

LATINOAMERICA

CUADERNOS DE CULTURA LATINOAMERICANA

57

SAMUEL SILVA GOTAY
TEOLOGIA DE LA LIBERACION
LATINOAMERICANA:
CAMILO TORRES



COORDINACION DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS/
Facultad de Filosofía y Letras
UNION DE UNIVERSIDADES
DE AMERICA LATINA

UNAM

SAMUEL SILVA GOTAY
**TEOLOGIA DE LA LIBERACION
LATINOAMERICANA:
CAMILO TORRES**



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Facultad de Filosofía y Letras
UNIÓN DE UNIVERSIDADES DE AMÉRICA LATINA

Samuel Silva Gotay (1935), sociólogo puertorriqueño, profesor de Sociología y Cultura en la Universidad de Puerto Rico; miembro del Centro de Estudios del Caribe en la misma Universidad. Tiene varios trabajos sobre las relaciones de la Iglesia con la sociedad Latinoamericana. Entre ellos se cuenta el titulado *El Apóstol y la Iglesia y la pobreza en Puerto Rico: Una interpretación histórico-social*. Conoce, ampliamente, la discutida Teología de la Liberación que surge en Latinoamérica, a partir de la reunión del Celam en Medellín, Colombia. Publica una *Bibliografía mínima de la Teología de la Liberación*.

Ingresa al Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde prepara y presenta la tesis de doctorado en 1977 que titula *El desarrollo del pensamiento Cristiano marxista de la Iglesia Católica Latinoamericana de 1960 en adelante*. Como miembro del Seminario de Historia de las Ideas en Latinoamérica del citado Centro de Estudios, publica en 1972 en el Anuario *Latinoamérica*, que es órgano del Centro el trabajo que llevó el título de *Teoría de la Revolución de Camilo Torres: su contexto y sus consecuencias continentales*, que aquí publicamos en su casi totalidad. Al terminar sus estudios, y para preparar la tesis citada, Silva Gotay recorre la totalidad de los países Latinoamericanos estudiando todas las expresiones de esa teología, o teoría de liberación latinoamericana.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA: CAMILO TORRES

Samuel Silva Gotay

La Iglesia Católica en América Latina constituye una tercera parte de los católicos del mundo y en los próximos treinta años constituirá la mitad del total de los católicos del globo. Este dato, lleva al sociólogo colombiano, Germán Guzmán a concluir que "en las circunstancias actuales de América Latina, la fuerza mayor para enfrentar cualquier forma de imperialismo y neocolonialismo externo o interno está en la Iglesia Católica". Esta posibilidad, desde luego, va condicionada a que ocurran cambios radicales en esa institución social.

El desarrollo de *los camilistas* en América Latina es una señal que apunta a la posibilidad de esos cambios.

A pesar de la importancia de *la Iglesia* como factor social que opera en la dinámica de las sociedades de América Latina, ha sido poco estudiada por nuestros historiadores y científicos sociales. El propósito de este ensayo (que es parte de un estudio sobre estos desarrollos en la década de 1960) es examinar el contexto en que se dan las ideas del sacerdote revolucionario Camilo Torres Restrepo, analizar su teoría y su teología de la revolución para entender sus consecuencias continentales, y examinar algunas de las preguntas que plantea este fenómeno a la historia y la sociología de la religión.

I. SU CONTEXTO

La Iglesia y las clases dominantes

La Iglesia Católica en América Latina ha sido estudiada generalmente desde el punto de vista de una de las instituciones que cumple la función de guardián de la estabilidad social y política en beneficio de las clases dominantes, a cambio de lo cual recibe la protección de sus privilegios. Loyd Mecham en su prestigiosa obra, *Church and State in Latin America*, recuenta no menos de 36 ocasiones en que la Iglesia organizó, financió, provocó, influenció y apoyó golpes de Estado a gobiernos liberales. Durante el desarrollo colonial y mientras duró el viejo régimen, la Iglesia fue

considerada com el departamento de asuntos religiosos del Estado a causa del Patronato Real que ponía en manos del rey más “poderes administrativos” sobre la Iglesia colonial, que los que tenía el sumo pontífice sobre ella. Esa relación implicaba a su vez, una fidelidad y defensa al Estado y al “sistema” por parte de la Iglesia.

Con el cambio producido en el sistema sociocultural cuando el advenimiento del *liberalismo*, la Iglesia fue despojada de su poder político (y en algunos casos económico) por su alianza con los regímenes conservadores. Eventualmente, la Iglesia se reconcilió con las libertades económicas y políticas del liberalismo (lo cual la llevó a recobrar algunos de sus poderes), para comenzar de nuevo en nuestro siglo con otro conflicto con el advenimiento de otro sistema socioeconómico: el *socialismo*.

Sin embargo las condiciones de cambio social en el mundo, la crisis de la cultura y la revolución social han llevado esta vez el conflicto al seno mismo de la Iglesia, y ésta ya no puede presentar un frente tan unido como lo presentó en el siglo XIX en América Latina a partir de las guerras de la independencia. Si echamos un vistazo a esta situación de crisis y cambio social veremos cómo estos factores inciden sobre el conflicto interno en la Iglesia revelándonos el surgimiento de otro clero jugando una función social contradictoria a la que juega la Iglesia (religión institucional) y en apoyo de los intereses de otra clase social. Ese nuevo clero juega el papel de *agente de cambio* y de apoyo a los intereses de la clase baja y grupos marginales.

La crisis de la cultura

Nuestro siglo presente está marcado por dos revoluciones fundamentales, la revolución tecnológica —que ha llevado al hombre a la Luna— y la revolución de los pueblos coloniales y las minorías oprimidas. Estas dos revoluciones revelan la naturaleza de la crisis de nuestra cultura en el sentido de un mundo que muere para dar a luz a otro que apenas ha perfilado su contorno.

Esta crisis va caracterizada por el *proceso de secularización* y por la *rapidez de los cambios sociales*.

El proceso de secularización

A pesar de que desde el siglo XIX el hombre va descubriendo con fuerza y reafirmando la “historicidad” de los conceptos y de los valores y creencias, que ese hombre ha-

bía sacralizado y creía eternos o determinados por una ley natural, no es sino hasta nuestro siglo que las consecuencias de ver el mundo y la cultura como creación del hombre se agolpan y se precipitan en un proceso de *desacralización* que anuncia que el hombre religioso ha descubierto que Dios le ha hecho completamente “autónomo” y “responsable” de sí mismo y de su historia. El hombre de mediados del siglo XX ya no puede justificar las condiciones socioeconómicas y la estructura política alegando la existencia de una “ley natural”, porque la sociología le ha explicado la naturaleza de la formación de las ideologías y de las convenciones sociales; las normas, instituciones y valores que el hombre había *sacralizado* como absolutos y universales ya han sido *secularizados*. Ya ninguna ley, estructura social, o sistema económico puede considerarse como “ordenado por Dios” o como “revelado”, sino producto del quehacer político y social de los hombres.

Los rápidos cambios sociales

La otra característica de la crisis de nuestra cultura la constituye la rapidez de los cambios. El conocimiento se duplica ya en periodos tan cortos que a veces no pasan de cinco años, mientras que antes fue proceso de siglos; la tecnología, la moral, las concepciones teológicas, los procesos económicos, la cultura material manufacturada (edificaciones, máquinas, la ciudad), las técnicas educativas, las tareas especializadas, las profesiones y aun las comunidades, están sujetas a cambios tan rápidos en los últimos años que hace imposible al hombre mantener un “conocimiento tal” de su mundo como para reclamar ser una “*autoridad*”. En un mundo *permanente*, los “más viejos” constituyen la *autoridad* porque tienen más conocimiento y dominio de la realidad, pero en un mundo cambiante, las “autoridades tradicionales” pierden su valor y su relevancia. En este mundo no hay “autoridad”, excepto la que los hombres reconocen. En nuestro siglo “la autoridad” ha muerto.

Junto con esto y en parte como consecuencia de ello, ocurre una tendencia que (a falta de otro nombre) llamaremos *tendencia a la democratización*, en la cual, la *participación* de la persona en los sucesos que afectan su vida comienza a afirmarse porque las autoridades al estilo de antes no son posibles ya. Cada hombre tiene que decidir lo que le conviene. El hombre común tiene opiniones, un mínimo de educación y escucha la radio y la televisión. Este hombre sabe que muchas de las verdades son relati-

vas y no absolutas; vengan del papa o del rector de un claustro. El “aconsejar paternalista” de antes es sustituido por el “counseling indirecto”, la “conferencia autorizada” por el “seminario de participación” y los “sermones dogmáticos” por los “grupos de estudio”. Esa *participación* del hombre que de pronto se descubre como responsable de las fuerzas del destino, es inherente al proceso de secularización que nos ha ido dando a la luz ese nuevo mundo que nace.

Cuando los elementos de la cultura tales como la moral, la costumbre, la comunidad, los trabajos y otros no son lo suficientemente permanentes como para realizar la *función* de formar la persona mediante el “proceso de socialización”, se hace más urgente que en ningún otro momento en la historia que la gente joven bregue “activamente” con su mundo formándolo y definiéndolo para llenar sus necesidades en lugar de vivirlo en actitud pasiva y de dependencia.

Esto lo vemos en la fuerte y desesperada búsqueda y forja de una “nueva moralidad” no sólo en los jóvenes, en quienes la relatividad de su medio circundante —por los rápidos cambios— no ha podido imprimir unos patrones normativos de vida, sino aun en los filósofos, teólogos y profesionales que formulan concepciones éticas para la brega con problemas humanos.

Los clérigos de avanzada de América Latina son generalmente personas que han estudiado y se han formado intelectualmente en ese ambiente peculiar de nuestra cultura en crisis. A pesar de que esas características de la crisis de nuestra cultura no son tan evidentes en las sociedades tradicionales de la mayoría de nuestros medios rurales y recientemente urbanizados de América Latina, sin embargo se advierte que el liderato de los clérigos de avanzada y especialmente los llamados “rebeldes” han tenido una formación intelectual en los centros urbanos europeos o norteamericanos donde el efecto de la crisis se hace sentir más y donde más se reflexiona sobre ella. Todo el ambiente de la cultura del siglo xx hace presión sobre estos hombres, forjándolos en hombres de su siglo,

Teología de la revolución

Ese clero ha tenido acceso a toda la discusión teológica sobre la renovación de la Iglesia que procedió por muchos años al concilio, particularmente en los seminarios del norte de Europa, en cuyos centros de estudios, la teología bíblica producto de la crítica bíblica protestante y judía puso

bajo fuego los viejos dogmas escolásticos de la Iglesia, la vieja liturgia latina y las concepciones no científicas del mundo, del hombre y de la sociedad —a lo cual ayudaron grandemente las ramas de la sociología, la antropología y la psicología freudiana.

Así, este clero joven (igual que los que se habían mantenido al tanto de los cambios del mundo y de la teología) tiene una concepción diferente sobre la religión, la Iglesia y sobre la misión de la misma, que no es compartida por sus superiores, generalmente de más edad y producto de las sociedades rurales estables.

El concilio en sus discusiones se había hecho eco de esas ideas de avanzada y había abierto el camino a seguir para una transformación en el *concepto de la Iglesia*: la Iglesia como comunidad (el pueblo de Dios en lugar del clero y la jerarquía); la libertad religiosa y libertad de conciencia; reconocimiento del valor de las realidades terrestres; reconocimiento de la corresponsabilidad de los cristianos en la construcción de la comunidad humana.

Pero lo más importante había sido la superación de la antinomia entre lo temporal y lo eterno. La condena del “mundo” y lo “terrestre”, como cosa degenerada frente a lo divino, es superada con la reafirmación de la creación como obra de Dios y el reconocimiento de la historia como la arena de la acción de Dios. Con esto viene el reconocimiento de la vida cotidiana, el trabajo y la política como medios de servicio a Dios mediante el servicio al prójimo y, por otro lado, el reconocimiento de la naturaleza histórica de la Iglesia.

La nueva teología produce una brecha insalvable entre el nuevo clero y su vieja jerarquía en cuanto al entendimiento de *la relación iglesia-mundo*. Mientras la jerarquía está orientada por la función histórica que como institución ha desempeñado, la nueva generación de teólogos y estudiantes seminaristas está orientada por la preocupación de los teólogos europeos de la posguerra; por el ambiente cultural de universidades y seminarios invadidos por la cuestión de la revolución colonial, la revolución racial, la cuestión universitaria, la guerra de Vietnam y la actitud crítica que domina la cultura juvenil. Pero sobre todo, perturbados por las condiciones de miseria, hambre, enfermedad, desempleo y explotación que se agudiza en la América Latina a partir del fracaso de las esperanzas puestas en el capitalismo industrializado, y a partir de las nuevas esperanzas presentadas por la Revolución Cubana. No sólo es una generación en contacto directo con la miseria que surge

de la explotación sino que, tiene también instrumentos conceptuales para entenderla e, interpretarla. Conocen el “desarrollismo” de Lebrez y el diálogo cristiano-marxista estimulado por Emanuel Mounier en Francia. Esto, los hace diferentes al clero que por muchos años había educado la Iglesia.

*Las condiciones económicas de América Latina
en la década de 1960-1970*

Para el comienzo de la década de 1970 los signos de fatiga de la “sustitución de importaciones”, que había determinado la historia de las tres décadas anteriores, apuntaba que ésta ya había llegado a su agotamiento. Con la crisis de la depresión del 30 las economías de América Latina que tenían infraestructuras desarrolladas, habían hecho el intento de industrialización, transfiriendo sus esfuerzos de la inestable producción primaria a la producción industrial. El Estado tomó una función de *dirigente* controlando la política fiscal, fomentando, distribuyendo y arbitrando. Los países donde el *enclave extranjero*, no había permitido el desarrollo de una burguesía nacional, de acumulación de capital, ni de una infraestructura administrativa, no pudieron hacer esos intentos después de la Segunda Guerra Mundial y vivieron esos años bajo dictadores al servicio de la hegemonía extranjera que explotaba sus recursos.

El liberalismo económico puro había fracasado en América Latina. El Estado adquirió una función económica con los modelos populistas y con los reformistas llamados “demócratas de izquierda”. Surgió una clase obrera que pugna por participar en decisiones políticas y mejores beneficios. Avalanchas de campesinos invadieron las ciudades creando arrabales que llevaron el desequilibrio social a su máximo; creando situaciones críticas por la falta de facilidades y sus consecuentes problemas de salud, vivienda, desempleo, delincuencia, presiones políticas e inestabilidad. El desequilibrio de la infraestructura urbana afectaba aún a la clase media y a la industria. Los gobiernos populistas hicieron esfuerzos distributivos para la incorporación de las nuevas clases, pero resultaban en medidas inflacionarias y contradictorias a las necesidades de concentración de capital en una industrialización que había agotado su mercado y que exigía el control de las presiones de las clases populares. Pero las clases populares no podían esperar. Especialmente la infraclase de marginados y los que componían el subempleo. La mortalidad, el hambre en algunas

regiones, la enfermedad, el hacinamiento y el contraste cada vez más grande con "los que tienen", contraste que la diseminación de los medios de comunicación hacía más evidente y desafiante la explotación del campesinado que ya no se sostenía en los campos; llevado todo a proporciones insostenibles por la alta tasa de crecimiento poblacional, hacía la situación muy dolorosa y difícil para que estas clases esperaran.

El imperialismo norteamericano, que había comenzado a fortalecer los vínculos de dependencia de esas economías periféricas mediante medidas de inyecciones de capital y ayuda económica, iba a exigir garantías de estabilidad (contra las presiones populares) a esos gobiernos, los cuales controlaría usando la OEA como instrumento de control.

El desarrollismo advertirá que esas economías no se salvarán con medidas keynesianas porque son *economías periféricas* condenadas a ser sacrificadas para la supervivencia de las economías centrales del mercado mundial que controla su propio ritmo de producción, precios, sistemas de comercialización, etcétera, por lo cual sólo una "transformación integral" podría crear el equilibrio necesario. ¿Con qué recursos? ¿Ahorro nacional? ¿De dónde? ¿Inversión extranjera? ¿A qué precio? Todo quedó en magníficos *diagnósticos* (lo cual era magnífica contribución pero no resolvía el problema). El mismo curso siguió la posibilidad de reforma agraria para la modernización de la producción, para absorber la mano de obra, para expandir el mercado interno, y para aliviar las tensiones sociopolíticas. El poder explotador sobre indios y campesinos era absoluto. Las dificultades políticas de la modernización superaban las dificultades técnicas. La burguesía nacional y por ende los sectores políticos poderosos estaban íntimamente ligados a la oligarquía tradicional. Imposible renovar el sector rural pacíficamente.

En esa situación surge Cuba como una opción para la América Latina, Significa independencia de los Estados Unidos, reforma agraria, reforma urbana, alfabetización y política distributivas con medidas hacia la industrialización. La teoría del foco guerrillero como vanguardia de la revolución con el campesinado como pueblo, es la revolución que va enmarcada en un marxismo flexible y nativo, que no necesita que las condiciones objetivas estén maduras ni que ocurra una revolución burguesa (que de todos modos esas economías periféricas coloniales no generarán).

Esta perspectiva revolucionaria que ensalza la imagen del guerrillero como reformador social moralizante y como ex-

presión del “hombre nuevo” desenajenado, es la revolución esperada y por eso impacta poderosamente a la América Latina con el signo de la esperanza definitiva.

Esa esperanza crea una atmósfera en los pueblos que viven esas condiciones descritas y los sacerdotes de formación europea impactados por la naturaleza de los tiempos según se refleja en la cultura, la teología y la ética social, van a vincularse a la revolución por motivos religiosos pero aceptando la revolución en sus propios términos.

La Iglesia y las clases explotadas

Una mutación surge en el sacerdocio latinoamericano como resultado de esas condiciones del mundo en que vive, surgen: Camilo Torres, Francisco Lage, Carlos Zaffaroni, el padre Allaz, Jordan Bishop, Helder Cámara, los sacerdotes para el Tercer Mundo, la Iglesia joven de Chile, los curas del Golconda en Colombia, y otros sacerdotes en Uruguay, Argentina, Bolivia, Perú, Guatemala, República Dominicana, Cuba y Puerto Rico.

Sociológicamente este clero llena una función opuesta a la de mantener la estabilidad política y social. Son *agentes de cambio* al servicio de una clase social diferente a la que la Iglesia como institución social ha estado sirviendo políticamente. Aquí advertimos que la religión *institucionalizada* y la religión como *movimiento ideológico-evangélico* realizan dos funciones sociales contradictorios que sirven a dos clases sociales opuestas en sus intereses. Esta contradicción se agudiza en épocas de crisis económicas y cultural. Los estudios sociológicos sobre las *sectas mesiánicas* y *subversivas* nos indican que ponen en juego la *seguridad* que ofrecen la funcionalidad de la cultura y de la vida comunal.

La característica fundamental de las sectas en su relación de antagonismo con el mundo “oficial”, con las instituciones religiosas oficiales, con las autoridades eclesásticas y con la moral pública y la ética del clero oficial. Este antagonismo se traduce en su visión apocalíptica de la destrucción del mundo corrompido, de la inminente salvación de los “pobres” y “puros” que no se han contaminado con “el mundo” y en el rechazo de las costumbres y las instituciones aceptadas por las clases superiores que las dirigen. Hasta ahora en la mayoría de las sectas, como dice Williams en su estudio de las sectas en Chile y Brasil, ese “antagonismo” que se manifiesta en un rechazo del mundo y la inversión de los valores de la moral oficial, *constituyen “una subversión del orden tradicional en el lenguaje del*

simbolismo religioso", subversión que resulta en la inutilización de la acción política real. Si es cierto que constituyen una rebelión contra la injusticia del orden material o imperante, no pasa de ser una rebelión simbólica. En ese sentido constituyen rebeliones enajenadas.

Aunque estos grupos camilistas no responden en todas sus características a la "tipología de secta", como la conocemos en la sociología de la religión, sin embargo, sí encontramos en los camilistas esa característica fundamental de la rebelión contra el orden socioeconómico y religioso imperante y en favor de esos grupos marginados, *pero con la diferencia, que la rebelión de los camilistas no es simbólica, sino que es política*. La rebelión de los camilistas contra el sistema de explotación no toma el carácter simbólico de la apocalíptica destrucción del mundo ni de la salvación celestial como consuelo a los explotados, sino que toma el carácter revolucionario de los movimientos hussitas y de los movimientos campesinos alemanes del siglo dieciséis. El camilismo es un movimiento que lucha por la salvación del hombre mediante la promoción de la revolución socialista, aunque la revolución no agota la lucha por el "nuevo hombre".

¿Qué condiciones determinan que la religión sirva de "opio de las masas" y qué condiciones determinan que la religión sirva de "ideología"? No sabemos aún. La búsqueda de la contestación a esa pregunta es aún muy nueva. Camilo Torres Restrepo y los camilistas serán a largo plazo parte de esa contestación. Por eso la importancia del continuo estudio de estos grupos.

II. TEORÍA Y TEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN EN CAMILO TORRES RESTREPO

Introducción, los días de Camilo

El pensamiento de Camilo Torres es la expresión peculiar de las condiciones existentes en Colombia, expresión que es estimulada por la naturaleza de los tiempos. Su pensamiento es el grito del pueblo que sufrió la matanza de los dos mil obreros y sus familias asesinadas en el 1928 por la oligarquía y la pseudoburguesía que les cerró su entrada al sistema social y económico; es la expresión articulada del pueblo frustrado que ve morir sus esperanzas en el asesinato de Gaetán; es el clamor de los 300 000 colombianos muertos en la matanza de la década del 50 —30 000 por año, dos mil quinientos por mes, ochenta y tres diarios,

cuatro cada hora—; es la amenaza de los miles de campesinos que tienen que arrancar la supervivencia del minifundio, mientras un puñado de familias poseen el 64 por ciento de la superficie agrícola, la misma que se adueñó del Banco de la República en 1951 para emitir su moneda y decidir su más conveniente política monetaria; es el gemitido de los trescientos mil niños que mueren anualmente de hambre y miseria; es el arma de los pequeños agricultores de la monoproducción del café, explotados por los comerciantes colombianos y norteamericanos; es el fusil de los campesinos asesinados diariamente en la meseta y en los bosques por el ejército a sueldo de liberales y conservadores que han cerrado el sistema a la participación de los obreros, campesinos y marginados. Es la respuesta de la violencia revolucionaria a la violencia institucional. Pero también es el acto de libertad de un hombre que toma sobre sí la explotación de su pueblo y ofrenda su propia vida.

Con la intervención militar de 1964 en Brasil, cambia el foco de la “Iglesia rebelde” a Colombia, donde ya el padre Camilo Torres, capellán universitario y sociólogo interesado en el desarrollo comunal y la Reforma Agraria, ha comenzado a entrar en conflictos con su jerarquía por sus intentos de unificar el pueblo colombiano en un *Frente Unido* para tomar el poder y lograr cambios radicales en las estructuras sociales y económicas.

Ya para 1964 Camilo escribe:

Los progresistas somos muy inteligentes. Hablamos muy bien. Tenemos popularidad . Pero, la reacción mueve uno de sus poderosos dedos y nos paraliza. No podemos seguir sin organización y sin armas iguales, por lo menos. Ya hablaremos de todo esto.

En diciembre, conversa con su grupo sobre la “obligación del revolucionario” y sobre “su ingreso a las guerrillas”.

A principios del año 65, cuando le ha fallado el proyecto para publicar una serie de estudios sobre Colombia, redacta la plataforma de Frente Unido en la que dice que en vista de que una minoría es la que toma las decisiones fundamentales del país contra la mayoría, y que en vista de que aquéllos no han de afectar sus intereses ni los extranjeros, es necesario que las mayorías tomen el poder para hacer los cambios necesarios para el desarrollo económicosocial, y procede a llamar a una unidad que sustituirá los desprestigiados partidos políticos. *La Plataforma del Frente Unido*

del Pueblo Colombiano contenía los siguientes objetivos:

- una reforma agraria sin indemnización
- reforma urbana que daría las residencias en propiedad a los que las viven
- planificación obligatoria de inversión pública y privada
- impuestos progresivos sobre la renta; no habrá instituciones exentas
- nacionalización de bancos, compañías de seguros, hospitales, centros de fabricación de medicinas, trasportes públicos, radio y televisión, y explotación de recursos naturales
- relaciones internacionales independientes con todos los pueblos
- seguridad social y salud pública garantizadas; el personal médico funcionará en calidad de empleados públicos
- sanciones para los padres de niños abandonados (miles en Bogotá)
- presupuesto adecuado a fuerzas armadas y defensa de la soberanía nacional a cargo de todo el pueblo
- igualdad política para la mujer

En marzo Camilo leyó la *Plataforma* a un club de la Juventud Conservadora y de aquí se difundió rápida y ampliamente. Durante los motines por causa de la intervención norteamericana en Santo Domingo que parecieron derrocar al gobierno de Valencia en Colombia, Camilo habló a los estudiantes en su homenaje y los instó a “organizarse con armas iguales contra las fuerzas”. De aquí en adelante la *Plataforma del Frente Unido* se extiende como un fuego arrollador y Camilo no descansará visitando campos, y ciudades, sindicatos y universidades en una veloz y urgente carrera por comunicarse con todo el país. A esto el régimen responde con una creciente represión.

En mayo los grupos de oposición aceptan su plataforma. Durante el verano la jerarquía declara sus actividades “incompatibles con el carácter sacerdotal” mientras Camilo se encuentra con el *Frente de Liberación Nacional* y planean juntos la lucha en las ciudades. Lo habían relevado de las órdenes por petición suya, cuando Camilo sale a las guerrillas en octubre 18 de ese precipitado año de 1965. Cuatro meses después muere en combate.

*La motivación cristiana:
teología de los motivos revolucionarios*

Camilo encuentra la razón de su vida y de su misión revolucionaria en su amor al prójimo. Las veces que menciona su trayectoria biográfica menciona que primeramente encontró el cristianismo “como una forma de vivir el amor al prójimo” y luego, al ver su importancia dice que resolvió dedicarse “al amor al prójimo completo” y por eso se hizo sacerdote, Pero como “para ser sincero y verdadero tenía que ser eficaz, y por esto vio que era necesario unirlo a la ciencia, y se hizo sociólogo. Pero al estudiar sociología se dio cuenta de que para darle comida a las mayorías “no bastaba con la beneficencia del paternalismo”. En otras palabras, concluyó que “la revolución no solamente es permitida, sino que es obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos”.

Así fue que llegó a sus lineamientos principales:

1. El poder para las mayorías sin el cual no hay cambio social.
2. El rechazo de la vía electoral como camino para la toma del poder.
3. La lucha armada como un mal necesario que impone la burguesía como condición para la entrega del poder.

Para él, es el amor cristiano lo que lo induce a dejar el sacerdocio por la revolución:

Abandoné el sacerdocio por las mismas razones por las cuales me comprometí con él. Descubrí el cristianismo como una vida totalmente centrada en el amor al prójimo... Fue después de esto cuando comprendí que en Colombia no se podía realizar este 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...*

Esta experiencia personal la teologiza cuando habla en “La Revolución, Imperativo Cristiano” sobre el apostolado cristiano. El apostolado cristiano “consiste en todo aquello que lleve a los demás a tener la vida sobrenatural”... “el resultado último y esencial es invisible ya que es la misma vida sobrenatural”. Pero dice que el “amor” es el índice externo” de la presencia de esa vida sobrenatural. Los me-

dios ordinarios (de la teología católica) para obtener la vida sobrenatural “en ausencia de la caridad”. Y cita a I Cor. 13 y Sant. II 15-15 entre otros para fundamentar que fe y rito sin caridad no es indicio de vida sobrenatural, a la vez que cita a Rom. XIII 8. “Porque el que ama al prójimo cumple con la ley”. De aquí va a pasar en este y muchos otros artículos, al análisis de las condiciones de opresión y de la imposibilidad de lograr el cambio social sin la toma del poder para la revolución de las estructuras. Si el cristianismo va a aplicar su amor a la realidad humana, concluye, tiene que ser haciendo la revolución. En esta conferencia mencionada dice:

queda muy claro que el cristianismo, en los países pobres, no solamente puede sino que debe comprometerse con el cambio de estructuras para lograr una mayor planificación técnica en favor de las mayorías. Y procede a analizar la colaboración con los marxistas, en la carta al obispo coadjutor de Bogotá le incluye un estudio donde dice

“Esto se llama revolución, y si es necesario para realizar el amor al prójimo, entonces para un cristiano es necesario ser revolucionario.” Y en el reportaje de Gilly en *Monthly Review*, que *Marcha* publicó en Español dice: “Por eso un poco en broma, pero también bastante en serio, me pongo intransigente y le digo a mi gente: el católico que no es revolucionario y no está con los revolucionarios, está en pecado mortal.”

Esta convicción la repetirá múltiples veces en artículos y discursos.

En este sentido, Camilo Torres es definitivamente un *revolucionario cristiano* a pesar de que el análisis de la situación, la estrategia y la táctica sean seculares, como analizaremos más tarde. Camilo es un conservador en su teología. No irá tan lejos, como otros cristianos radicales han llegado a teologizar sobre la revolución desde un punto de vista secular humanista aun como motivación. Su conservadorismo teológico lo vemos en el reportaje de periódico *El Tiempo* cuando dice: “*En cuestiones bíblicas no soy partidario del libre examen. En cuestiones científicas soy partidario de la libre discusión basada en la libre investigación*”; y la misma actitud se revela con la nitidez con que observa las reglas y el protocolo de obediencia canónica con sus superiores, hasta el momento de romper con ellos y la consideración que les guarda aún después. Es en el

análisis de esta característica de Camilo donde se observa con más claridad lo fuerte y poderoso de su compromiso (su "amor") con el pueblo y lo doloroso del rompimiento con la jerarquía.

La acción secular y la ciencia sin ideología

A pesar de que Camilo considera que el motivo para la participación del cristiano en la revolución es una de naturaleza religiosa, considera que la acción de los cristianos en el mundo se da "como personas, como ciudadanos del mundo, y no como integrantes de una institución religiosa". Camilo, al igual que los teólogos de avanzada, rechaza el "triumfalismo" y el "integralismo" de la Iglesia y mantiene una distinción entre lo que es realmente divino o específicamente cristiano (en cuanto pertenece a Cristo) y las obras de los hombres (resultado de la motivación del hombre y de su formación cultural, aun cuando ese hombre sea "cristiano").

Camilo cita al teólogo español José María González Ruiz quien explica este cambio en la teología de la Iglesia que dejará las puertas abiertas para la colaboración con los marxistas.

La Iglesia no puede tener la protección de instalarse en el mundo como un enclave territorial dotado de autonomía y con los recursos de su propia independencia. La gracia no viene a suplir ni a suplantarse las glándulas segregadoras de valores humanos; sólo viene a potenciarlos y elevarlos. La Iglesia no ha recibido de Cristo la misión de producir técnicas, políticas, sociales o culturales... Por eso la Iglesia no tiene por qué crear una política cristiana, una sociedad cristiana.

Hablando sobre las soluciones del subdesarrollo, dice:

Esas soluciones no deben ser cristianas, ni protestantes, ni bautistas, ni materialistas. Esas soluciones deben ser científicas, eficaces: y la eficacia no tiene ideología.

Esta posición teológica de Camilo va ligada a su concepción sobre la relación entre ciencia e ideología, como ya vemos despuntar en la cita anterior. Los primeros años Camilo descubre en la sociología *el camino* como antes lo había descubierto en el sacerdocio y como más tarde lo va a descubrir en la revolución. Con esa pasión que lo carac-

teriza, predicó la objetividad de la ciencia como el camino para encontrar la solución de los problemas. Aun cuando ya no crea que eso sea suficiente, todavía le quedará su concepción de la objetividad de la ciencia. En un excelente (aunque sencillo) artículo, ataca por un lado “la cobardía disfrazada de objetividad” de la sociología empiricista (sin análisis estructural de los problemas y que escoge problemas insignificantes que no revelan las condiciones políticoeconómicas de “la mayoría”) y por otro lado, ataca la concepción de los “falsos discípulos de Marx” (que dicen que la ciencia es inseparable de la ideología de clase que la produce —lo cual implica que en este caso habría “necesariamente” una sociología burguesa y otra proletaria— sin recordar que ni Marx ni Engels pertenecían a la clase proletaria y que, si se discutiera que ellos son excepcionales, esto cerraría el caso porque precisamente, los científicos son excepcionales). Dice Camilo:

Llegar a ser esa excepción es la base para llegar a ser científico. . . excepciones que no se logran sino a base de disciplina y formación científica, a base de valor moral y ética profesional, a base de una autocrítica y del reconocimiento de los propios juicios de valor, para preservarse de ellos en la indagación objetiva de los hechos. . .

Son estas dos concepciones, la teología y la científica lo que habilitará a Camilo Torres a trabajar en la colaboración con los no cristianos y a la unidad en la revolución por una sociedad socialista.

Cristianismo y marxismo

El cristiano y el marxista pueden trabajar juntos por lo que tienen en común. Camilo entiende que el marxismo además de ser una filosofía, es también una ciencia sobre la sociedad y una técnica para el desarrollo, y con esto último él está de acuerdo (por lo objetivo que puede ser la ciencia y porque la Iglesia ya no requiere que las soluciones sean “cristianas”).

Dice en su publicación *Frente Unido*:

es necesario definir que esta plataforma tiende al establecimiento de un Estado Socialista, con la condición de que el “socialismo” lo entendemos en un sentido úni-

camente técnico y positivo, sin ninguna mezcla con elementos ideológicos. Se trata de un socialismo práctico y no teórico.

A la pregunta de que si es marxista, Camilo contesta al periodista francés Jean Pierre Sergent:

El hecho de ser marxista es algo complejo, yo creo que ellos tienen algunas soluciones y algunos puntos de vista que están exactamente en el dominio de la técnica económica, sociológica y política y entonces, si sus puntos de vista son científicos —como son los míos con respecto a la realidad colombiana— habrá coincidencia en estos dominios que, aunque yo no sea marxista, puedo conciliar.

Por eso, con respecto a Colombia afirma:

Yo podría verdaderamente colaborar con los comunistas en Colombia porque creo que entre ellos hay elementos verdaderamente revolucionarios y porque en cuanto son científicos tienen puntos que coinciden con la labor que yo me propongo. Y como nosotros lanzamos la consigna de que seríamos amigos de todos los revolucionarios y enemigos de todos los contrarrevolucionarios, nosotros somos amigos de los comunistas e iremos con ellos hasta la toma del poder, sin descartar la posibilidad de que después habrá discusión sobre temas filosóficos. Pero lo que importa por el momento son las cuestiones prácticas.

En vista de esta concepción práctica que Camilo tiene del marxismo, hace uso de la apertura que abre la encíclica de Juan XXIII, *Pacem in Terris*, en cuanto dice que “distinguiendo cuidadosamente entre las teorías filosóficas”, podrían ser útiles y provechosos los contactos con estos otros grupos de iniciativas “prácticas” cuando y donde los hombres cristianos en su mundo creen que dichas medidas prácticas responden a la “recta razón” y a las “justas aspiraciones del hombre”.

El *punto en común* entre cristianos y marxistas según Camilo, es la “prioridad” que tiene “la acción para servicio de los demás” en el mundo presente. Así, “el elemento común está constituido”, precisamente “por lo que es *esencial* en el cristianismo”. En su pensamiento, *el pueblo* (mayoría oprimida) se convierte en el punto de validación; la redención del pueblo es el criterio para evaluar para dar

valor, para juzgar; y en el caso de los marxistas el pueblo juega el mismo papel. Así la Revolución del pueblo es el punto en que se apoya la colaboración cristianomarxista en el movimiento de Camilo.

A partir de esto todos sus discursos sobre la unidad harán resaltar el compromiso con la Revolución del Pueblo por encima de todas las estériles diferencias.

Por esto dirá:

A todos nos van a decir comunistas. . . y van a decir que el Partido Comunista se va a apoderar del movimiento; pero nosotros los que queremos hacer es la revolución, sabemos que los que se apoderan del movimiento serán los que tendrán respuestas más populares y más revolucionarias y los que tengan más valor en la lucha y entonces, si se apoderan del movimiento, es porque se lo merecen.

Su concepción de la acción secular de los cristianos, apoyada por su concepción sobre el marxismo como ciencia y por su concepción de la relación entre ciencia e ideología, tienen el efecto de esclarecer la separación de la Iglesia y el Estado de tal manera que Camilo estará seguro, que un cambio en la estructura política o económica del país, no implica la muerte de la Iglesia.

La Iglesia no está casada con ningún sistema temporal y el haber tratado de ligarla a esos sistemas nos ha acarreado que cuando los bárbaros invadieron a Roma, se dijera que se había acabado la Iglesia, que cuando sobrevino la Revolución Francesa, se había acabado la Iglesia porque se había derrumbado el antiguo régimen y la monarquía, y que hoy en día cuando se está acabando el sistema capitalista, alguna gente cree que se está acabando la Iglesia, y consideran que el cristianismo no tiene suficiente virtualidad para cristianizar un mundo socialista hacia el cual parece que vamos.

Camilo trabaja conjuntamente con sus compañeros revolucionarios marxistas, pero mantiene las diferencias claras: En *Frente Unido* les dice:

yo no pienso hacer proselitismo con respecto de mis hermanos los comunistas. . . y los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no

soy ni seré comunista ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como sacerdote.

Nace la Iglesia rebelde

Camilo constituye un hito en la historia de la Iglesia y en la historia de la teoría revolucionaria. Con su praxis y con la reflexión sobre ella plantea un desafío a la concepción marxista conservadora sobre la religión y en particular sobre el cristianismo, y abre con claridad meridiana un nuevo camino a la Iglesia para redimirse de sus errores pasados y justificarse como institución y como ideología en el mundo del futuro. Toda una generación de clérigos tomará este camino para enfrentarse con la opresión frente a la cual se sentían impotentes por las restricciones teológicas y políticas de su medio cultural o por la falta de solución a sus crisis de lealtades divididas. Muchos habían pensado como Camilo, quizás tengan a su haber mejores trabajos sobre algunos de los temas de Camilo, quizás sean más audaces teológicamente, pero ninguno había ofrendado con tanto entusiasmo, espontaneidad y generosidad todo lo que tenía, lo poco y lo mucho para usarlo inteligentemente para la redención del pueblo, y mucho menos con la certidumbre radical y con el amor con que Camilo lo hizo.

Sin embargo, este camino que Camilo abrió y que no podrá volver a ser cerrado por ninguna autoridad, no podrá ser copiado con exactitud y cada uno de los clérigos de la Iglesia rebelde tendrá que responder creadoramente a su situación, enriquecida de este modo la ética social de Camilo, su teoría revolucionaria y ensanchando el camino.

III. CONSECUENCIAS

La muerte de Camilo da inicio al camilismo. Lo mejor de la generación de sacerdotes de esa década, preparados en Lovaina, París y en otros seminarios de Europa deciden adoptar definitivamente la línea revolucionaria de Camilo y se lanzan contra las estructuras sociopolíticas que apoyan la explotación económica y la miseria en América Latina. En un creciente movimiento que parecía encender toda la América Latina, comenzaron a brotar por todo el continente incidentes, manifiestos, protestas y denuncias en contra de la violencia institucionalizada y en favor de la violencia revolucionaria y de la socialización de los medios de producción.

Surge la revista *Cristianismo y Revolución* en la Argen-

tina; aparece la Pastoral del Tercer Mundo aprobando la revolución; se publican las conclusiones del Seminario Sacerdotal de Chile, donde se ataca el capitalismo y piden comprensión para la violencia revolucionaria; en Uruguay, el padre Carlos Zaffaroni se convierte en el Camilo uruguayo (y huye a la clandestinidad hasta el día de hoy); en Guatemala curas y monjas norteamericanos se unen a la guerrilla; haciéndose claro que la Iglesia latinoamericana no tiene más que un camino ante sí: la revolución; en Cuba, Fidel Castro llega a reconocer públicamente la legitimidad revolucionaria de los cristianos y a admitir ante el Congreso Cultural de La Habana, la necesidad de reexaminar la posición marxista sobre la religión; en Brasil el obispo Antonio Fragozo continúa desafiando públicamente al régimen de las torturas cuando dice: "puede ser que la lucha armada sea necesaria y cuando es necesaria puede ser evangélica", en Panamá el padre Pérez Herrera organiza un encuentro nacional exhortando al pueblo a la "violencia revolucionaria" y contra el imperialismo, "condición que deben asumir los cristianos", en Colombia, Germán Guzmán continúa el trabajo de Camilo; en Bolivia ochenta sacerdotes piden una revolución en la Iglesia, en Brasil se hacen públicas las notas del teólogo Comblin sobre el material preparatorio para la Reunión Episcopal de Medellín donde él hace claro que "la toma del poder por el pueblo" mediante al fuerza y la socialización de todos los medios de producción por medio de "un gobierno dictatorial" son condiciones imprescindibles al desarrollo; de Brasil sale el manifiesto de los Trescientos Cincuenta Sacerdotes reconociendo la "elección del camino revolucionario" como "un llamado que puede provenir de lo más puro de la conciencia", manifiesto éste que circulará por toda la América Latina y llegará a la Reunión del Episcopado en Medellín con casi mil firmas de sacerdotes.

Ante esta avalancha de acontecimientos que ya amenazaba la seguridad de las clases dirigentes en América Latina, como nunca antes en la historia reciente, y ante la posibilidad real de la metodología de la *guerrilla* como vehículo de la década para la expresión de esta rebeldía clerical, el Vaticano se convence que es responsabilidad suya venir a la América Latina a poner un muro de contención a esa fuerza desbordante, Ante la magnitud del movimiento revolucionario cristiano, peligroso por su importancia estratégica más bien que numérica, el papa Pablo VI decide venir por primera vez en 476 años a la América Latina, y venir precisamente a Colombia, donde Camilo regara con

su sangre ese florecimiento revolucionario. Ese florecimiento y esa visita dramatizan la magnitud de las consecuencias continentales del acontecimiento de Camilo Torres Restrepo.

A pesar de las numerosas cartas de movimientos cristianos, sindicales y sacerdotes pidiéndole que no viniera a desautorizar la revolución de los oprimidos, Pablo VI vino a Colombia a enfrentarse con el espectro de Camilo y allí departió con las clases dirigentes y habló a los campesinos "representativos" traídos en camiones por el gobierno para la ocasión. Sus tres discursos fueron dirigidos contra la revolución y contra el uso de la violencia revolucionaria.

La apoteótica visita resultó un fracaso histórico. Camilo había vencido. Las consecuencias continentales de su pensamiento revolucionario continuaron siendo enriquecidas con nuevos actos y nuevas reflexiones sobre la teología y la teoría de la revolución.

Seis meses después de la visita del papa Pablo, surgió el movimiento de *Los Curas del Golconda* en Colombia. Proclama que se necesitan "cambios estructurales", que la presión para los cambios será

pacífica o violenta de acuerdo con la actitud que asuma la clase dirigente —y que el cambio— debe ser revolucionario [y] la revolución debe ser popular o no ser... con miras a lograr la instauración de una sociedad de tipo socialista que permita la eliminación de todas las fuerzas de explotación del hombre por el hombre y que respondan a las tendencias históricas de nuestro tiempo y a la idiosincrasia del hombre colombiano.

Los curas del Golconda incorporan el lenguaje progresista de Medellín para mostrar el vínculo de su oposición con la de la Iglesia; de Camilo, adoptan su entendimiento de las causas estructurales de la miseria y del subdesarrollo, la necesidad de la revolución, su actitud revolucionaria, su sentido de compromiso y de entrega, su entendimiento teológico del amor como guía de la decisión revolucionaria y su entendimiento de la compatibilidad de la revolución socialista y la fe cristiana. Pero diferente a Camilo, deciden actuar como movimiento de sacerdotes con órdenes ministeriales y no como individuos o revolucionarios aislados, lo cual los lleva a desarrollar más la justificación teológica de su función revolucionaria dentro de la Iglesia y dentro de la revolución.

En Argentina se organiza el movimiento de *Los Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Siguen las líneas del pensamiento de Camilo con la diferencia que llevan más lejos aún la secularización del pensamiento camilista cuando dicen:

No necesitamos justificar con citas bíblicas ni con apelaciones evangélicas esta exigencia de participar con toda nuestra vida en la transformación del mundo de los explotados, de los hambrientos y despojados... Si el análisis de las condiciones sociales, políticas y culturales y morales en que sobreviven millones de hermanos; si la muerte permanente de otros hermanos... si los datos de la violencia institucionalizada... alfabetismo, enfermedades... desocupación, prostitución... si ninguna de estas realidades nos compromete a la acción, a la lucha y a la vida revolucionaria, no habrá papas ni evangelios, ni teólogos, ni profetas que puedan convertir nuestro corazón.

En Chile surge *La Iglesia Joven*. Es este camilismo el que hace más explícito y más público su diálogo y cooperación con los marxistas. Sobre todo hacen claro, superando los expresiones de Camilo, que el socialismo al cual aspira no es un socialismo aguado con los motes de "cristiano" o de "democrático", como se ha querido aguar "con fórmulas pequeñoburguesas", sino que aspiran "al socialismo científico que la teoría y la práctica del marxismo han contribuido de una manera sin igual a elaborar". Al momento del triunfo de Allende, ya la extensión del movimiento era tal que numerosos sacerdotes y organizaciones católicas salieron a la defensa pública del triunfo socialista para sorpresa de la Democracia Cristiana.

Estos son sólo los movimientos más conocidos y articulados, pero el camilismo avanza por toda la América Latina sumando cristianos a la revolución en virtud de los elementos ideológicos de la fe cristiana e incorporándolos al diálogo cristiano-marxista en la lucha misma donde se perfila el futuro de América. Desde el cono sur, donde se afincó primero la revolución de la independencia, hasta la indómita isla de Puerto Rico, que aún lucha por su primera independencia, las consecuencias de la vida y pensamiento de Camilo Torres continúa creciendo.

¿Continuará creciendo este movimiento? ¿Logrará modificar la mentalidad de los jerarcas de la Iglesia, o se mantendrá entre los círculos de los oprimidos y marginados? ¿Cuál será su impacto en la historia de la América Latina, cuando la mitad de los católicos del globo se encuentren en

nuestro continente? ¿Podrá el Vaticano mantener sus resistencias a la revolución por más tiempo? Creo que éstas son preguntas que merecen una seria consideración por parte de los historiadores y científicos sociales de América Latina.

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos
se terminó de imprimir en los talleres de Imprenta Madero, S. A.,
Avena 102, México 13, D. F. en septiembre de 1979.
Se tiraron 10,000 ejemplares.

TOMO V:

41. José Figueres, LA AMERICA DE HOY. 42. Juan Bautista Alberdi, SOBRE LA CONVENIENCIA DE UN CONGRESO GENERAL AMERICANO. 43. Guillermo Francovich, SOBRE EL PORVENIR DE LA CULTURA BOLIVIANA. 44. Diego Portales, CARTAS SOBRE CHILE. 45. Frank Tannenbaum, ESTADOS UNIDOS Y AMERICA LATINA. 46. Alcides Arguedas, PUEBLO ENFERMO (fragmento). 47. Harold Eugene Davis, LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN LATINOAMERICA. 48. Samuel Ramos, EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MEXICO (fragmento). 49. Diego Domínguez Caballero, MOTIVO Y SENTIDO DE UNA INVESTIGACION DE LO PANAMEÑO. 50. César Zumeta, EL CONTINENTE ENFERMO

TOMO VI:

51. George Robert Coulthard, PARALELISMO Y DIVERGENCIAS ENTRE INDIGENAS Y NEGRITUD. 52. Benito Juárez, CARTAS. 53. Germán Arciniegas, NUESTRAS AMERICA ES UN ENSAYO. 54. Aime Cesaire, DISCURSO SOBRE EL COLONIALISMO (fragmento). 55. José María Arguedas, EL INDIGENISMO EN EL PERU. 56. Justo Arosemena, PROYECTO DE TRATADO PARA FUNDAR UNA LIGA SUDAMERICANA



RECTOR

Dr. Guillermo Soberón Acevedo

SECRETARIO GENERAL ACADEMICO

Dr. Fernando Pérez Correa

SECRETARIO GENERAL ADMINISTRATIVO

Ing. Gerardo Ferrando Bravo

DIRECTOR FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dr. Abelardo Villegas

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dr. Leopoldo Zea.

COORDINADOR DE HUMANIDADES

Dr. Leonel Pereznieta Castro

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE LA UNIVERSIDAD

Lic. Elena Jeannetti Dávila

UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA

Dr. Efrén C. del Pozo.