y obra de

Camilo como herramienta que nos sirva para la lucha hoy, aquí y ahora en perspectiva de cambio.

CR: *Siguiendo con ese análisis, ¿cuáles son los retos que tiene hoy el movimiento popular, en relación a la formación política?*

GR: Hay dos o tres ideas fuertes que hemos venido trabajando en CEPA (a propósito de nuestra próxima edición) que tiene precisamente un texto clave sobre Camilo.

Los retos tienen que ver sin lugar a duda, con la construcción de Poder Popular que hace parte de ese acumulado histórico de la lucha revolucionaria de la humanidad. Se remonta, por ejemplo, a los soviets en la revolución rusa, al poder de las y los obreros organizados, a las y los campesinos, al ejército revolucionario, a los diferentes estamentos de los sectores populares.

El elemento propiamente de formación política que planteas podemos definirlo como una formación libertaria, transformadora, dialéctica, teórico-práctica, anticapitalista, de defensa de la naturaleza y antipatriarcal. Estos son algunos referentes que aquí sólo estamos enunciando. De la mano de eso, la construcción de Poder Popular. Camilo, tal vez de forma más empírica, lo plantea con fuerza: un poder desde la base, desde el pueblo.

La premisa uno es que el poder opresor no puede seguir dominándonos. Debemos desestabilizarlo en el campo político, ideológico, militar, cultural, económico. La premisa dos es que haya otro poder emergente que tenga expresiones económicas, políticas, ideológicas, culturales y militares. Para eso es necesario recoger formas originarias y propias desde los pueblos, desde los territorios. Y la tercera premisa es que el sujeto social del cambio sea un movimiento social, el bloque histórico de la revolución. Estos son tres grandes pivotes en clave de Poder Popular como proyección de revolución. Este se da de forma consciente e inconsciente: la masa se mueve por instinto, se revela desde el derecho a la rebelión. Pero también se requiere de gente que esté pensando el asunto, proyectando esos levantamientos hacia una construcción de nueva sociedad.

Estas son algunas letras finas que encontramos en textos como *Unidad en la diversidad: Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo (aportes para el debate)* (2014) cuando plantea alianzas populares sin distingos. Por ejemplo, en su reflexión donde lo importante no es saber si Dios existe o no, si los comunistas están por el cambio, cuando plantea que comunistas y cristianos tienen que estar juntos, etcétera. Ese tipo de cosas parecen muy coloquiales, muy emotivas pero son la esencia de la ruptura con el modelo opresor y la esencia de la construcción de un modelo popular.

No podemos dejar de mencionar de Camilo el tema de la unidad. “La unión hay que realizarla por encima de las ambiciones personales, es necesario que sepan que no podrán servir a la revolución sino es mediante el sacrificio personal, por ende, hasta las últimas consecuencias”, dijo claramente.

Entonces, sí hay fundamentaciones teóricas y escritos, pero también prácticas, hay pensamiento empírico. Uno lo encuentra en frases como “para crear un poder político es necesario la unidad de las clases pobres contra la oligarquía, de parte de los obreros y los campesinos”, “la única que tiene clara conciencia de clase y está como tal, es la minoría, es la clase dominante. Es necesario pues constituir a los obreros, campesinos, estudiantes, etc. en clase opuesta a la dominante, en poder social con objetivos propios”. (Fundación, 2014: 170)

ESCUELA NACIONAL ORLANDO FALS BORDA

La Escuela Nacional Orlando Fals Borda surge en 2010 como un espacio para promover la discusión sobre política, teoría crítica e investigación, apuntando a la formación de liderazgos colectivos. Desde entonces viene realizando diversos cursos de formación orientados a la militancia social y popular, ya que una parte importante de los procesos cercanos o que integran la Escuela, son organizaciones urbanas pertenecientes al Congreso de los Pueblos.

Carlos Ramírez: *¿Cuál es la relación de la Escuela Nacional Fals Borda con el camilismo?*

Zulma Toro: Realmente no es una reflexión que se haya dado en profundidad, pero cuando uno se plantea y le pone como nombre a una escuela “Orlando Fals Borda” es porque ahí hay un legado importante, que es también un legado de Camilo. No solamente porque Orlando haya sido compañero de Camilo en términos personales y porque fundaron la Facultad de Sociología de Universidad Nacional, sino porque en términos de pensamiento ellos se formaron juntos y hay muchas cosas que entre los dos se encuentran. No hay que olvidar que Camilo es uno de los referentes fundacionales de la Teología de la Liberación y que también su ejemplo llevó a muchos sacerdotes, religiosas y laicos a ser parte de la misma y fundar las Comunidades Eclesiales de Base. Orlando Fals Borda apoyó y acompañó todo ese tipo de procesos. Sobre todo la participación en sectores de base. Y lo incluyó como tema permanente en toda su investigación.

Uno de los principios fundamentales en donde nos encontramos con Camilo es la participación protagónica. Para la Educación Popular, la

participación es uno de sus principios más importantes. Uno no puede imponer la conciencia, la conciencia se construye en la vida cotidiana, en los espacios de formación, en los espacios lúdicos, en los espacios místicos. La misma gente sabe qué problemáticas tiene, qué se debe hacer. La tarea es que cada vez sea más reflexionado, pensando y más colectivo. Es allí donde uno encuentra a Camilo en la Educación Popular. Sobre todo, en la educación que está ligada a los movimientos sociales y que está comprometida con la organización de las y los empobrecidos, explotados y oprimidos.

CR: *Tú mencionas que Camilo es uno de los padres de la Teología de la Liberación, aunque ese término surge posterior a Camilo. ¿Igualmente podríamos afirmar esa relación con la Investigación-Acción Participativa y todo el planteamiento que desarrolla Fals Borda?*

ZT: Yo diría que sí porque hay principios que comparten. En algún momento estuve en una charla que dio Orlando Fals Borda sobre Camilo y él mismo lo decía allí. Él decía que lo que planteaba Camilo, su pensamiento y acción, había sido importante y formativo para él. Si una persona lo marca a uno, también su construcción teórica y académica está influenciada por esa persona. Ellos dos se encontraban en una idea de lo que era la Sociología, afuera de la academia y que se pensara la realidad y se comprometiera con ella. Y Camilo y Orlando Fals Borda se comprometieron y de esto dan cuenta todos los procesos de Investigación-Acción Participativa que desarrollaron. Uno lee la *Historia doble de la Costa* (1979), que fue un proceso larguísimo de IAP, y ahí uno se da cuenta que el propósito fundamental y lo que está allí inserto es que la gente comprenda su realidad para que fortalezcan lo organizativo y su arraigo en el territorio, su defensa en el territorio. Ahí está esa relación y el mismo Fals Borda lo planteó de esa manera. Recuerdo muy bien esa charla donde él mismo nos decía eso hablando sobre cómo Camilo lo influyó a él.

CR: *Ahora, ya pensando en el Camilo histórico, ¿cuáles fueron las bases ideológicas, y metodológicas de la formación política de Camilo?*

ZT: En un primer momento, más que su formación académica era lo que él sentía. O sea, lo que él veía que estaba mal y que definitivamente ni el Gobierno ni la Iglesia podían resolver. Creo que el encuentro que tuvo en Europa con los curas obreros le permitió entender que no era suficiente ir a estudiar Teología y Sociología si no se entendía la realidad y si no se comprometía con la realidad.

No tengo la certeza de qué tanto leyó Camilo a Marx, pero en los escritos de él y bibliografías sobre él uno evidencia que se encontró con Marx. Sobre todo, cuando comenzó el diálogo con la izquierda en la Universidad

Nacional de Colombia. En diferentes biografías hablan sobre sus conversaciones con estudiantes de izquierda que, además, eran ateos. Allí les planteaba que no había una contradicción entre Marx y los cristianos reales, de base, comprometidos porque al final Cristo hablaba de eso y entregó su vida por esa misma causa.

El llamado que hace a la unidad era con esa idea. No era la unidad con la burguesía, era la unidad con los sectores revolucionarios y con la gente que él llamaba “los no alineados”. Se parte más del compromiso con la realidad y la acción, luego se llega a la reflexión.

Por ejemplo, ese es otro principio fundamental en la Educación Popular: el principio de la praxis que habla de la reflexión y la acción.

CR: *¿Tú crees que es correcto hablar de elementos políticos, ideológicos, metodológicos que nos permitan decir que el camilismo existe?*

ZT: No estaría muy segura en torno a lo que los academicistas digan sobre lo que implica un “ismo”. Cuando afirmamos que está el marxismo, encontramos toda una producción que hizo Marx y otra cantidad de gente alrededor de él, partiendo de lo que planteó Marx. Ahí parece ser más claro. O cuando hablamos de leninismo.

En camilo no parece tan evidente ese tema porque su producción teórica no fue tan grande. Hay elementos de producción, sobre todo en lo que se publicó en el periódico *Frente Unido*. Si uno habla desde la academia, de pronto podría decir que no existe. Pero yo creo que cuando nos decimos camilistas, incluso cuando nos decimos guevaristas, lo hacemos no sólo por lo que produjeron en escritos, sino por lo que hicieron. Por la coherencia entre lo que escribían y cómo actuaban. Claro está, sin poner en un altar a Camilo y pensar que no tenía defectos como cualquier ser humano. Eso también sería un error.

Cuando uno se asume bajo un referente como esos, debe hacerlo de manera crítica. Esa es la capacidad que debemos tener las personas que empezamos a estudiar lo que escribieron, lo que vivieron y la relación entre esas dos cosas en la práctica. Entonces yo diría que somos camilistas porque asumimos su ejemplo y su acción, que fue totalmente comprometida. Ese es el ejemplo: su ética. Nos pone en atención que no es posible ser revolucionario y hacer transformaciones sociales si no se está guiado por la ética.

CR: *La Escuela Nacional Orlando Fals Borda tiene un énfasis de trabajo en procesos y territorios urbanos. En el caso de Colombia la mayor experiencia y fuerza organizativa es más bien rural. Sin embargo, la mayoría de la población colombiana ya no está en el campo sino en las ciudades, al igual que la mayoría de la población en el continente. Eso nos plantea*

un reto en la disputa de un territorio que es fundamental si queremos realmente pensarnos en una lógica de poder. ¿Cuáles son los retos que tiene hoy el movimiento popular, especialmente urbano, en esta etapa de la lucha que estamos afrontando?

ZT: La Escuela comenzó con un trabajo en zonas rurales, pero fueron las mismas necesidades las que nos llevaron a decidir que era necesario centrarnos en lo urbano, porque como dices ya en lo rural hay desarrollos organizativos y formativos bastante consolidados.

En ese sentido, tenemos en las ciudades un montón de gente diversa, con un montón de problemáticas distintas. Decíamos que la formación y la investigación, deben ayudarnos a entender cómo es la ciudad. A entender las lógicas urbanas, cómo se expresa el gran capital, cómo es la cultura capitalista y occidental, cómo se expresa en la ciudad y cómo forma personas con valores o antivalores individualistas, de competencia, etcétera. Un primer reto era eso: comprender las ciudades, comprender quién vive allí, cuáles son los sujetos. Creo que un reto sigue siendo comprender las ciudades, cómo se mueve el gran capital, qué piensa la gente en términos ideológicos, cómo las diferentes culturas se encuentran.

Un reto mayor es articular todas estas diversidades que existen en lo urbano alrededor de expresiones organizativas, alrededor de problemáticas y necesidades concretas y que todo eso pueda confluir en la construcción de un movimiento urbano con alta capacidad de movilización y confrontación.

En los últimos años en el CDP y en otras plataformas nacionales de articulación de movimientos y organizaciones como la Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular, han habido diferentes movilizaciones nacionales y sigue siguen siendo los sectores rurales, indígenas, negros y campesinos los que se movilizan, los que tienen fuerza, los que logran taponar y logran sentar al Gobierno. Mientras que lo urbano no. Entonces, un reto fundamental hoy es que en un tiempo determinado tengamos la capacidad de movilizar las ciudades.

En la práctica el campesinado puede seguirse movilizando, pero si las ciudades no paran es como si el gran capital se mantuviera sin recibir un golpe directo. Uno ve que cualquier paro o bloqueo (por ejemplo, en Bogotá) es un problema tenaz para el Gobierno. Lo veamos con las protestas alrededor del problema del transporte urbano con el Transmilenio. Si las ciudades, donde está la mayoría de la población y las oficinas de las transnacionales, no paran, no se movilizan, el campesino puede seguirlo haciendo, pero no será suficiente.

El otro reto ya no sólo es movilizar la ciudad, sino también articularla al campo. Debemos hacer esa relación campo-ciudad. No vamos a decir que

son las gentes de las ciudades los que ahora van a cambiar la cosa. Al final serán todos los sectores unidos.

CR: *¿Es hoy Camilo una voz movilizadora de la población urbana?*

ZT: De pronto no. Camilo es un referente para los que ya estamos organizados en la izquierda, pero para el resto no creo que lo sea. Obviamente le crearon una estigmatización en la población en general. Pero lo que yo sí creo es que la referencia principal sobre Camilo debe ser nuestro trabajo en la ciudad para los camilistas que hacemos trabajo territorial. Porque otra cuestión es esa: para poder lograr el movimiento urbano lo esencial es tener trabajo territorial. Allí la experiencia de Camilo es muy importante. Y seguro en la medida que uno va construyendo ese trabajo territorial de base, en la medida en que uno va haciendo formación con la gente en los territorios, Camilo también se irá convirtiendo nuevamente en un referente para esa gente. El Frente Unido tuvo su fuerza fundamental en las ciudades, esas experiencias debemos revisarlas mejor.

CR: *En este momento que vivimos, ¿cuál crees que sería el mensaje de Camilo?*

ZT: Creería que seguiría llamando a la unidad como lo hizo en su momento. Independientemente de las formas que se utilizan para hacer las transformaciones, es fundamental que las organizaciones que se están pensando esas transformaciones se junten y que además logren enamorar a todos esos sectores que están sufriendo la pobreza y la exclusión para que luchen por esos cambios. Recordaría a Camilo en su planteamiento de que el problema de la transformación no es si se hace por la vía armada o no. El problema de la transformación es si la burguesía está dispuesta a hacerlo de manera pacífica. Porque más allá de que existan organizaciones que todavía estén usando las armas para confrontar al Estado, lo que más me preocupa es que cualquier movilización social es fuertemente reprimida. Entonces la violencia más fuerte es la violencia que se está dando contra los movimientos y organizaciones populares. Ante la violencia del Estado nuestra única defensa es ser mayorías.

CONFLUENCIA DE MUJERES PARA LA ACCIÓN PÚBLICA

La *Conflu*, como se le dice cariñosamente, es un proceso nacional que reivindica como principios políticos el antipatriarcado y el anticapitalismo. Son constructoras de sororidad y de Poder Popular, asumiendo una postura decolonial. Sin duda alguna, es el proceso que al interior del CDP ha

empujado con mayor fuerza –muchas veces a contracorriente– la necesidad de asumir la ruta antipatriarcal como prioridad estratégica.

Carlos Ramírez: *¿Podemos plantear una relación entre Camilo y la lucha antipatriarcal?*

Kelly Peña: No sé si pueda vincularla directamente a Camilo, pero él plantea varias cosas totalmente vigentes entre las líneas del *Mensaje a las mujeres* (1965). Por ejemplo, él habla de la feminización de la pobreza, que me parece fundamental tenerlo en cuenta. Actualmente el 70% de la población pobre son mujeres. Por otro lado, él habla de la feminización del trabajo doméstico que muestra también que a las mujeres cuando entran al mercado laboral se les multiplica la jornada y la cantidad de trabajo. Obviamente, en la época de Camilo esto no era tan masivo como ahora pero ya planteaba como una realidad el doble trabajo y el trabajo no remunerado.

Camilo resalta otro aspecto que me parece súper fundamental cuando habla de la autonomía de las mujeres en relación a la jerarquía eclesiástica. Haciendo una lectura más profunda y sin decirlo en esas mismas palabras, nos habla de la autonomía de las mujeres sobre su cuerpo. Esta lucha, que se ha venido dando por los movimientos feministas en los últimos años, tiene un componente muy fuerte sobre el poder de decisión sobre el cuerpo en luchas concretas como las del aborto. Aún la Iglesia sigue decidiendo sobre nuestros cuerpos: si tenemos acceso o no a los anticonceptivos, si queremos o no ser madres. Esos temas terminan siendo definidos por la moral religiosa.

Otro aspecto fundamental es el papel de las mujeres en los espacios de liderazgo de las organizaciones. Camilo evidencia esa posibilidad cuando se comienzan a desarrollar las Juntas de Acción Comunal en Colombia, a finales de los años 1950. Espacios fuertemente impulsados por mujeres, pero masculinos en las instancias de decisión y representación.

Eso lo vemos aún en nuestros movimientos: tenemos un nivel de participación muy grande y en muchos sentidos aún continúa siendo invisibilizado, especialmente en los espacios de decisión. Por eso hoy estamos dando el debate sobre la necesidad estratégica de impulsar la Ruta Antipatriarcal en el Congreso de los Pueblos. Esta misma Ruta es atravesada por otro tema que toca Camilo y es el de la violencia. La violencia como manifestación de esta pedagogía de la残酷 de la que habla Rita Segato en su libro “La guerra contra las mujeres”, donde la sociedad sanciona a las mujeres por medio de los hombres cuando estas se salen de las normas del patriarcado. Por ejemplo, cuando dejan a la pareja o deciden sobre sus cuerpos son asesinadas, golpeadas, maltratadas psicológicamente, acosadas sexualmente.

Lamentablemente esto ocurre al interior de nuestras organizaciones y debe ser pensado y abordado desde una perspectiva antipatriarcal.

Por esto es muy importante para nuestro proceso de formación que hombres, mujeres y demás diversidades tengan acceso a una formación antipatriarcal. Sin duda, eso permitiría en gran medida la prevención de esas violencias al interior de nuestras organizaciones. Pensándolo desde una perspectiva de la coherencia revolucionaria.

CR: *Abres un tema que se está tocando mucho en nuestros movimientos y es cómo se reproduce el patriarcado al interior de las organizaciones revolucionarias. Hay enemigos que podemos ver con mayor facilidad al otro lado de la acera como el capitalismo, el imperialismo, la violación de derechos humanos, la persecución al movimiento popular. Pero, por otro lado, el patriarcado es un enemigo que nos obliga a mirarnos hacia lo interno de nuestros movimientos, de nuestras prácticas concretas. En estos momentos, ¿cómo se está asumiendo el debate del tema antipatriarcal al interior del movimiento?*

KP: Precisamente es eso: la necesidad de incorporar ese eje como parte de la formación de toda nuestra militancia. Uno de los debates fuertes que dábamos era que si bien es un eje transversal, al transversalizarse solímos invisibilizarlo. Debemos abordarlo en relación a todas las temáticas, por ejemplo, las relaciones laborales y el patriarcado, la naturaleza y el patriarcado, etcétera. Esto tiene que ver con los debates campesinos en lo relacionado al acceso y la propiedad de la tierra en una Colombia, donde menos del 20% de las mujeres tiene título de sus tierras. Y estos debates deben ser evidenciados al interior de nuestros movimientos. La compañera argentina Claudia Korol, en uno de sus escritos, dice que le apostamos a convertirnos en el *hombre nuevo*, pero cuando una se pone a revisarlo nos damos cuenta que no podemos ser el hombre nuevo porque no soy hombre. Ahí está la apuesta en reconocer que hay *hombres y mujeres nuevas*, que eso implica sus especificidades como lo implica también el discurso de las diversidades.

En algunas cosas somos muy revolucionarios y revolucionarias, y en otras mucho más “godos” o conservadores. Tenemos aún racismos, homofobias, machismos y esto no puede estar de la mano de un proyecto revolucionario.

En esa Ruta Antipatriarcal, junto a la formación, necesitamos atender los casos de violencia que no hemos logrado prevenir. Creemos en una justicia propia que nos permita atender estos casos con todo el rigor que implica manejar la historia de las mujeres víctimas de la violencia. Esto, con urgencia, debe ser abordado y atendido.

CR: *¿Estamos avanzando en esa pelea al interior del movimiento popular?*

KP: Hay una presión social muy fuerte. Por un lado, está el auge de denuncias por los medios masivos incluyendo redes sociales, sin que necesariamente implique una conciencia de clase. Por otro lado, el desarrollo del Feminismo Popular que se ha venido incorporando con mucha fuerza en el campo revolucionario. Un ejemplo claro para nosotras es Argentina, en donde desde hace ya muchos años han avanzado contando con una clara base social. En Colombia estamos un poco más relegadas en parte porque somos una sociedad bastante conservadora. No digo que en Argentina no sean conservadores, pero sí hemos sido referencia clara del conservadurismo. Por ejemplo, todo el cuento de la ideología de género parte de expresiones muy fuertes de las iglesias de derecha decidiendo sobre el cuerpo, sobre la formación de las mujeres y de los hombres también. Aun así, creo que sí estamos avanzando. Es duro y constantemente nos vemos sometidas al interior de nuestros mismos movimientos, entre otras cosas, a la burla o al *bullying*, como le llaman ahora, con el uso de términos como “feminazis”. Necesitamos armarnos de mucho coraje porque nunca, nunca ninguna revolución se hizo con la conveniencia del dominador, recordando a Ángela Davis. Entonces, con toda probabilidad, una revolución que asuma el feminismo tendrá muchos detractores al interior de las mismas organizaciones.

CR: *Ya mencionabas algunos elementos que nos indican que Camilo tenía una problematización en relación a ese tema y tenía una clara apertura en asumir a la mujer de forma diferente y liberadora. Ahora bien, también sería forzado hablar de un feminismo en Camilo, quien por su época tal vez no estuvo en condiciones de haberlo conocido a mayor profundidad. Retomando una pregunta anterior, ¿sí es posible asumir la lucha antipatriarcal como uno de los elementos base del camilismo?*

KP: Sí creo que Camilo debió haber tenido algunos acercamientos al movimiento feminista en Europa. También la influencia cercana de gente como la francesa Guitemie Olivieri, quien sin duda alguna estuvo cercana a mucho del movimiento revolucionario en Europa y por ende al movimiento feminista de ese continente. Ahora, tampoco podemos idealizarlo y negar que su formación estaba marcada por el catolicismo conservador. En algunos textos podemos ver cómo hace referencia a la mujer como “el corazón de la revolución”, asumiéndola en esencia desde la imagen de la mujer sensible, intuitiva y toda esa carga emocional que nos descargan a nosotras. También hace referencia a que la mujer es muy importante en tanto puede apoyar a los hombres para que salgan a la lucha.

La Confluencia de Mujeres para la Acción Pública es uno de los primeros espacios vinculados al camilismo que se sienta a discutir de forma específica las problemáticas de las mujeres desde las mujeres. El feminismo siempre ha sido mal visto, incluso en los espacios de izquierda. El relacionamiento con movimientos de otras partes del mundo nos ha permitido crecer mucho en este sentido y hoy la movilización social en torno a casos como los feminicidios han permitido sensibilizar y ganar mucha conciencia, entendiendo que no todas las luchas desde las organizaciones de mujeres necesariamente lo hacen desde la conciencia antipatriarcal.

CR: *En algún momento estuviste trabajando un texto que hablaba sobre una metodología camilista. ¿Cuáles serían los elementos claves de esa metodología que hoy el movimiento popular necesita incorporar, especialmente en la lucha antipatriarcal?*

KP: En esa oportunidad traímos las reflexiones del Everardo Ramírez Toro sobre una metodología camilista. Pensando en el feminismo como tal, tiene toda cabida y coherencia plantearnos asumir claves metodológicas del camilismo. Un elemento, por ejemplo, es que los pueblos no van a los líderes sino los líderes van al pueblo. De hecho, por lo general no hablamos de líderes sino de dirigentes y esas dirigencias lo que hacen es acompañar al pueblo. Otra, es la lucha antiimperialista vinculada al elemento fundamental de la soberanía nacional y popular. Mientras nuestro país siga siendo dependiente, no podremos lograr que nosotras tengamos pleno reconocimiento ni en la legislación, ni en las estructuras de Gobierno. Una discusión grande que tenemos es sobre las leyes que están alrededor de las violencias: ¡no se cumplen! Y no se cumplen principalmente porque el Estado es cómplice precisamente de los feminicidios. Colombia está sometida profundamente al neoliberalismo, que tiene enfoques muy fuertes que impactan la vida de las mujeres. Por ejemplo, las mujeres hemos estado dedicadas a las labores del cuidado y el neoliberalismo hace recortes principalmente en esos renglones: cierran ancianatos, cierran escuelas, cierran hospitales. Hace unos días discutimos sobre uno de los cambios más fuertes que hicieron en Argentina en relación a las jubilaciones, el pasado diciembre se les quitó la moratoria a las mujeres. Mujeres amas de casa que nunca van a poder tener una pensión, recibían unos pesos y ya no los van a recibir. Aquí en Colombia ni siquiera nos soñamos una cosa así. De hecho, muy pocas personas se van a poder jubilar.

Retomando la pregunta sobre lo metodológico, te comentaba el trabajo desde la base, el trabajo antiimperialista, la concepción de dirigencia, la construcción de poder popular. Esto último es otra cosa que me parece

fundamental porque las mujeres en cada territorio debemos ser agentes de soberanía y de poder, de poder popular.

APROXIMACIONES A UN MÉTODO CAMILISTA PARA LA FORMACIÓN POLÍTICA

El desarrollo de las entrevistas aportó la referencia de dos autores que dentro de sus investigaciones han generado síntesis de gran valor para la identificación y la construcción de un método camilista para la formación política: Orlando Villanueva y Esteban Roncancio.

Un primer material lo encontramos en el libro de Orlando Villanueva, *Camilo: Acción y Utopía*. Recogiendo planteamientos de Everardo Ramírez Toro, nos habla de seis “reglas básicas de la metodología camilista”: 1) Trabajar por la base, lo que significa el trabajo a largo plazo con las mayorías, superando el caudillismo y la suplantación del pueblo. 2) El pueblo es el dueño de su propia revolución. 3) Confiar en los valores del pueblo. Demanda el principio de que los dirigentes deben ascender al pueblo y no al contrario. 4) Aprender del pueblo. 5) Buscar lo que une y evitar lo que desune. 6) Planificación técnica. Lo cual supone poner a dialogar los saberes populares y empíricos con el saber científico buscando superar al activismo y el espontaneísmo. (Villanueva, 1995: 243)

Por otro lado, el compañero Esteban Roncancio Henao, en la Edición N° 26 (Febrero - Julio 2018) de las Revista CEPA, publica la compilación titulada “Entrevista a Camilo Torres Restrepo”, donde reconstruye los elementos claves que Camilo nos aporta para la formación política de un sujeto social libertario y transformador.

A continuación, incluimos fragmentos literales de dicha compilación:

Esa formación tenía que estar encaminada, primero, a la constitución de una conciencia común en las bases que permitiera identificar con claridad quiénes eran (son) los verdaderos antagonistas de un cambio social en Colombia, y segundo, una formación que contribuyera a la organización de la clase popular.

Insistimos, la formación desde la visión camilista es en clave de acción-organización, y esa es una de las grandes carencias en la que debemos trabajar el movimiento social en nuestro país... Se podría decir una formación política e ideológica que transforme el individuo en sujeto social libertario y transformador. (...)

Se nota entonces que la formación política e ideológica del sujeto social libertario y transformador, desde la visión camilista, debe estar regida por un difícil equilibrio entre la empiria-acción cotidiana y la investigación científica en la acepción ya contemplada...

Sin embargo, Camilo Torres no entiende la formación sólo como una cuestión académica, de aula, sino también como cuestión social que se nutre también de las experiencias de vida de las personas, especial y principalmente de aquellas que hacen parte de la clase popular. El sujeto transformador y libertario, en palabras de Camilo: el revolucionario, no puede desconocer los saberes que surgen de los hábitos, las prácticas, formas y costumbres del pueblo y no puede aspirar a una formación completa si no integra a su ser las enseñanzas que de dichas características pueda recoger.

Es más, son precisamente estos mismos sujetos de la clase popular los llamados a hacer conciencia de sí mismos, sus características y condiciones de explotación y hacer la revolución. En el pueblo debemos aprender, con verdadera humildad y actitud científica, la gran lección de la Revolución.

“Yo no creo en un revolucionario que íntimamente no crea que el campesino analfabeto tiene valores inmensos y que es él el que nos dará los recursos humanos, morales y también los recursos para la lucha necesarios para hacer la revolución. Únicamente los revolucionarios que crean en su pueblo son los revolucionarios verdaderos. Si no cree en su pueblo es que es caudillista, si no cree en su pueblo es que no trata de apoyarse en la masa y en la voluntad popular. (...) Confiar en el Pueblo es creer sinceramente que cuando vamos al Pueblo no nos degradamos, sino que nos dignificamos, no bajamos, sino que ascendemos”. (Fundación, 2014: 210) De las principales enseñanzas que debemos extraer de las experiencias cotidianas de la clase popular para la formación revolucionaria, son resaltadas por el “Cura-Guerrillero” las que tienen que ver directamente con la confrontación violenta de clases antagónicas en Colombia pues “esa violencia gubernamental, financiada por las oligarquías, enseñó muchas cosas a los campesinos. Les enseñó a reconocer en la oligarquía a su verdadero enemigo. (...) [Los campesinos aprendieron que] el ejército empieza con la Acción Cívico-Militar y acaba con los bombardeos, empieza sacando muelas y acaba metiendo bala. Los campesinos ya saben que los militares llevan una mano adelante con el pan y otra atrás con el puñal. Nuestros campesinos ya saben a qué atenerse. Ya saben para qué se tienen que preparar. (Broderick, 1977: 326-327)

De todo esto se puede concluir que para Camilo no era suficiente con la formación individual y los saberes particulares, era necesario compartir aquellos con los más cercanos y desde la base para ir aumentando la cantidad y la calidad de los cuadros de la revolución. Es decir, la formación como derecho, responsabilidad y deber de cada uno con los demás y de los demás para con cada individuo como herramienta de construcción de poder popular de abajo hacia arriba. “Es necesario que cada campesino raso, que cada obrero raso, que cada revolucionario se sienta responsable de formar un comando con algunos compañeros o amigos, sin esperar

directivas y sin esperar órdenes". (Fundación, 2014: 186) Para eso era necesario trabajar también, en palabras de Camilo, en la formación de una confianza del Pueblo en sí mismo. En otras palabras, una formación encaminada a afianzar y ampliar la seguridad en los procesos propios de la clase popular, no como hechos aislados sino como caminos intercomunicados de una misma realidad nacional de explotación.

Para concluir, el compañero Esteban Roncancio Henao nos continúa diciendo en el mismo escrito:

Como se ve, formación popular, unidad y poder popular son elementos imprescindibles para la revolución colombiana. Son engranajes que deben girar en armonía y estar sincronizados para abrir las puertas de los cambios en nuestro país, siendo su principal motor de empuje lo que Camilo llamó la clase popular. Cada uno de estos elementos pareciera desembocar en el otro: la formación-acción en la unidad y ambos en el poder popular, pero a su vez cada uno de ellos es afluente de los demás.

REFERENCIAS

- Broderick, W. J. (1977). *Camilo Torres, el cura guerrillero*. Bogotá, Colombia: Editorial Grijalbo.
- Convocatoria a la Asamblea Internacional de Movimientos y Organizaciones de los Pueblos, São Paulo, 29 de Diciembre de 2017.
- Fundación Colectivo Frente Unido (Coord.) (2014). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo*. Bogotá, Colombia: Editorial Desde Abajo-Fondo editorial Periferia.
- Korol, C.; Peña, K.; Herrera, N. (Comps.) (2010). *Camilo Torres. El amor eficaz*. Buenos Aires, Argentina: América Libre ediciones.
- Roncancio Henao, E. (2018). "Entrevista a Camilo Torres Restrepo". En: Revista CEPA, No. 26 (En prensa).
- Villanueva Martínez, O. (1995). *Camilo, acción y utopía*. Bogotá, Colombia: Editorial Códice – Universidad Nacional de Colombia.

CAMILO TORRES PARA LA COMUNICACIÓN POPULAR

Paula Companioni y Carlos Ramírez

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) fue el precedente de muchos movimientos de emancipación que luego se apellidaron “populares”. Uno de ellos fue la comunicación pensada como otro espacio de organización política, como un espacio para “decir lo que no se puede”. Los 13 números del Periódico Frente Unido que vieron la luz lo acercan a propuestas comunicativas de otros grandes ideólogos de la liberación de los pueblos como el cubano José Martí y el ruso Vladimir Lenin.

Martí, en su misión de unificar a todos los cubanos que añoraban la lucha contra el colonialismo español, fundó el Periódico Patria. Este fue una tribuna para las ideas de independentismo cubano y, además, otra de las plataformas en las cuáles forjar unidad. Al igual que el Frente Unido, Patria se sustentaba con el aporte de los que lo leían, principalmente los tabacaleños que vivían en el Estrecho de la Florida o en Nueva York. Es decir, estaba pensado para las clases populares. Al igual que Patria, el Frente Unido no era solo un espacio para decir lo que José Martí o Camilo Torres querían, sino que planteaba explicaba la propuesta política que consistía el homónimo movimiento Frente Unido o el Partido Revolucionario Cubano.

Por su parte, Pravda (en ruso: La Verdad) fue la expresión impresa de lo que Lenin vislumbró como fundamental para el avance de las ideas socialistas: el uso de los medios masivos de comunicación como espacio de impulso al pensamiento crítico. Aunque no solo lo llevó a cabo en dicho periódico pues películas como *El acorazado Potemkin* (Serguéi Eisenstein, 1925) o la basta literatura del Realismo Socialista así lo demuestran; Pravda fue el órgano oficial del Partido Comunista de la Unión Soviética entre 1918 y 1991. En él se hizo gran periodismo y trabajaron importantes exponentes de la comunicación comprometida y militante como el checoeslovaco Julius Fučík.

El profesor e investigador Carlos Medina Gallego comenta en su libro *Camilo Torres Restrepo: la sonrisa de la esperanza* (2017) que:

el período (...) de 1964 a 1966, es de radicalización de su [Camilo Torres] compromiso social y político. En este periodo se produce su mayor relacionamiento con las organizaciones políticas de izquierda y los sectores democráticos de los partidos tradicionales; así como una intensa actividad con las organizaciones sindicales, campesinas y populares. En octubre de

1964, Camilo reúne a un grupo de intelectuales y científicos de diversas corrientes ideológicas y políticas, quienes estaban interesados en buscar un consenso en puntos mínimos de acción hacia un cambio de estructuras donde se comienza a elaborar una plataforma para un movimiento de unidad popular, que dará origen al proyecto del Frente Unido del Pueblo. En este periodo también se agudizan las contradicciones de Camilo con las jerarquías de la Iglesia, se produce su separación de esta institución e inicia su carrera vertiginosa en torno al Frente Unido, para lo cual se crea el semanario de este proyecto. (Medina, 2017: 16)

¿Fue Camilo Torres un teórico de la Comunicación? Por supuesto que no. Pero vio en ella la posibilidad de comunicarse con muchas más personas de las que humanamente podía y, además, de brindarle un espacio a los que llamó “los no alineados” para que contaran en sus propias voces cuáles eran sus propuestas para la Colombia soñada.

El semanario Frente Unido fungió como instrumento político y de formación. Alrededor de él se activó la militancia organizada en células para el estudio y la acción. Sumado a las reflexiones y mensajes que transmitió, el semanario era en sí mismo un facilitador para la movilización y la organización. No se trataba de un bien de consumo individual, por el contrario, su potencia más grande estaba en el hecho de ser un recurso comunitario, nucleador y hasta orientador de esfuerzos colectivos.

Según el radialista y comunicador popular José Ignacio López Vigil, “la información tiene una finalidad social. Una triple finalidad donde se juega, a mi parecer, el sentido mismo del trabajo de comunicación que hacemos”. (López Vigil, 94) *Informar para formar* (teniéndolo como a la formación de la opinión pública en cuanto a influir, a través de los medios, en generar o impulsar corrientes de opinión favorables a los intereses de las mayorías nacionales); *Informar para inconformar* (sacudir las comodidades de aquellos a quienes les sobra y para remover la pasividad de aquellos a quienes les falta); e *Informar para transformar* (hacer congeniar a la comunicación con la búsqueda de justicia y creación de consensos sociales en cuanto a una causa por la cual luchar.). Esta triple finalidad ubicada por el radialista concuerda con los objetivos de la comunicación según se planteaban Camilo y los realizadores del Semanario Frente Unido.

Son constantes los testimonios de cómo el sostenimiento económico para la reproducción y la difusión correría por completo del ejercicio militante y autogestionario, así lo habían diseñado. Además, su distribución se realizaba a través de una multitud de pregoneros y pregoneras -incluida la propia madre de Camilo Torres- que cada semana se encargaban de vender 50.000 ejemplares. Eso demostró que las clases populares de Colombia tenían una gran sed por construir en comunidad un país diferente

El número 11 del Frente, publicado el 12 de noviembre de 1965, anunció el gran salto que darían pues comunicó la intención de tener su propia imprenta por medio de la contribución voluntaria y revolucionaria: “esperamos que para un futuro muy próximo pueda contar el pueblo con sus propias herramientas de trabajo”. Este llamado -más allá de la necesidad de contar con máquinas, papel y tinta propias- era una invitación a que las y los lectores se apropiaran de la publicación. Los realizadores del Frente Unido reconocieron el poder del pueblo y lo convocaban a luchar por todas las vías posibles, específicamente a través de la Comunicación.

Algunos años después de su muerte surge en el Sur del continente Nuestroamericano un movimiento de comunicadores que, con ideas muy parecidas a las de Camilo y guiados por su luz, se mudan a las comunidades populares para aprender y enseñar Comunicación. Para poder pensar y hablar desde nosotras y nosotros mismos. Desde entonces, la Comunicación Popular, Alternativa, Desde Abajo, a la Izquierda, Contrahegemónica (o como quiera llamarse pero que a partir de ahora y para este artículo la apellidamos “Popular”) acompaña las luchas de los pueblos.

Sobre los nexos del Poder Popular que Camilo luchó por construir en Colombia y el pensamiento que desde ahí se desprendió, el mismo Carlos Medina reflexiona que:

Dos ejemplos del desarrollo del pensamiento de Camilo hecho camilismo lo fundan los trabajos intelectuales y el compromiso político de Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna; en relación con el concepto de lo popular como fuerza liberadora y compromiso transformador; en la propuesta de la investigación acción participativa (IAP); y en el desarrollo de la investigación crítico-social y el humanismo como fundamento de la práctica transformadora y revolucionaria. No obstante, otros autores siguen el camino de recrear y resignificar el pensamiento de Camilo para hacer notar su vigencia en una época transformada históricamente, que contiene aún los problemas estructurales de la nación contra los cuales luchó Camilo. (Medina, 2017: 106-107)

En este sentido, algunas experiencias de Comunicación Popular suceden en Colombia desde hace muchos años. De hecho, el país figura como una de las “mecas” de este ejercicio, que es -a la vez- una lucha en sí mismo. Declarados “camilistas” (o seguidores de las ideas de Camilo Torres como posición política) son también fundadores o miembros de espacios de comunicación a los que trasladan el paradigma de la unidad, el amor eficaz y la esperanza como centro de un accionar político.

La editora y el editor nos invitaron a pensarnos estas experiencias para la publicación de este volumen.

La invitación llegó en medio de la crisis humanitaria que vive Colombia (si es que se puede decir que haya alguna época en el último siglo donde este país no haya estado en crisis). El sistemático asesinato de líderes, líderes sociales, defensores de derechos humanos y excombatientes de las antiguas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -FARC- interroga profundamente a todas y todos los que trabajamos en los medios de comunicación.

Desde el 24 de noviembre de 2016 -día en que se firmó el Acuerdo Final de Paz entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC- van más de 220 personas asesinadas. En el mes de enero de 2018, más de 800 campesinos y campesinas resultaron desplazados por la violencia que aumenta en la región del Bajo Cauca. La Oficina en Colombia del Alto Comisionado de la Organización de Naciones Unidas informó que “la persistencia en el desplazamiento forzado de pueblos indígenas y comunidades campesinas de las zonas rurales del municipio de Cáceres (Antioquia), que hasta la fecha y desde el 19 de enero del presente año ha afectado por lo menos a 822 personas, (461 adultos y 361 niños, niñas, adolescentes)”. Todo esto sucede en medio de lo que el discurso oficial declara como “tiempos de Paz”. Es decir, se vive en una completa esquizofrenia donde el Gobierno dice una cosa pero hace todo lo contrario. Las y los comunicadores en Colombia nos hemos convertido, muy a pesar nuestro, en contadores de muertos. Y, además, afrontamos esta situación sin garantías para comunicar.

Sobre estos temas dialogamos con representantes de tres de esos medios “camilistas”. En una gran diversidad de propuestas comunicativas de diferentes vertientes, enfoques y perspectivas. A ellos les hicimos tres preguntas básicas guiaron el diálogo: ¿Cómo es el escenario comunicacional colombiano actual? ¿Qué es el camilismo desde y para la Comunicación Popular? ¿Cómo construir una Colombia de amor eficaz desde la comunicación camilista que su espacio realiza?

En el camino de la conmemoración de los cincuenta años de la desaparición física de Camilo Torres Restrepo, su presencia como pensamiento vivo se reviste de importancia en la medida en que sus ideas sean soporte de desarrollos interpretativos que contribuyan a construir rutas de movilización social y política. Esto en el contexto del actual momento de la historia del país, expresado en un conjunto de complejidades que demandan una izquierda subvertida, cargada de importantes e innovadoras reflexiones y propuestas de organización, unidad y movilización democrática. (Medina, 2017: 106)

Las y los entrevistados elegidos para estas reflexiones son los propios hacedores de la Comunicación Popular con sentido camilista. Desde la historia de sus propios espacios, los sueños que construyen en ellos y la

reflexión sobre el contexto al cual responden nacional, regional o sectorialmente. La unión de sus testimonios construye un mapa del estado actual de la Comunicación en Colombia como relatora del hoy para la historia del mañana. Con la esperanza de que ese sea un mañana de Paz con justicia social.

PERIÓDICO Y CORPORACIÓN PERIFERIA

“Los medios alternativos y la Comunicación Popular lo que vienen construyendo es el contenido de una paz integral, en una disputa cuerpo a cuerpo con el monstruo”

Olimpo Cárdenas es fundador del Periódico y la Corporación Periferia (periferiaprensa.blogspot.com/). Militante del Congreso de los Pueblos y miembro de la Mesa Social para la Paz. Periferia comenzó como una publicación solamente impresa, fundada en el año 2004 por un grupo de amigos interesados en hacer la comunicación alternativa y popular como la mejor herramienta para visualizar los procesos de resistencia de las comunidades de la periferia de Colombia. Es una publicación impresa mensual que hoy se encuentra también en versión digital.

Paula y Carlos: *¿Cuáles son las nociones de comunicación popular y alternativa que se tienen hoy en Colombia?*

Olimpo Cárdenas: El proyecto de Comunicación Popular y Alternativa organizado alrededor del Periódico Periferia explora desde el 2004 una apuesta comunicacional diferente. Hicimos una crítica profunda a lo que los medios masivos de comunicación habían hecho en el comportamiento, en las mentes, en la forma de pensar de todas las personas. Pero con énfasis en las personas de la periferia: los pobres, los que han estado excluidos del poder político y económico y del manejo de los recursos de la sociedad.

La gente no habla por sí misma, habla por el poder político y económico y las ideas que le heredan e inoculan los medios masivos de comunicación. Estos últimos le pertenecen, a su vez, a los dueños del poder político y económico. Se ha hecho un trabajo supremamente poderoso y eficaz a través de los medios hegemónicos de Comunicación. Este tiene como resultado que la gente no solo es subalterna físicamente al vender su fuerza de trabajo, sino que también es subalterna ideológica y políticamente. Los medios le han trasladado el pensamiento del opresor a las mentes de los oprimidos.

Nosotros en Periferia empezamos a mirar cómo es el poder de los medios masivos y cómo sería la forma de enfrentarlo. El resultado nos dió que no es enfrentándolo con otro medio igual de poderoso porque, primero, no hay

la capacidad del movimiento social y popular de construir un medio de la misma magnitud de los medios masivos. Es prácticamente imposible. Hoy en día un medio masivo puede tener financieramente un peso mayor que el del PIB [Producto Interno Bruto] de un país. Es decir, son corporaciones trasnacionales que manejan mucho poder.

Y, por el otro lado, la gente considera que no tiene el poder ni el derecho a la Comunicación, sino que eso debe cederse a “los que saben de Comunicación”, a los especialistas. Casualmente, estos “especialistas” están en esas trasnacionales mediáticas.

Llegamos del trabajo cansados pero corriendo a mirar el noticiero. En este (así como en las novelas y los enlatados) nos van a reafirmar todos los días cómo es que se debe pensar, actuar, ser machista, egoísta, perseguir la fama y el dinero. Todos estos son valores del sistema capitalista que nos los reafirman en el desayuno, el almuerzo y la comida.

La Comunicación Popular es, justamente, tratar de convencer a las personas de que su historia, su situación, su vida es digna de contarse además de valiosísima para rescatar la memoria. Es hacernos ver que tenemos el derecho de la comunicación y que, entonces, debemos esforzarnos en producir nuestros propios medios y formas de comunicarnos.

Vemos que el recurso que tiene la sociedad para poder emanciparse es la Comunicación Popular vista como la recuperación de toda la Comunicación por parte de la misma gente. Tenemos que sacarle la audiencia y los auditórios a los medios masivos. Esto solo sucederá cuando la gente quiera escuchar sus propios noticieros, sus propios programas de música, sus propios programas de memoria histórica y organice su comunicación con base a construir una memoria propia y no sobre relatos prestados.

PyC: *¿Podría decirse que hay una “Comunicación camilista”?*

OC: Lo que hay es una comunicación que a través de los revolucionarios y -en este caso a través de Camilo- empieza a evolucionar como una forma también de hacer revolución, como una forma de transformar.

No podría decirse que el papel de la transformación de la sociedad y de la revolución está exclusivamente en manos de los comunicadores y de los periodistas. Pero sí podría decirse que lo que se le ha olvidado a la izquierda y que Camilo, muy inteligentemente, tuvo en cuenta es que se necesitan medios de Comunicación para poder compartir con las comunidades otras ideas políticas distintas a las del establecimiento. La Comunicación es una forma de confrontar en la cotidianidad ese relato que se nos están imponiendo.

El valor que tuvo Camilo para la Comunicación fue sacar un semanario en el que podía decirle a la gente que también hay otra forma, otra posibilidad

de construir país. Además, el valor de Camilo Torres en la Comunicación Popular es, por ejemplo, lo que hacía con los estudiantes: llevarlos directamente a las comunidades pobres para que prestaran un servicio y pudieran practicar su profesión con la ayuda a la humanidad, no esperando un resultado económico y estatus de vida sino irse a los barrios y evidenciar que lo que habían aprendido le podía servir a las personas. Eso también hace parte de la Comunicación Popular porque es una forma efectiva de comunicarse con la gente.

PyC: *En el contexto actual de persecución a la protesta, ¿cómo ve a los medios de Comunicación Popular en la construcción de paz?*

OC: Los únicos medios que están haciendo esa tarea son los medios alternativos y populares. Lamentablemente hay que denunciar -y con mayúscula- el papel que han cumplido los medios masivos de comunicación alrededor del poder hegemónico y el papel que juegan alrededor de la violencia y de la guerra. Ese papel ha sido fundamental porque vivimos también una lucha de relatos: el relato hegemónico vs. el relato contrahegemónico. Desde el discurso hegemónico se muestra a las víctimas como si fueran los victimarios. Casi nunca se nombra a las verdaderas víctimas y, cuando se hace, es desde una nebulosa.

En eso los medios alternativos y la Comunicación Popular han hecho un trabajo impresionante para visibilizar toda la lucha de las comunidades, mostrar lo que han hecho, en dónde las despojaron, en dónde han recuperado sus tierras, en dónde las asesinaron, en dónde ellas también hicieron huelga, en dónde las apresaron por tomar una tierra y ponerla a producir.

Por eso se puede mostrar hoy en día que hay grandes comunicaciones comunitarias indígenas, afro, campesinas, etc. con un discurso y una elaboración política, económica y social en la cabeza que está encaminada a la transformación del país y a un cuidado armónico de todos los seres vivos. Esto antes no se había tenido en cuenta ni siquiera en el mismo discurso de la izquierda.

Los medios alternativos y la Comunicación Popular lo que vienen construyendo es el contenido de una paz integral, en una disputa cuerpo a cuerpo con el monstruo que es el discurso oficial. Nosotros queremos demostrar que no basta con eliminar al actor armado para construir paz. Lo que se necesita es la transformación de la sociedad en todos sus aspectos.

TROCHANDO SIN FRONTERAS

“Un medio comunitario y popular implica estar al lado de las comunidades y sus luchas”

Eduardo Sogamoso, director del medio de comunicación regional Trochando Sin Fronteras (<https://trochandosinfronteras.info/>). Este medio es parte del Movimiento Político de Masas Social y Popular del Centro Oriente de Colombia. Trochando es una publicación impresa que se difunde cada dos meses en nueve Departamentos de Colombia y también tiene una versión vaciada en internet. Fue fundado hace 8 años.

PyC: ¿Qué es *Trochando Sin Fronteras*?

Eduardo Sogamoso: Trochando es un medio del movimiento social de la región Centro Oriente de Colombia, compuesta por cerca de ocho Departamentos. Este movimiento tiene arraigo en sectores campesinos, indígenas, estudiantil, de mujeres, obreros, sexo-género diversidades, etc. A partir de los desarrollos del mismo movimiento se han venido creando algunas formas organizativas que nos ayudan a concretar el Plan de Vida que se tiene en la región.

En esa medida es que se propone la conformación de un equipo de comunicación que se encarga de desarrollar el ejercicio comunicacional desde la perspectiva del movimiento social, desde donde lo concibe el movimiento social en esta región.

Contamos con un periódico que está pensado para la población humilde, las personas que no tienen acceso al internet y a las redes sociales. Se distribuye en esos ocho departamentos. El periódico lo hacemos dirigentes sociales y diversos colaboradores que nos apoyan con sus lecturas sobre el panorama regional, nacional e internacional. Buscamos interpretar esa realidad que estamos viviendo para que la gente tenga un punto de vista distinto al que le imponen los grandes medios de este país como Caracol y RCN. Medios para desinformar a la población. Buscamos ser otra fuente para que la gente tenga elementos para interpretar la realidad. Eso es lo que es el periódico.

También tenemos el portal web de noticias, el cual tiene la intención de que afuera se sepa lo que está sucediendo aquí, lo que la gente está construyendo. Para que afuera también se puedan identificar con las luchas que estamos dando aquí y con nuestras propuestas. Buscamos generar un relacionamiento en ambas direcciones: de aquí hacia afuera pero también que nuestro movimiento pueda conocer otras experiencias significativas del mundo.

Junto a esto también caminamos con el desarrollo de las redes sociales para ir construyendo nuestra propia identidad gráfica, nuestros símbolos, colores, tipo de letra; y que todos esos elementos hagan parte de la concepción política que tenemos como movimiento social.

Nuestro medio comenzó en el 2010, ya llevamos ocho años consecutivos sacando el periódico y ese ha sido el tiempo de aprendizaje. Aquí no llegó un experto que nos dijó: “así se hace un periódico”. Empezamos con la idea, teníamos algunas experiencias anteriores en periódicos y, a partir de allí, fuimos construyendo. Uno mira el primer periódico y mira el que estamos sacando ahora y vemos que hemos crecido. Estamos en la dirección correcta, estamos caminando hacia mejorar cada día nuestra producción.

PyC: *Aunque ya comenzaste a dar algunas luces, ¿cómo es la situación actual en Colombia en materia de comunicación y cómo la viven ustedes?*

ES: Podemos decir que hay una alta concentración de poder en pocos medios. Estos son manejados por quienes tienen la plata, por los conglomerados financieros de orden nacional e internacional, incluyendo los medios regionales que también son manejados por esos grupos económicos.

Las posibilidades de medios alternativos comunitarios para acceder a una infraestructura son muy pocas. La normatividad existente en el país no incentiva la participación y la creación de medios comunitarios. Obviamente, los grandes medios tienen las mejores frecuencias y todas las facilidades para imponer su visión de mundo y de realidad con un fuerte componente del capital de los principales grupos y consorcios multinacionales de los medios de comunicación incluyendo telecomunicaciones.

En este contexto, ser un periodista popular siempre es complejo y más si se es periodista comunitario en una región de fuerte conflicto en el país. Ser un comunicador crítico a este sistema es ser catalogado como guerrillero y, por ende, amenazado, encarcelado y, en muchos casos, asesinado.

Un medio comunitario y popular implica estar al lado de las comunidades y sus luchas. Por ejemplo, apoyando para que se den las Consultas Populares frente a los megaproyectos mineroenergéticos. Los periodistas populares sufren de forma directa esa situación por estar del lado de las comunidades. En términos de la normatividad nacional, gran parte de la legislación no depende ni siquiera del Ministerio de Comunicaciones, sino del Ministerio de Defensa bajo acuerdos internacionales, principalmente, con Estados Unidos. Buscan a través de las nuevas tecnologías poder controlar, espiar, entrar a la vida privada de las personas y de los movimientos sociales, vulnerando los derechos mínimos de la gente y de los medios comunitarios.

PyC: *¿Cuál es el rol que cumplen en Colombia los grandes medios de comunicación?*

ES: Posicionar los intereses del modelo que los grandes capitales tienen para el país. Convencer a la gente de que la minería artesanal y ancestral

que hacen las comunidades no sirve, la que sirve es la minería a gran escala. Convencernos de que no hay que pelear contra las petroleras porque ellas van a traer desarrollo. Los grandes medios nos posicionan una “visión burbuja” de la realidad del país.

PyC: *¿Cómo es el trato de los grandes medios hacia los movimientos sociales y populares?*

ES: Los medios dicen “este es el responsable de esto y esto”, y así se queda en el imaginario colectivo. No importa que después se compruebe su inocencia en términos legales. En Saravena el Estado hizo una fuerte persecución a la Empresa Comunitaria Acueducto, Alcantarillado y Aseo Saravena -ECAAAS-. Los grandes medios (como Caracol) hicieron un gran cubrimiento diciendo que esta empresa era la caja menor de la guerrilla. Luego, cuando el proceso legal demostró la transparencia de la empresa, esos medios no hicieron el mismo despliegue ante esa realidad. Entonces ellos juegan a dejar una supuesta verdad posicionada en la mente de la gente, así la realidad sea otra.

PyC: *¿Ustedes, como Trochando, se asumen Camilistas?*

ES: ¡Claro! Los últimos tiempos nos hemos venido sumando a algunos ejercicios de memoria y recuperación del pensamiento de Camilo. De cierta manera se ha querido silenciar, demonizar y estigmatizar a Camilo y al Camilismo. Camilo es un pensamiento vivo y en esa medida debemos tener la capacidad de tomar el mensaje de Camilo y traerlo a la realidad que vivimos.

Poco a poco se evidencia con total naturalidad que somos camilistas en el sentido de que somos la clase popular, que somos las personas explotadas del país y que vamos a seguir el pensamiento de Camilo a través de la práctica en el trabajo cotidiano en los barrios, a partir del trabajo en la empresa, en los espacios educativos.

Igualmente, como medio, asumimos que tenemos una práctica camilista en nuestro método de trabajo. Tiene que ver con los criterios y la forma de trabajar. Asumimos la dirección colectiva. Aquí no tenemos un jefe que nos dice qué hay que hacer, sino que tenemos instancias de decisión colectiva donde nos complementamos del conocimiento y experiencia de cada quien. Ese es el aprendizaje que tenemos desde el movimiento social, esa forma de construcción colectiva y no desde individualidades. La asamblea es nuestro espacio máximo de toma de decisiones, de producción de soberanía y autonomía; asumiéndonos como parte de la clase popular, como lo diría Camilo.

La sabiduría la vamos construyendo en colectivo, en lo político y lo técnico. En esa medida vamos creciendo como personas y como colectivo. Vemos nuestros avances pero a partir del desarrollo colectivo. Esa es la principal fuerza de nuestro método de trabajo.

Lo otro tiene que ver con la planificación. Hacemos las cosas obedeciendo a un Plan de Vida que construimos en la región a partir de nuestras luchas, cosmovisiones y de la experiencia organizativa desde hace ya varias décadas.

También está la gestión, no sólo en términos económicos sino de cómo nos organizamos desde la fraternidad, el amor y la hermandad; haciendo que las relaciones sociales sean totalmente diferentes, que no estemos replicando los valores del capitalismo.

PyC: *¿Sí podríamos hablar de que existe una Comunicación Camilista?*

ES: Creo que sí porque los medios comunitarios y populares nos paramos desde la orilla de la gente que tiene necesidades en el país de salud, de trabajo, de educación, de vivienda. Desde ese lado nos paramos y eso era lo que planteaba el padre Camilo. Estamos con los sectores populares, con la clase popular. Desde ahí informamos y hacemos comunicación.

Hay intereses antagónicos entre lo que plantean los que tienen los grandes capitales en el país y lo que plantea la clase popular, como medio de comunicación uno toma partido. Desde Trochando asumimos ponernos del lado de los valores y principios del Camilismo, no sólo porque informamos sobre las necesidades de la gente sino porque también estamos comunicando una propuesta. No nos quedamos en el llanto porque nos están persiguiendo y matando, y esto lo logramos porque tenemos una propuesta de vida diferente.

PyC: *Uno de los emblemas de Camilo es la unidad de la clase popular, ¿cómo está situación de la unidad en Colombia, especialmente en el campo de la Comunicación comunitaria y alternativa?*

ES: Siempre se ha planteado esa necesidad de que los sectores populares deben unirse para lograr las grandes transformaciones en el país. El asunto es que la unidad no se decreta sino que se construye. Y se construye en el hacer, en lo práctico.

Como pueblo tenemos que juntar nuestras luchas en defensa de los territorios, impulsando cosas concretas como las Consultas Populares. A veces la izquierda se queda en esas grandes discusiones y no avanza en lo concreto, mientras que el proyecto dominador sí viene acabando con nuestros ecosistemas, con nuestra vida. Tenemos la responsabilidad de avanzar más rápido en ese sentido.

Necesitamos experiencias concretas de unidad que nos ilustren de por dónde es la vaina en la movilización, en la construcción política. Aunque en el país se está hablando mucho de diálogo, de paz; no se ve realmente esa apertura democrática para los sectores populares.

La paz que se están vendiendo es la paz de los ricos, de los que tienen la plata; no la paz de los empobrecidos, que es la plena garantía de derechos. Ni siquiera la vida se nos está respetando.

La paz hay que lucharla en la movilización y en la construcción de manera conjunta. Los que tienen el poder no lo van a soltar de gratis. Ellos no van dejar sus comodidades ni placeres para dárselos a los que no tienen nada. Ahí es dónde se hace necesaria la unidad del movimiento social.

A nivel nacional tenemos importantes experiencias de convergencia como la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular; espacios de articulación indígena como la Organización Nacional Indígena de Colombia. Estamos viendo cómo en lo concreto nos hemos juntado para trabajar. Eso hay que hacerlo de forma pausada pero a partir de cosas claras y bien precisas que nos vayan dando pautas para avanzar.

REVISTA LANZAS Y LETRAS

“La Comunicación Popular es, básicamente, un trabajo de familia”

Martha Lucía Castellanos formó parte del Consejo Editorial de la Revista Lanzas y Letras (<https://lanzasyletras.org/>) por más de 20 años. Esta es una revista de pensamiento crítico para los movimientos sociales y su batalla de ideas, además de que también funciona como un proyecto político y cultural contrahegemónico. Su director fundador, Uverney Quimballo, fue pionero en la difusión del pensamiento de Camilo Torres desde la Comunicación. La revista nació en 1995, en Neiva, y desde entonces fue creciendo en toda Colombia.

PyC: *¿Al fundar la revista hacían alguna reflexión propia sobre el Camilismo en la Comunicación y el contexto comunicativo en Colombia?*

Martha Lucía Castellanos: Uverney Quimbayo, además de ser fundador de la revista, siempre trabajó porque el pensamiento girara en torno a las ideas de Camilo Torres Restrepo en el ejercicio del Amor Eficaz y de la unidad en la diversidad. Él manejaba como un principio fundamental el respeto en la diferencia. Nunca lo dejó atrás, ni siquiera el día de su muerte.

El número 30 de Lanzas y Letras lo termino yo. Él dejó el 70% de la revista armada. Y justo, como muere sobre la época de homenajes a Camilo, es un número sobre Camilo. Y así la sacamos adelante.

Sus postulados fueron siempre que Camilo y el Amor Eficaz seguían perrones. Somos muchos y muchas los que logramos mantener ese equilibrio entre memoria, pensamiento, acción y reflexión.

PyC: *¿Por qué crear un espacio de comunicación como propuesta camilista?*

MLC: La revista se llama Lanzas y Letras porque nació en una época muy fuerte de asesinatos, persecuciones y desapariciones de líderes sociales y de todo el movimiento en la década de 1990. Uverney cae a la cárcel donde duró 11 meses por pensar diferente. A él se le condena por armar la revista Lanzas y Letras, porque él escribía básicamente sobre pensamiento libertario. Incluso intentan desaparecerlo físicamente cuando allanaron su casa. Buscaban vincularlo a él y a la revista con el Ejército de Liberación Nacional. Siempre fue una revista de opinión, diversa, pero de ejercicio crítico.

Obviamente, quienes escribían ahí era gente de izquierda, de las universidades, de pensamiento y lucha libertaria y eso traía consecuencias gravísimas. En esos 11 meses cogió más fuerza la revista porque se volcó a escribir con más ahínco. Las organizaciones sociales le colaboraron siempre para poder mantenerla porque no solo era una revista sino una herramienta para la formación política para la transformación.

Lanzas y Letras es un ejercicio de memoria histórica y formación política. En ese sentido es una propuesta camilista de política y organización.

PyC: *¿Cuáles son las propuestas políticas que piensan al fundarla?*

MLC: El ejercicio de la diversidad, del encantamiento de la lucha y la pelea por el territorio, por los nuevos conocimientos, por la vida digna, por el bien común.

PyC: *¿Podría decirse que ese movimiento político camilista se expresa en Lanzas y Letras?*

MLC: Este fue un trabajo básicamente de familia. Nuestra hija Violeta tomaba las fotos; Uver escribía y yo dibujaba. Entonces eran paralelos los espacios de la familia y la revista: uno se alimentaba del otro. A los 52 años de la muerte de Camilo nos seguimos reuniendo en la esperanza y el amor eficaz.

La revista se vende en las organizaciones sociales, en los sindicatos, en las organizaciones de mujeres, en todas las universidades -principalmente en la Surcolombiana-. Es un ejercicio de colectividad.

PyC: *¿Qué opina de la unidad dentro del movimiento camilista actual?*

MLC: Es duro. Pero como todo el ejercicio, nosotros nos resistimos a morir. La unidad te mantiene en medio de la lucha, del pensamiento, de la persecución.

PROYECTO COMUNICATIVO UNIVERSITARIO EL REBELDE

“Un amor transformador que mueva a la sociedad para construir el país desde el Poder Popular”

Daniel Ortega es parte del proyecto comunicativo universitario El Rebelde (<https://www.facebook.com/elrebeldema/>). Desde el 2010 acompañan y relatan las luchas del movimiento estudiantil colombiano. Nace con el propósito de visibilizar en el movimiento estudiantil, juvenil y popular las diferentes luchas sociales. Aborda temas de Derechos Humanos, memoria, conflicto armado, paz, educación, cultura y movimientos sociales.

PyC: *¿En qué consiste El Rebelde?*

Daniel Ortega: Es un proyecto de Comunicación alternativa que surge como una apuesta en el seno del movimiento estudiantil colombiano. Eso enmarca sus propósitos, su público y su alcance. Digamos que queremos producir una comunicación para los jóvenes, lo popular y para potenciar una educación para la vida digna.

PyC: *¿Cómo es el escenario comunicacional colombiano actual?*

DO: Se parece a países de la región y, en general, a la dinámica comunicacional del mundo. Con la intensificación del neoliberalismo en Colombia se ha hecho palpable en el ecosistema mediático una concentración de los medios por parte de unas cuantas corporaciones o propietarios.

Los medios masivos están concentrados en unas pocas familias que, a la vez, concentran otros sectores como el político, los bancos, la construcción, industria de alimentos.

Hay tres niveles de medios: primero los medios masivos, dominantes, hegemónicos que están concentrados en unas pocas manos y, a su vez, concentran la mayor parte de la audiencia y construyen la narración preponderante en la sociedad; segundo algunos medios independientes o institucionales como canales regionales y medios de investigación; y tercero los medios alternativos y medios comunitarios. De estos últimos hacemos parte.

A diferencia de otros países de la región, en Colombia no se han creado leyes que posibiliten la democratización de los medios y del ejercicio comunicacional. La Comunicación y la Información están determinadas por el control económico de los medios pero también por el “deber ser” del periodista. Nos debemos una discusión sobre el ejercicio de la comunicación.

PyC: *¿El Rebelde es un espacio camilista?*

DO: Nuestro proyecto de comunicación recoge algunos aportes de Camilo y del camilismo en tanto prácticas transformadoras, el compromiso con las clases populares y mucho ejercicio de transformación cotidiana para construir un país para la vida digna.

Sin embargo, no somos un medio camilista. Somos partes de esa tendencia pero el proyecto comunicativo abarca muchas más cosas que el camilismo propiamente dicho.

PyC: *¿Podría hablarse de comunicación camilista? ¿Qué condiciones conllevaría?*

DO: No se puede hablar de una Comunicación Camilista. Aunque se pueden recoger experiencias de lo que fue la práctica política y social de Camilo Torres y de lo que ha sido el camilismo desde ahí.

Incluso una de las muchas apuestas políticas de lo que hizo Camilo en su vida fue el periódico Frente Unido. Funcionó como otro escenario de comunicación donde las clases populares y los movimientos sociales pudieran expresarse.

Luego la Comunicación Alternativa y Popular ha procurado seguir por esa línea, recogiendo las voces de los oprimidos en un afán de democratizar las comunicaciones como un objetivo que está conectado con un proyecto político para la transformación.

Más allá de definir si somos medios camilistas o no, o si hay comunicación camilista; pensamos que hay una Comunicación para la transformación, para la liberación, que recoge los postulados y las prácticas de Camilo pero no se queda ahí. Lo reconocemos como una figura muy importante para Colombia y para el continente pero intentamos incorporar otras variantes y tendencias de la lucha social colombiana.

PyC: *La rama central de la propuesta política de Camilo Torres es la Unidad de quienes se piensan una Colombia de amor Eficaz. ¿Cómo se plantearía esto dentro desde su espacio de comunicación?*

DO: Camilo insistió mucho en esa consigna que rezaba “insistir en todo lo que nos une y prescindir de todo lo que nos separa”. Es cierto que a estas alturas no se ha podido concretar en la izquierda ni en el campo popular

la unidad. En ese sentido los proyectos comunicacionales debíamos pensarnos, como contraposición a los medios hegemónicos, en prácticas más colaborativas que no pasen por la actividad meramente comercial de la acumulación del capital sino como un ejercicio conjunto.

Lo comunicativo puede llegarle a públicos que no se siente recogidos en la comunicación de los medios dominantes. La Comunicación no puede ser entendida como un ejercicio aislado de las organizaciones sociales y las luchas que llevan a cabo, ni se su trasfondo político. Tiene que aportar para transformar esta realidad.

No hay que ser medios “objetivos” o “neutrales” en el sentido más aséptico. Hay que apostarle a medios comprometidos con ciertos intereses de transformación y con ciertos sujetos. Es una tarea que nos deja las enseñanzas y prácticas de Camilo y del camilismo para formar, practicar y construir espacios de Comunicación con la gente. Dejando la competencia a un lado.

Así es como se puede materializar el Amor Eficaz: un amor transformador que mueva a la sociedad para construir el país desde el poder popular.

COMISIÓN DE COMUNICACIONES DEL CONGRESO DE LOS PUEBLOS

“El problema no es desarmar, sino amar más”

Jazmín Grajales es una trabajadora social que hace parte de los procesos de la región del Eje Cafetero en el Congreso de los Pueblos -CdP- y de su Comisión de Comunicación, así como del Periódico Periferia. El Congreso de los Pueblos es un proceso de alma camilista y de articulación de pueblos, sectores y regiones en torno a la transformación del panorama nacional colombiano, en pos de la construcción de una vida digna para la mayoría de la población. Algunos de esos diversos espacios cuentan con comunicadores o son en sí mismos espacios de comunicación; entonces articulan a nivel regional y nacional a sus comunicadores y comunicadoras con el fin de construir una visión propia del movimiento. Ella reflexiona sobre este espacio.

PyC: *¿Cómo son los espacios de Comunicación en los que participas?*

Jazmín Grajales: Periferia es un periódico impreso que hace prensa alternativa. Es una publicación de la Corporación Periferia. Esta se realiza de manera mensual desde el año 2004 y esta es una iniciativa trabajada y jalona desde un equipo de colaboradores de diferentes ciudades y regiones del país pero que también, a su vez, hacen parte de diversas organizaciones sociales, campesinas, populares, barriales que han reconocido en el periódico una herramienta fundamental para contar sus historias, para

poder narrarlas desde sus lenguajes cotidianos y poder compartirlas con diferentes organizaciones.

Entiende la Comunicación Popular como el proceso a través del cual las comunidades, por su propia iniciativa, construyen estrategias para atender sus necesidades de comunicación. Va dirigida, especialmente, a construir un diálogo entre los miembros de la comunidad para dilucidar y priorizar sus problemas y construir, también colectivamente, sus proyecciones. De tal forma que permita construir un proceso de identidad colectiva y, a partir de esta, caminar hacia proyectos de sociedad que se confrontan y alimentan con los sueños de otras comunidades para desarrollar un entramado amplio que recoge la pluralidad de los sueños construidos y confrontados colectivamente.

Esta definición ha sido producto de la experiencia y el trabajo que ha desarrollado Periferia producto de los 14 años que tiene de constituida la Corporación y la publicación del impreso.

Por otro lado, podemos decir que la Comisión de Comunicaciones del Congreso de los Pueblos es un espacio donde participamos diferentes colectivos que le aportamos reflexiones frente al tema de Comunicación. Compartimos conocimientos y saberes dentro de esta diversidad de organizaciones sociales o colectivos de comunicación que nos articulamos al CdP y que, a su vez, también aportamos y apoyamos en la operativización de las comunicaciones del Congreso.

En este espacio como tal no se ha construido ni se han generado esos espacios de discusión frente al tema de la Comunicación como uno lo esperaría. Es algo pendiente. Pero para el movimiento social son importante las comunicaciones desde la perspectiva de dar a conocer las apuestas y propuestas que se van construyendo.

Esto forma parte de la propuesta de país para la Vida Digna donde confluyen diversas organizaciones sociales, populares, políticas, campesinas, indígenas, afros, de mujeres y que también tienen un entendimiento político de la Comunicación. Ahí es donde hace falta encontrarse uno: en un espacio de debate y discusión frente al tema. Es un debate pendiente para todos los movimientos sociales.

PyC: *¿Cómo juegan los medios masivos frente a la propuesta alternativa de país que tienen ustedes como movimiento social?*

JG: Este escenario hay que entenderlo sabiendo para quién construyen la opinión. Ellos responden a unos intereses económicos, políticos y sociales de unas élites. El contexto comunicacional es muy adverso.

Sin duda, hay experiencias a resaltar como el canal público Señal Colombia. Pero hay que reconocer que la concentración de la propiedad

de esos medios está en unos grupos políticos que no son favorables para la generalidad de la sociedad colombiana. Mucho menos para esa sociedad oprimida, trabajadora, campesina, jóvenes y mujeres a los que día a día les vulneran sus derechos. No ofrecen más que la reproducción de una cultura patriarcal, machista y de narcotráfico. Esto no aporta para que las mismas comunidades se piensen, cuestionen, pregunten, analicen, reflexionen sobre sus problemas cotidianos.

Es necesario que, a raíz de ese escenario, nos pensemos otras formas y otros modos de comunicar y compartir. Todo para que la sociedad y las comunidades se piensen y reflexionen desde ellas mismas.

PyC: *¿Los espacios de los que formas parte se consideran camilistas?*

JG: En Periferia y en el espacio de Comunicaciones de CdP no nos hemos dicho o ratificado que somos o hacemos Comunicación camilista. Pero en la práctica sí siento que es una comunicación que se siente camilista porque lo que narramos e informamos son esas necesidades sociales que tiene la gente junto con las apuestas que las mismas organizaciones sociales y las comunidades se plantean al respecto.

De pronto yo trabajaría un poco más en esa idea de la unidad en la diversidad. Porque muchas veces con otros colectivos de comunicación no nos pensamos y no nos articulamos para trabajar un tema estratégicamente.

PyC: *¿Podrías decir entonces que sí existe una Comunicación camilista?*

JG: No sé si se podría hablar de Comunicación camilista. Un poco haciéndome eco de aquello de no ponerle más apellidos a la comunicación. Pero sí podría pensarse desde un enfoque camilista.

Y esto lo pienso en términos de entender la apuesta del semanario Frente Unido. Ahí articuló a diversidad de sectores políticos e ideológicos a personas que no hacían parte de ningún tipo de organización.

¿Cómo era esa apuesta del semanario? Todos los que hacemos Comunicación Alternativa debíamos poder ayudar a reflexionar y contribuir a la formación de un pensamiento propio pues es una necesidad que tenemos en Colombia. Ese enfoque que logremos hacer desde lo formativo nos pueda llevar a una apropiación de la realidad.

Pero debe pensarse como una avanzada, de manera estratégica para que no se piense meramente como un medio más o como una propuesta comunicativa más sino que englobe y trabaje toda esa apuesta de construcción del movimiento popular desde la unidad.

El semanario Frente Unido tenía como política editorial orientar hacia la unidad popular. Desde la Comunicación que hacemos nuestra política

editorial debería ser motivar, invitar, convocar, orientar hacia la necesidad de esa unidad popular que tanto necesita el pueblo colombiano.

Ese es el llamado al Poder Popular que se necesita no solamente con aquellos que hacen parte de los movimientos sociales sino aquellos a los que él llamó “no alineados” y que son nuestra vecina y el señor de la tienda.

¿Cómo a través de la Comunicación se puede generar esto? Toca que la comunicación del movimiento popular se genere desde abajo.

Camilo Torres decía que el problema no es desarmar, sino amar más. Y yo estoy de acuerdo con eso porque desde todos esos postulados él pregón el Amor Eficaz y se entregó con esperanzas, con sueños y desinteresadamente por esas causas sociales.

PyC: *¿Por qué ves el tema de la unidad como un problema actual?*

JG: El mejor discurso de Camilo sobre la unidad era su propia práctica. Uno lo puede ver en diferentes espacios de debates sobre el tema de la unidad pero cuando vamos a practicarlo se nos complica un poquito.

Ese legado político que dejó desde su trabajo social, académico y comunicativo debemos llevarlo a cabo. Esa sería una forma importante y básica dentro de la Comunicación con bases camilistas.

Dentro de nuestras líneas editoriales debe ir ese llamado a la unidad popular desde los diferentes temas, líneas temáticas y matrices que se puedan trabajar desde el movimiento popular y social. Ese sería el deber fundamental así como el llamado a la construcción de Poder Popular y a la movilización social.

Las formas de narrar la noticia desde las necesidades sociales le debe llegar a todo el mundo. Hay que ganar en ese sentido. Pero, además, el mensaje que desde lo comunicacional nosotros podemos enviar -así como lo hacía Camilo en sus mensajes o en su semanario- tiene que ser sobre la gravedad del momento político que se vive en el país.

Poder invitar a la memoria, a no olvidar lo que pasó el día anterior. Cuestionarnos desde nosotros mismos cómo vamos a actuar frente a ese momento político. Que sepamos, innovemos y respondamos frente a ese momento político y que nuestra palabra pueda llegar a todo el mundo.

¿QUÉ ES EL CAMILISMO PARA ESTAS COMUNICADORAS Y COMUNICADORES? REFLEXIONES EN CLAVE DE RETOS

Es un movimiento político amplio, una tendencia de ideas sobre un país democratizado desde abajo, por medio de la construcción de poder

popular. Es la construcción desde los medios de un país libre y para las mayorías que han estado privadas del poder político.

Hasta este punto parecen estar de acuerdo nuestros entrevistados. Ellas y ellos, aunque se declaran o camilistas o cercanos al camilismo como movimiento político, consideran que esto tiene diferentes matices cuando de comunicación se trata.

Olimpo Cárdenas afirma que “Camilo y la propuesta del Frente Unido se ocuparon de una parte que deben hacer los medios de comunicación populares: aprovechar ese espacio para contar el programa mediante el cual pretendían crear una sociedad democrática. Nosotros bebemos de la fuente camilista cuando utilizamos los medios populares y alternativos para formar políticamente a las comunidades; para estudiar las situaciones políticas, sociales y económicas; para denunciar quiénes se están apropiando de los medios de producción y, por supuesto, también para que la gente se auto reconozca y pueda evidenciar que tiene un poder en sí misma para transformar la sociedad. Eso es lo hemos heredado del camilismo y lo complementamos con análisis del período, la coyuntura y el momento social en que vivimos”.

Es decir, el hacer comunicación por y para las comunidades con sentido de formación es una de las características de la comunicación popular que rescata en el trabajo de Camilo.

“Otra característica importante -afirma Jazmín Grajales- es esa capacidad de construir movimiento a partir de la diversidad. Entonces, asumiría al camilismo como la capacidad de trabajar con otros y con otras; sentir indignación ante las realidades sociales y que eso unan en la transformación social que necesitamos”.

Por otra parte, Eduardo Sogamoso, declara que Trochando sí es un medio camilista porque esta militancia política “epresenta a la gente que trabaja por cambios, por transformaciones en el país. La gente de luchas por condiciones de vida dignas en sus territorios. La gente que cuida la naturaleza, que cuida el agua. La gente ávida de derechos en el país. La gente luchando por transformaciones, por generar unidad con los diferentes sectores de la sociedad para lograr los cambios necesarios. El Camilismo en la propuesta de otra forma de vida, de otra sociedad”.

Sin embargo no todos concuerdan. Daniel Ortega, aunque dice que su espacio de comunicación recoge fases del movimiento político camilista, que no se siente que sea una organización de por sí “camilista”. Considera que “el camilismo es una tendencia política y social que se construyó en Colombia a partir de la influencia que tuvo la personalidad de Camilo Torres, anclado a un movimiento popular construido por él en los años 60. La figura de este cura, sociólogo, político y -en alguna parte de su vida- guerrillero

generó un impacto muy profundo en la sociedad; sobre todo en las clases populares y en los movimientos sociales. Configuró una tendencia política que ahora podemos llamar como Camilismo. Sin embargo, esto ha sido a veces muy abstracto. Intenta recoger la figura y las ideas que encabezó este personaje que clamó por la democratización de Colombia y el ejercicio de otra política que recoge experiencias del Cristianismo para transformar la sociedad. Un cristianismo comprometido con los de abajo y que se materializa en lo que él llamó el Amor Eficaz”.

“Nosotros -concluye Olimpo- compartimos como comunicadores que los medios alternativos o populares hacen ese trabajo pero, adicionalmente, cuentan la situación económica, política, social y todos los ejes que se manejan en una sociedad”.

Una corriente, un proyecto político como el camilismo, que busca la construcción de procesos de liberación, de forma indiscutible debe ser practicante de una comunicación liberadora. Qué se dice, cómo se dice y qué se hace, son elementos indivisibles que deben expresar la coherencia del quehacer de este proyecto revolucionario.

Tal vez una de las debilidades más grandes que hoy tenemos los procesos de comunicación popular es, precisamente, nuestra incoherencia entre el decir y el hacer. Junto a esto, nuestra incapacidad de construir diálogo con las mayorías y por el contrario quedarnos en monólogos junto a los ya convencidos. Entendemos que la comunicación no puede ser un debate meramente técnico o reducido a los expertos de la comunicación. Es, en esencia, un debate político en donde asumir una corriente y un proyecto camilista exige necesariamente impulsar un modelo comunicacional que refleje dichos principios y métodos, insistiendo en que no se trata sólo de los medios de comunicación.

BIBLIOGRAFÍA

- López Vigil, J. I. (1994). *Manual Urgente para radialistas apasionados*.
Medina Gallego, C. (2017). *Camilo Torres Restrepo: la sonrisa de la esperanza*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

HIMNO DE LA ESCUELA CAMILO TORRES DE EL CANGRE, CUBA

Camilo Torres, Torres Camilo
hombre sencillo de verdad
Tus ideas fueron justas
Luchando por la igualdad, la igualdad

Camilo Torres, Torres Camilo,
sacerdote guerrillero,
su ejemplo está presente
en el hombre y el obrero

Mi Centro lleva tu nombre
día a día cumpliremos
estudiando y trabajando
con esfuerzo venceremos

Camilo torres, Torres Camilo
Camilo, Camilo



CAMILO TORRES, SÍMBOLO DE UNIDAD REVOLUCIONARIA¹

Fidel Castro Ruz

Y por último, nosotros queríamos proponer para esta escuela un nombre. Nosotros tenemos en este aniversario la visita de personas muy queridas, muy admiradas. Están los padres de Tamara con nosotros. (*Aplausos*) Muchos centros en nuestro país llevan su nombre. Está también con nosotros la madre de un distinguido, heroico, combatiente revolucionario latinoamericano: la madre de Camilo Torres. (*Aplausos*) Siempre están con nosotros los padres de nuestro Camilo, Camilo Cienfuegos. (*Aplausos*)

Los nombres de nuestros héroes —héroes cubanos y héroes latinoamericanos— son los nombres que figuran en centros educacionales de nuestro país. Y en esta ocasión nosotros, en homenaje al pueblo colombiano y al heroico combatiente que fue Camilo Torres, queremos proponer que esta escuela lleve el nombre de Camilo Torres. (*Aplausos prolongados*) Camilo Torres era un sacerdote, como hay muchos ya que, siguiendo su ejemplo, luchan por la transformación revolucionaria de los pueblos.

El cambio revolucionario de las sociedades latinoamericanas es una empresa y una tarea en la que tendrán que participar todos los hombres de buena fe, todos los que toman conciencia del inmenso crimen que se comete con un continente, que mientras hay un país como Estados Unidos que se acerca a la luna y vuela miles y cientos de miles de kilómetros por el espacio, en virtud de su desarrollo industrial y tecnológico, mantiene en la más inicua explotación a cientos de millones de seres humanos que, a miles y miles de millones de leguas de la posibilidad de esa técnica, tienen que andar hoy con un arado, con un buey o con un mulo procurando el sustento, y que no tienen un camino o una escuela siquiera o un instrumento médico o una medicina con qué salvar una vida. Cuando todavía en el mundo prevalecen condiciones tan infráhumanas, cuando todavía en el mundo prevalece tanta pobreza, ese país ha invertido tantos recursos en hacerle la guerra a los pueblos, en apoyar a los oligarcas y a los reaccionarios.

Estos hechos, estas realidades, las comprende todo hombre que piense y piense con un poco de honestidad y de amor a la humanidad y de amor a su pueblo. No importa si es marxista o es cristiano o alberga cualquier otra filosofía: basta con que objetivamente comprenda estas realidades.

Y son todos los hombres de pensamiento progresista, de pensamiento humano, de pensamiento justo los llamados a realizar esa tarea. Y en esa

tarea —como decíamos en la Declaración de La Habana— se reunirían un día los marxistas y los cristianos honestos y se reunirían hombres de las más amplias ideas y de las más variadas creencias.

Y el caso de Camilo Torres demuestra eso: un sacerdote que fue allí a morir junto a los combatientes por la liberación de su pueblo. (*Aplausos prolongados*) Y por ello constituye todo un símbolo de la unidad revolucionaria que debe presidir la liberación de los pueblos de América Latina.

Y por eso nosotros nos sentimos honrados, a la vez que orgullosos, de poder bautizar esta escuela de vanguardia de nuestro país con el nombre de Camilo Torres.

¡Patria o Muerte!

¡Venceremos!

(*Ovación*)

Notas

1 Fragmento del discurso pronunciado el 5 de enero de 1969 con motivo de la inauguración del semi-internado de primaria “Camilo Torres” en El Cangre, Cuba.

La editora y el editor agradecen al Centro Memorial Dr. Martin Luther King Jr. de La Habana, la sugerencia y el envío del fragmento digitalizado para ser publicado en este libro.

PARTICIPACIONES

POLICROMÍAS

Agustín Huarte (Buenos Aires, Argentina, 1981) estudié Bellas Artes y Licenciatura en Pintura en el IUNA, soy escultor, ilustrador, tractorista y ahora profesor de escuela. Diseñador y maquetador autodidacta desde 2002, este año fundé una editorial de rescates graficos llamada *la tosca*.

Gustavo Sanabria, *Ana Mardoquea* Nací en Bucaramanga en 1990. Me marché a los 18 años cansado de que allí nada sucedía y volví a los 26 convencido de que sus muchísimas historias estaban por contar. Mi primer escape, siendo adolescente, fue montarme sobre una patineta y escuchar punk. Éramos una manada de iracundos animales sueltos por la calle. La ira me presentó los primeros libros, y autores incendiarios iluminaron mi espíritu. Por años me encerré en las bibliotecas, intenté descifrar los enigmas que ya estaban resueltos y conocer las personas que ya estaban muertas. Estudié filosofía en una universidad bogotana y elegí a Hegel como maestro. Después de esos años encerrado en bibliotecas, emprendí un viaje mochilero que duró un año. Cambié las cumbres metafísicas por vender comida en la calle. Los camioneros me contaban sus vidas y pasé frías noches de campamento en algún volcán inactivo. Fui portero de hospedajes, cociné desayunos para gringos, atendí llamadas en un callcenter, me congelé en el invierno de Buenos Aires vendiendo chocolate caliente. Y durante todo ese tiempo escribí. No obstante, todo esto no vale nada.

Óscar González, *Guache* (Sogamoso, Colombia, 1980). Artista visual y muralista colombiano. Desarrolla su trabajo combinando elementos de muralismo tradicional con graffiti y expresiones contemporáneas de diseño. Ha realizado exposiciones individuales en Bogotá en el Museo de Arte Contemporáneo (2014) y el Centro Colombo Americano (2016), y en galerías de Buenos Aires (2015), Toulouse y París (2017). Ha publicado junto al colectivo Bogotá Street Art los proyectos editoriales *Calle Esos Ojos* (2012) y *Levantar y Pegar* (2014). Ha pintado murales y expuesto su trabajo visual de pintura, grabado y serigrafía en varios países de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica.

POLIFONÍAS

Anna Cristina Peterson (Quito, Ecuador, 1983). Hija de madre suiza y padre estadounidense, pasó sus primeros años de vida en Colombia; de allí nació su interés por Camilo Torres y su visión de empoderar a los pobres desde la perspectiva del amor eficaz. Licenciada en Literatura española e Historia contemporánea (Universidad de Friburgo, Suiza) y aspirante a Magíster en Estudios Latinoamericanos (Universidad de Berna, Suiza). Colaboró con la plataforma online “Punto Latino” y trabajó como profesora de español para adultos en una escuela de idiomas. Actualmente es profesora suplente en la Escuela Latinoamericana de Berna.

Carlos Ramírez (San José, Costa Rica, 1980). Camilista, comunicador y educador popular. Militante y coordinador pedagógico para la construcción de la propuesta de formación nacional del Congreso de los Pueblos de Colombia (CDP). Ha acompañado procesos de desarrollo comunal e instancias de poder territorial. En 2015 fue delegado por el capítulo Colombia de Alba-Movimientos para acompañar el Frente de Formación Política de dicha articulación.

Eberhar Yosef Cano Naranjo (Medellín, Colombia, 1985). Miembro del colectivo de investigación Camilo Vive-Medellín. Editor de la revista *“Símbolo y Esperanza”*. Sociólogo y aspirante *Magíster en Ciencia de la Información; énfasis en memoria y sociedad* de la Universidad de Antioquia.

Eitan Ginzberg (Haifa, Israel, 1950). Licenciado en Historia y Ciencias Políticas (Universidad de Haifa, Israel). Magíster en Historia de América Latina (Universidad de Tel Aviv, Israel). Doctor en Historia de América Latina (Universidad de Tel Aviv, Israel). Posdoctor en Investigaciones históricas (Universidad de Michoacán, México). Se desempeña como investigador en el Instituto Sverdlin de Historia y Cultura de América Latina en la Universidad de Tel Aviv, Israel. Su investigación se centra en cuestiones de historia y cultura de América Latina, el estudio del genocidio y la teología de la liberación. Es autor de varias obras, entre ellas: *Lázaro Cárdenas, gobernador de Michoacán, 1928-1932* (1999), *Revolutionary Ideology and Political Destiny in Mexico, 1928-1934: Lázaro Cárdenas and Adalberto Tejeda* (2015) y *The Destruction of the Indigenous Peoples of HispanoAmerica: A Genocidal Encounter* (2018).

Felipe Polanía (Palermo, Colombia, 1970). Activista político en los campos de asilo, migración y antirracismo, mediador artístico y exiliado político en Zúrich desde 1997. Realizó estudios en Diseño Gráfico y Comunicación Social en Colombia y un máster en Educación Artística

en la Escuela Superior de Artes (ZHdK) en Suiza. Desde el año 2008 ha participado en diferentes proyectos artísticos, pedagógicos y políticos en Suiza; en el año 2006 fue miembro del colectivo RebelArte en Zúrich; fue cofundador de la Escuela Autónoma de Zúrich (ASZ) entre los años 2009 y 2012 y del colectivo político-artístico Antikulti Atelier entre 2010 y 2014. En 2014 y 2015 trabajó como mediador artístico en la galería Shedhalle en Zúrich y desde 2015 es responsable para proyectos de radio comunitaria y programación especial en la radio local alternativa de Zúrich Radio LoRa. Tanto en su trabajo como mediador artístico como en diferentes textos y conferencias Felipe Polanía aborda temas como racismo, colonialismo, migración, exilio y memoria. Es integrante y animador del proceso colectivo Cabildos Transfronterizos por la paz.

Jesús Alfonso Flórez López (Bucaramanga, Colombia, 1964). Teólogo (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, 1986) y antropólogo (Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 1994). Doctor en Antropología (Universidad de París VIII, Francia, 2005) y Posdoctor en Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2012). Investigador sobre derechos étnicos, conflicto armado y derechos de las víctimas. Acompañante de procesos comunitarios indígenas y afrocolombianos en la región del Pacífico colombiano. Ha sido directivo de la Fundación Universitaria Claretiana. Actualmente es Decano de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Autónoma de Occidente (Cali, Colombia).

John Alexander Díaz Piracun (Bogotá, Colombia, 1981). Licenciado en Ciencias Sociales. Universidad Pedagógica Nacional. Candidato a Magister en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá. Integrante del comité editorial de la revista Vientos Del Sur. Docente de la secretaría de educación distrital SED. Temas de investigación: Movimientos sociales y políticos en Colombia después de la segunda mitad del siglo XX; la historia, su relación con la pedagogía y su enseñanza.

Lorena López Guzmán (Cali, Colombia, 1982). Historiadora (Universidad del Valle, Colombia). Diplomada Superior en Antropología Social y Política (FLACSO, Argentina). Beca en Maestría de Estudios de la Cultural con mención en Artes y Estudios visuales (Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador). Investigadora en Colectivo Frente Unido- Investigación Independiente que recupera la vida y obra de Camilo Torres Restrepo. Investiga cuestiones relacionadas con historia e imagen / Historia y fotografía; historia y memoria; archivos; historia social y política colombiana del siglo XX; historia oral”.

Luis Carlos Vargas Rodríguez (Bogotá, Colombia, 1991). Licenciado en Educación comunitaria con énfasis en Derechos Humanos de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Candidato a Magíster en estudios sociales Latinoamericanos de la Universidad de Buenos Aires. Los temas de investigación se relacionan con el derecho a la ciudad en las periferias urbanas, la de educación popular y la pedagogía crítica en los procesos de formación en sectores populares. En este trabajo, también aporta una de las imágenes interiores.

Miguel Mazzeo (Lanús, Argentina, 1966). Profesor de Historia y Doctor en Ciencias Sociales. Docente de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de Lanús (UNLa). Escritor, autor de varios libros publicados en Argentina, Venezuela, Chile y Perú, entre otros: *Piqueter@s. Breve historia de un movimiento popular argentino; ¿Qué (no) Hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios; Introducción al poder popular (el sueño de una cosa); El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de socialismo práctico; El hereje. Apuntes sobre John William Cooke; Marx populi*. Obtuvo la mención honorífica al Premio Libertador al Pensamiento Crítico (2014).

Néstor Camilo Garzón Fonseca (Bogotá, Colombia, 1967). Educador Popular e Investigador Social. Licenciado en Ciencias Sociales, Especialista en Teorías, Métodos y Técnicas de Investigación, Magíster en Estudios Sociales. Bachiller Superior en Teología. Gestor del proyecto de investigación y educación-acción: Memoria, Identidad y Territorio. Elaboró la biografía de René García Lizarralde que se publicará en el diccionario sobre izquierdas y movimientos sociales de América Latina, capítulo Colombia. Junto con Fernando Torres Millán escribió la biografía de Germán Guzmán Campos, que aparecerá en la misma publicación. Coautor del libro De Camilo a Golconda, Proyecto Memoria Histórica (2013) Ha escrito varios textos sobre historia popular urbana entre ellos: Volvamos al barrio (2009) y Atisbos locales (2018). E-mail:nestorcamil012@yahoo.com

Paula Companioni (La Habana, Cuba, 1989). Periodista de la Universidad de La Habana. Comunicadora popular. Editora de la Agencia de Comunicación de los Pueblos Colombia Informa (www.colombiainforma.info). Miembro del Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología, del Instituto de Filosofía de Cuba. Coordinadora de la Línea de Investigación sobre Experiencias de Comunicación Popular en América Latina. Ha sido periodista para La Jiribilla (atendiendo la redacción de Ciencias Sociales), Revista de Cultura Cubana; Desinformémonos, portal de noticias populares en México; y jurado del Premio de Edición de la Editorial Caminos del Centro Memorial

Doctor Martin Luther King JR.; así como editora de la Revista Cubana de Ciencias sociales.

Raúl Suárez Ramos (Aguacate, La Habana, Cuba, 1935). Pastor bautista desde 1955. Actualmente es Pastor Emeritus de la Iglesia Bautista Ebenezer de Marianao (Cuba) desde 2009. Ha sido miembro de la Coordinación Obrero Estudiantil Bautista de Cuba (1973-2018), Secretario Ejecutivo y Presidente del Consejo Ecuménico de Cuba (1983-1991), Diputado a la Asamblea Nacional del Poder Popular en la Comisión de Relaciones Internacionales (1993-2018). También ha sido miembro de la Plataforma Interreligiosa. Es Director-Fundador del Centro Memorial Dr. Martin Luther King Jr. de Cuba (1987-2018). Se destacan sus publicaciones: *Cuando pasares por las aguas* (2007) y *Para avivar el espíritu* (2011).

Sergio Esteban Segura Güiza (Bogotá, Colombia, 1987). Comunicador social (Universidad de Colombia), Magíster en Estudios Sociales (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia) y Candidato a doctor en Derechos Humanos (Universidad Nacional de Lanús, Argentina). Se ha desempeñado como periodista y editor en medios de comunicación popular de Colombia y Argentina y ha sido corresponsal de portales europeos. Interesado en temas relacionados a la contracultura y la organización juvenil.

Tlalli López Sosa (Ciudad de México, México, 1985). Estudié la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Me he desempeñado como docente e investigadora no institucional. Estoy convencida de que el cambio revolucionario es posible y necesario en Nuestra América y el mundo, por ello esta bella obstinación en el rescate de la acción y pensamiento de Camilo Torres Restrepo.

IN MEMORIAM

Fidel Castro Ruz (Birán, Cuba, 1926 – La Habana, Cuba, 2016). Abogado, licenciado en derecho diplomático y doctor en derecho civil. Estadista, pensador y líder histórico de la Revolución cubana. Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Cuba (1956-2008). En Cuba ejerció como Primer Ministro (1959-1976) y Presidente del Consejo de Estado y de Ministros de la República (1976-2008). Fue Primer Secretario del Partido Comunista de Cuba (1965-2011) y Secretario General del Movimiento de Países No Alineados (1979-1983). A lo largo de su vida recibió un centenar de premios, distinciones, honores y

reconocimientos en Cuba entre los cuales se destaca la Medalla 250 aniversario de la Universidad de La Habana (Cuba, 1978).

Recibió reconocimientos, distinciones y condecoraciones de medio centenar de países y de organizaciones mundiales como la Organización de Naciones Unidas, la Organización Mundial de la Salud, la Organización Panamericana de la Salud, el Comité Olímpico Internacional. En el plano académico fue reconocido como “Doctor Honoris Causa” por veinticinco universidades de Argentina, Bolivia, Brasil, Cuba, Ecuador, Irán, Japón, México, República Dominicana, Perú, República Checa y Rusia; además, recibió la Distinción “Vicente Lombardo Toledano” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México, 2015), junto a medallas, órdenes al mérito y profesorados honoris causa en decenas de universidades del mundo.

François Houtart (Bruselas, Bélgica, 1925 – Quito, Ecuador, 2017).

Sacerdote y sociólogo belga. Licenciado en Filosofía y teología fue ordenado presbítero católico en Malines (1949) y posteriormente cursó la licenciatura en Ciencias Políticas y Sociales (1952) y el Doctorado en Sociología (1973) en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). También obtuvo un diplomado sobre urbanismo (1953) en el Instituto Superior Internacional de Urbanismo aplicado de Bruselas (Bélgica) y adelantó estudios de posgrado sobre sociología urbana en las universidades de Chicago y de Indiana (Estados Unidos). Recibió la distinción de Doctor Honoris Causa de diversas universidades latinoamericanas, de profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina y de profesor invitado las universidades de Montreal (1953), Buenos Aires (1954), Tilburg (1956-1957), Birmingham (1970), Sherbrooke (1972), Centroamericana de Managua (1983-1990), entre otras universidades. Fue Secretario General de la Conferencia Internacional de Sociología Religiosa (1956-1964), Secretario General y Vicepresidente de la Federación Internacional de Institutos de Investigación Socio-religiosa (FERES) entre 1964-1980. Director de la revista internacional de estudios socio-religiosos Social Compass y del Centro Tricontinental y de su revista Alternatives Sud hasta septiembre de 2004. Participó en calidad de Experto en el Concilio Vaticano II. Trabajó en más de cien países, principalmente en el Tercer Mundo (sudeste asiático, África y Latinoamérica). Fue secretario del Foro Mundial de Alternativas y directorio del Foro Social Mundial. Amigo personal y colaborador de figuras como Camilo Torres Restrepo, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova y Paulo Freire. Entre sus libros se encuentran: *El cambio social en América Latina* (1964), *Sociología de la religión* (1992), *Mundialización de las resistencias. Estado de las luchas* (2000), *La tiranía del mercado*

(2001), *Mercado y religión* (2002), *Deslegitimar el capitalismo, reconstruir la esperanza* (2005), *La ética de la incertidumbre en las ciencias sociales* (2006), *De los bienes comunes al bien común de la humanidad* (2014), *Palestina del siglo primero y el actor socio-religioso: Jesús* (2014).

Giulio Girardi (El Cairo, Egipto, 1926 - Rocca di Papa, Italia, 2012). Presbítero, teólogo y filósofo. Incansable profesor universitario y de procesos de base. Participó como perito-experto en el Concilio Vaticano II. Adherente al movimiento de “Cristianos por el socialismo” iniciado en América Latina. Fue uno de los precursores de la Teología de la Liberación y uno de sus más fervientes difusores en Europa. Fue miembro del Tribunal Russell sobre Latinoamérica y del Tribunal de los Pueblos. En 1977 le fue suspendido su ejercicio sacerdotal. En 1990 recibió del Frente Sandinista de Liberación Nacional la orden “Carlos Fonseca” en reconocimiento al trabajo hecho al lado del pueblo nicaragüense. Comprometido con las luchas del movimiento indígena. Entre sus obras se encuentran: *Amor cristiano y lucha de clases* (1971), *Cristianismo y liberación del hombre* (1975), *Marxismo y cristianismo* (1977), *Por una pedagogía revolucionaria* (1977), *Sandinismo, marxismo y cristianismo: la confluencia* (1987), *La túnica rasgada: la identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración* (1991), *Globalización neoliberal: deuda externa: Jubileo 2000* (1997), *Otro mundo es posible* (2003), *Teología de la liberación y refundación de la esperanza* (2004), *Che Guevara visto da un cristiano* (2005).

EDICIÓN

Luz Ángela Rojas Barragán (Bogotá, Colombia, 1983). Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia (Colombia). Especialista en Pedagogía, Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). Mestranda del Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos PPG IELA - UNILA (Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil). Integrante equipo internacional del Congreso de los pueblos - Colombia.

Nicolás Armando Herrera Farfán (Neiva, Colombia, 1983). Psicólogo (Universidad Surcolombiana, Colombia). Diplomado universitario en Filosofía de la liberación (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina). Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Investigador del Colectivo Frente Unido - Investigación Independiente (Argentina).

“Nos enorgullece poder rescatar a la figura de Camilo Torres, por sus aportes al campo del pensamiento crítico colombiano y latinoamericano, como precursor de una sociología comprometida y en franca ruptura con el eurocentrismo, impulsor de un proyecto emancipatorio al que Fals Borda bautizó con el nombre de socialismo raizal, pero también porque con su ejemplo de vida nos muestra un itinerario que va a contramano de lo que dicta por lo general la academia. Lejos de postular una posición neutral y distante con respecto a los padecimientos y anhelos de los pueblos, Camilo nos incita a ejercitar una pedagogía de la dialogicidad y la convicción ética, que se enlaza con la rigurosidad intelectual e investigativa de raigambre latinoamericana.”

Estas Polifonías evitan reducirlo a una única faceta y nos permite conocer de primera mano sus aportes y originalidades en el cruce de caminos e identidades, desde una amalgama de interpretaciones, afectos y mixturas que hacen de Camilo un personaje inigualable dentro de la tradición del pensamiento y la praxis crítico-transformadora en Nuestra América”

(De la presentación de Hernán Ouviña)

**EDITORIAL
EL COLECTIVO**



quimantú

**Fundación Editorial
el perro y la rana**

**editorial
CAMINOS**

