

camilo

TORRES



58 años amor eficaz
1966 - 2024



¿Por qué la jerarquía católica “no entendió” a Camilo?

**La Iglesia católica colombiana
en tiempos de Camilo Torres**

**Ana María Bidegain
Profesora Florida International University**

Sectores de la Iglesia Católica Colombiana y, en particular, el Arzobispo de Bogotá, que era el superior de Camilo, no se entendieron, básicamente, porque creían en dos modelos diferentes de ser Iglesia. El Arzobispo defendía el modelo de Iglesia de cristiandad construido desde finales del siglo diecinueve, luego de dolorosas persecuciones durante todo el período del radicalismo liberal que aseguró libertades para todos menos para la Iglesia. Modelo que se estableció mediante la Constitución de 1886 y el Concordado de 1887. Camilo vio la trampa que significaba este modelo de cristiandad, que se había ido perfeccionando a lo largo del siglo XX, y encontró en los sectores que prepararon el Concilio, y en el Concilio mismo, otro modelo de ser Iglesia cuyo centro debían ser los pobres. Pero, dadas las condiciones históricas y las articulaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad, Camilo llegó a la conclusión de que la mejor manera de servir a los pobres era transformando esas condiciones por medio de la acción política.

1. Un modelo casi perfecto de cristiandad

Para situar la Iglesia católica colombiana en los tiempos de Camilo Torres —de 1947 (año de su ingreso al seminario) a 1966 (año de su muerte) — hay que remontarse al siglo XIX. Desde finales de siglo se establecieron las bases institucionales de lo que debía ser la relación Iglesia-Estado-sociedad que, a la larga, tuvieron una enorme repercusión en el modelo de Iglesia que se fue consolidado a lo largo del siglo XX.

Si bien la República de Colombia fue una de las primeras naciones latinoamericanas en establecer la separación entre la Iglesia y el Estado en 1853, también fue una de las primeras en volver a declarar la Iglesia católica como religión oficial (Constitución de 1886) y firmar un concordato con la Santa Sede en 1887.

Después de múltiples guerras y conflictos y del fracaso del proyecto liberal de medio siglo, en las últimas décadas del siglo XIX, algunos de los mismos dirigentes políticos que habían acompañado ese modelo federalista y secularizante retornaron a buscar lo religioso como elemento fundamental para el restablecimiento del orden social. Los dirigentes del proceso centralista bipartidista de la Regeneración, dado el enorme ascendiente de la Iglesia sobre todas las clases sociales, consideraron necesario que ella lo legitimara. Se trataba de establecer un orden social y político que facilitaría el nuevo modelo económico basado en la expansión cafetera.

La Constitución de 1886 se estableció en nombre de Dios. En ella se reconoció a la Iglesia católica como nacional y esencial elemento del orden social, sin menoscabo de la amplia tolerancia de cultos, y se ordenó que la educación pública estuviera en concordancia con los principios de la religión católica. Se le reconocieron a la Iglesia todos los derechos como potestad y se promovió la celebración de convenios regulares entre las dos potestades para definir el tenor de las relaciones.

Así, en diciembre de 1887 se pudo firmar el concordato en el que, además de reconocerse a la religión católica como la de Colombia, los poderes públicos la reconocerán como elemento esencial del orden social, se obligarán a protegerla y a hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola en pleno goce de sus derechos y prerrogativas.¹

Se estableció también que la Iglesia conservaría su plena libertad e independencia de la potestad civil y, por consiguiente, el ejercicio de su autoridad espiritual (art. 2); se reconoció su legislación canónica como independiente de la civil y sería respetada por las autoridades de la República (art. 3); se otorgó a la Iglesia plena facultad para adquirir bienes muebles e inmuebles (art. 5), especiales privilegios en cuanto a los impuestos (art. 6) y a justicia criminal para los ministros (art. 8), y derecho al cobro de honorarios y a constituir y establecer órdenes e instituciones religiosas (arts. 10 y 11). El clero secular y regular no podría ser obligado a desempeñar cargos públicos, incompatibles con su ministerio y profesión, y estarían, además, exentos del servicio militar (art. 7).

La educación y la instrucción pública se organizarían y dirigirían en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica. El Estado colombiano impediría que, en el desempeño de asignaturas literarias y científicas de todos los ramos de instrucción, se propagaran ideas contrarias al dogma católico y al respeto y veneración debidos a la Iglesia católica (art. 12). Referente a la enseñanza de la religión y la moral, los obispos tendrían potestad para nombrar o retirar a los profesores y maestros (art. 14), incluso nombrar sus propios representantes en la Universidad Nacional (art. 13).

El matrimonio católico produciría todos los efectos civiles (art. 16), y todas las causas matrimoniales que afectasen el vínculo matrimonial

¹Concordato (1997) celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia, art. 1 [http:// apw.cancilleria.gov.co/Tratados/adjuntosTratados/VA-31-12-1887.PDF](http://apw.cancilleria.gov.co/Tratados/adjuntosTratados/VA-31-12-1887.PDF)

serían de exclusiva competencia de las autoridades religiosas (art. 19). El nombramiento de obispos y arzobispos correspondería a la Santa Sede, pero esta convendría en que los candidatos fueran del agrado del presidente y se evitarían vacantes muy largas (art. 15). La Santa Sede podría crear nuevas diócesis, pero en acuerdo con el gobierno y “acogiendo las indicaciones de este que fueran justas y convenientes” (art. 16). El Ejército colombiano gozaría de los privilegios castrenses y del nombramiento de vicarios castrenses (art. 20). Al final de los oficios divinos en todas las iglesias del país se haría una oración especial por el presidente de la república y las autoridades civiles (art. 21).

El gobierno reconocería a perpetuidad, en calidad de deuda consolidada, el valor de los censos redimidos en el tesoro y los bienes desamortizados pertenecientes a la Iglesia (art. 22), debido a las expropiaciones producidas a mediados del siglo XIX. A fin de promover la tranquilidad pública, la Santa Sede declaraba que las personas, que habían comprado bienes eclesiásticos en la época anterior, no serían molestadas por las autoridades eclesiásticas (art. 24).

Por otras disposiciones, la Iglesia tenía también bajo su control el equivalente al servicio civil. El ordenamiento y la organización de la identidad ciudadana se establecían por medio de los sacramentos que otorgaba la Iglesia: bautismo, matrimonio y defunción; los cementerios también estaban en sus manos. Al nacer en Colombia, se era primero católico que colombiano.

En estas circunstancias, se sentaron las bases para establecer una Iglesia rica materialmente y con profundas relaciones con el poder político, económico y militar, con enorme injerencia en la educación pública y en la organización del servicio civil. Con todos estos privilegios, la Iglesia recuperó poder, se ligó a la pequeña élite que concentraba todos los poderes, pero sobre todo se separó de las necesidades de la mayoría de la población que vivía en la pobreza y la miseria, a la cual estaba llamada a servir. Dada la enorme religiosidad popular, la élite política, mayormente terrateniente y agroexportadora, logró constituir a la religión católica en el elemento ideológico que legitimaba su acción gubernamental. Al aceptar estas condiciones que creía le eran favorables, la Iglesia colombiana se constituyó en soporte del Estado cafetero y tuvo enormes dificultades para percibir la realidad de las masas populares y cumplir su misión profética y evangelizadora entre ellas y para ellas.

Aunque hubo intentos de reforma a dicho concordato por parte de miembros del Partido Liberal en 1935, referentes a la libertad de cultos, al establecimiento de una escuela laica, gratuita y obligatoria, y al régimen matrimonial y de divorcio, no se logró cambio alguno hasta 1942, cuando se firma un nuevo acuerdo. La Santa Sede estaba interesada en excluir el privilegio de los presidentes de aceptar o recomendar los candidatos a obispos, lo cual era defendido por monseñor Perdomo, arzobispo de Bogotá y el obispo de Manizales, monseñor Luis Concha Córdoba. Pero lo que en realidad sucedió fue que esta prerrogativa fue acrecentada porque en el nuevo concordato se exigió que los obispos fueran colombianos, juraran obediencia a las leyes colombianas y que no participaran, ni dejaran participar al respectivo clero, en ningún acuerdo que pudiera ser perjudicial al orden público o a los intereses nacionales.

Estas reformas no lograron entrar en vigencia plenamente. Varios sectores del catolicismo y del Partido Conservador hicieron severas críticas al documento que no consideraban adaptado a las necesidades de la Iglesia en Colombia. Se creó un ambiente de profunda polarización y el presidente se abstuvo de realizar el canje de ratificaciones requerido para su vigencia. Sin embargo, en la práctica, las relaciones entre la Iglesia y Estado se estrecharon aún más.

A partir de los años 1930, desde las filas católicas, especialmente desde la Revista Xaveriana de los jesuitas, se fue divulgando el modelo de Estado corporativista como una manera de reformar el Estado. Dicho modelo fue ampliamente acogido por miembros católicos ligados al Partido Conservador, que veían en la experiencia del dictador Salazar en Portugal un modelo a seguir para acercarse a los lineamientos propuestos en la Doctrina Social de la Iglesia, según la forma como la interpretaban. Eje de su proyecto era dar representación a todos los estamentos sociales y de ahí la importancia de organizar a la clase obrera naciente para que, al igual que los empresarios, tuviera su voz en el Estado y evitar que los trabajadores fueran cooptados por socialistas, comunistas o liberales. Como veremos más adelante, una de las prioridades va a ser la sindicalización de la clase obrera, pero “desde arriba” y con una estructura vertical y estrechamente ligada al proyecto del Estado y controlada por este. El conservador Laureano Gómez abanderó esta propuesta e intentó una reforma del Estado en 1951, en medio de una de las mayores crisis políticas del país.

La confrontación política se desbordó y adquirió gran dramatismo en abril de 1948, cuando fue asesinado el líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, y se inició una guerra civil conocida como “La Violencia” que desembocó en 1953, en el establecimiento de la dictadura de Rojas Pinillas, pero bajo tutela civil. La dictadura contó con el apoyo de sectores empresariales y políticos de ambos partidos y de la jerarquía eclesiástica. Dictadura que es derrocada en 1957 por los mismos poderes que la habían establecido, porque Rojas estaba tomando una orientación de tipo populista-nacionalista similar a las de otras experiencias en el continente.²

En 1957 se estableció un nuevo acuerdo bipartidista liberal-conservador, el Frente Nacional, por medio del cual los dos partidos tradicionales se repartieron, durante dieciséis años, la tenencia del poder, alternando cada cuatro años entre liberales y conservadores y excluyendo la posibilidad de que otras fuerzas políticas participaran de la contienda por el poder, aunque se realizaran elecciones cuatrienales. Como Alex Wilde³ la categorizara, se estableció una “democracia oligárquica”, sustentada en los dos partidos tradicionales, que impedía el libre juego democrático; lo que a la larga desembocó en una situación en la que muchos ciudadanos no encontraron otra forma de participación política que no fuera por las armas y, de hecho, los diversos grupos armados, que hasta hoy actúan como tales, nacieron bajo el régimen del Frente Nacional (1958-1974).⁴

Con el plebiscito de 1957 se votó una reforma constitucional. La nueva constitución siguió siendo encabezada por el nombre de Dios como fuente suprema de toda autoridad. Se afirmó que, a fin de afianzar la unidad nacional, los partidos políticos reconocían el hecho de que una de sus bases era el catolicismo y por eso lo consideraban la religión de la nación; consecuentemente, los poderes públicos se comprometían a protegerla y respetarla como “esencial elemento del orden social”.

Es decir, ya no solo el Partido Conservador la defendía y la presentaba como la institución nacional llamada a salvaguardar el orden social;

² Carlos Horacio Urán. *Rojas y la manipulación del poder*, Bogotá, 1984

³ Alex Wilde. *Conversación de Caballeros. La Quiebra de la Democracia en Colombia*, Bogotá, 1982

⁴ Las FARC nacieron en 1964, el ELN también en 1964, el EPL en 1967, el M19 en 1972

también el Partido Liberal le reconoció el estatuto de institución. Además, retornan a la vieja concepción tridentina y le dan a la Iglesia el control sobre las instituciones políticas del país o, al menos, la posibilidad de influir en ellas.

Esto puso a la Iglesia en una posición todavía más privilegiada para influir en la sociedad y la política; pero, al mismo tiempo, siguió siendo la defensora de un orden social que, si bien la beneficiaba, salvaguardaba los intereses políticos, económicos y sociales de los ricos, que era lo que el orden jurídico, acordado entre los dos partidos, había estipulado. Un perfecto modelo de cristiandad en el que el Estado brindaba los apoyos institucionales para que la Iglesia cumpliera su misión; pero, a su vez, esta debía legitimar al Estado y el orden social y económico establecido. La Iglesia, por su parte, utilizaba su influencia en las instituciones del Estado para desarrollar su misión.

Al poder utilizar todos los recursos del Estado para ejercer una enorme influencia en la sociedad, la Iglesia no veía las incongruencias de ese estado de cosas con el mensaje evangélico. En estas condiciones, no tenía espacio para influir en la conciencia ciudadana denunciando las injusticias para transformar la realidad por medio de la política. Además la participación política estaba, como vimos, restringida y limitada a una visión e interpretación particular de la realidad. La Iglesia institucional colombiana, convertida en funcionaria del Estado oligárquico establecido con el Frente Nacional, quedó separada de los intereses de la mayoría de la población colombiana y, al tiempo, se anuló para poder ser una voz profética de denuncia de las enormes injusticias en uno de los Estados con mayores desigualdades en el mundo. Eso no descartaba una enorme cantidad de obras de misericordia que, si bien aliviaba situaciones extremas, no cambiaba la realidad.

En cambio, para entonces, en muchas otras naciones latinoamericanas, como también en Norteamérica y en Europa, se había consolidado un proceso de modernización económica que había permitido transformaciones sociales, fortaleciendo las clases medias, se había sedimentado la democracia y la tolerancia de diferentes visiones del mundo y establecido la separación Iglesia-Estado. Igualmente, se validó el enriquecimiento colectivo por la diversidad de perspectivas en el debate político y se aceptó la secularización de la sociedad como un aspecto positivo que liberaba a la Iglesia de viejas ataduras, lo que obligó a las iglesias, en esos países, a repensar su posición en la sociedad dentro de

un nuevo marco político pluralista y más democrático; ello las condujo a renovar las prácticas pastorales y la reflexión teológica y a buscar una mayor coherencia con el mensaje fundador. Pero en Colombia, la jerarquía y la élite eclesial colombiana, en su inmensa mayoría, se mantuvieron en una posición incambiada y muy cómoda. Sus reflexiones sobre la realidad social y política eran siempre autoreferenciadas, buscando explicaciones en su propia experiencia histórica y justificando y tratando siempre de conservar su puesto junto al Estado.

La posición social de preeminencia, con la que había contado la Iglesia desde el establecimiento del concordato en 1887, la definió como uno de los espacios más recurridos de integración y ascenso social, sin desconocer la enorme religiosidad del pueblo colombiano, lo que le permitió contar con abundante clero secular y regular, y con muchas, variadas y nutridas congregaciones religiosas. Junto con el personal, la Iglesia disponía de todos los recursos del Estado para desarrollar, como lo hizo, una pastoral de cristiandad orientada a mantener la práctica sacramental y masivas expresiones de religiosidad, sin mucha preocupación por la formación para que la feligresía asumiera a fondo los desafíos del mensaje evangélico. Por su parte, los partidos tradicionales, parapetados en el Estado, la usaban para establecer el consenso.

Esta situación, le permitió a la Iglesia mantener una férrea estructura clerical como la de ninguna otra iglesia en Latinoamérica. La Iglesia colombiana no necesitaba organizar al laicado para que colaborara en las obras pastorales, pues podía predicar desde arriba y, por eso, aunque sí se desarrollaron las organizaciones laicales propuestas por la Acción Católica, no contaron con un importante apoyo jerárquico, como sí ocurrió en otras iglesias latinoamericanas, como en Brasil o en Chile. Tampoco necesitó mucho clero extranjero. Eso no significó que, en Colombia, sectores del laicado y muchos sacerdotes, religiosos y religiosas, incluso obispos, aceptaran el estado de cosas y no hicieran heroicos esfuerzos por ser fieles al Evangelio y a los pobres, como fue el caso del propio Camilo Torres que analizaremos más adelante.

2. La búsqueda de otro modelo de ser Iglesia

Desde inicios del siglo XX, hubo grupos de laicos organizados en la línea de las propuestas pastorales que se crearon para dar vida a la Doctrina Social de la Iglesia, aunque, dado el contexto, nunca se puso el énfasis en la preparación y formación del laicado como eje del trabajo

pastoral, como sí sucedió, por ejemplo, en Brasil donde Dom S. Leme vio en el laicado una fuerza fundamental para la misión apostólica de la Iglesia.⁵

Sin embargo, aunque prevalecía y dominaba ese modelo de Iglesia en Colombia, nunca dejaron de manifestarse otras corrientes que tuvieron una visión diferente de lo que debía ser la Iglesia y el papel que debía jugar en la sociedad para cumplir su misión. Surgieron experiencias importantes como fue “el Yocismo”⁶ en los años 1930, con gran impacto en amplios sectores de los trabajadores y trabajadoras de sectores urbanos y del campesinado que, en algunos lugares, como es el caso del Tolima, gracias al apoyo del obispo, monseñor Pedro María Rodríguez, lograron un enorme desarrollo y presencia. Se trataba de una organización que seguía las propuestas de Joseph Cardijn y su manera de organizar la Acción Católica Especializada, para formar a los jóvenes trabajadores, estudiantes, campesinos, para que ellos mismos asumieran la evangelización entre ellos, por ellos y para ellos. Es decir, para que supieran defender sus derechos como trabajadores y buscaran, por medio de la movilización social, la formación de una sociedad con amplia justicia social donde toda la ciudadanía ejerciera sus derechos como práctica del mensaje evangélico y, así, desarrollar su labor apostólica. Usaban la célebre metodología de la Revisión de Vida: Ver-Juzgar-Actuar, que llevaba a dialogar y comprender la realidad donde actuaban y, allí, vivir la experiencia del amor propuesta por los evangelios. Esta metodología, décadas más tarde, se convirtió en la metodología de las comunidades de base, la Teología de la Liberación y, hoy, es plenamente aceptada como metodología del trabajo pastoral.⁷

Esta primera adaptación de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) en el continente fue abortada. Primero combatida por dirigentes políticos, incluso liberales, como Alberto Lleras Camargo, que veían en la organización de los trabajadores urbanos y rurales una amenaza al modelo

⁵ Thomas C. Bruneau, *The Church in Brazil. The Politics of Religion*. Austin, Tx, 1982

⁶ “Yocismo” adaptación castellana de “jocisme” (JOC- Juventud Obrera Cristiana) fundada en Bélgica por Joseph Cardijn y un grupo de trabajadoras y trabajadores en una parroquia obrera de Bruselas, cuyo modelo se convirtió en el modelo de Acción Católica en Bélgica, Francia y Canadá, con organizaciones similares de estudiantes de secundaria, universitarios, campesinos y trabajadores independientes.

⁷ Ver Bidegain Ana María. *Iglesia Pueblo y Poder*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1985

político que defendían; luego, por los conservadores como Laureano Gómez. Finalmente fue liquidada en 1939, con intrigas eclesiásticas por monseñor Juan Manuel González Arbeláez quien, junto con el líder conservador Laureano Gómez, pretendían que la Acción Católica debía formar líderes para que actuaran en defensa de los intereses de la Iglesia de cristiandad y articulados con el Partido Conservador.

Los universitarios también habían creado su comunidad en el Centro Keteller, siguiendo el modelo de la Acción Católica Especializada. La Juventud Universitaria Católica (JUC) era liderada por el entonces estudiante de medicina, Hernán Vergara y orientados por el sacerdote Jorge Fernández Pradel. Además de los estudiantes, la JUC había reunido a profesionales interesados en profundizar las propuestas de la Doctrina Social de la Iglesia y en abrir un espacio para el nacimiento de la democracia cristiana en Colombia. Pero en el año 1941, monseñor González Arbeláez también desarticula esta iniciativa laical por las mismas razones que lo hiciera con los obreros. En contraposición al modelo de Iglesia que podía surgir de estos movimientos de jóvenes obreros y universitarios, monseñor Gonzáles intentó organizar a la clase obrera desde arriba, articulada al modelo de Estado corporativista que defendían sectores católicos estrechamente ligados al Partido Conservador y que veían en el modelo de Iglesia de cristiandad el apropiado para trabajar junto al corporativismo.

Los militantes del Yocismo quedaron desperdigados y se liquidó como propuesta de un nuevo modelo eclesial. Algunos buscaron reorganizarse formando una asociación sindical, la CETRAC o Central de Trabajadores Colombianos, pero que no logró consolidarse. En los años 1940, los jesuitas trataron de recuperar el proyecto del “Yocismo”, acercándose a la clase obrera —formando una asociación de organizaciones obreras, la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC)— y a la campesina a través de la Federación Agraria Nacional (FANAL), contando con el soporte de la Conferencia Episcopal a la cual estaban articulados.⁸

El eje de estas organizaciones no estaba en la formación de los obreros para que, entre ellos, para ellos y por ellos, se evangelizara, juntamente con la defensa de sus propios intereses. Cortadas sus relaciones con la

⁸ María Teresa Cifuentes Traslaviña y Alicia Florián Navas. “El catolicismo social entre el integralismo y la Teología de la Liberación, en Ana María Bidegain, *Historia del Cristianismo en Colombia, Corrientes y diversidad*, Bogotá, 2005, pp 321-372.

JOC Internacional y no siendo sus nuevos asesores eclesiásticos formados en la metodología de la revisión de vida, esta práctica se fue perdiendo, dejó de ser la semilla de una nueva forma de ser Iglesia y se convirtió en una organización sindical orientada por asesores eclesiásticos, como el jesuita Vicente Andrade Valderrama, profundamente imbuido de los principios del corporativismo — propuesta política que reafirmaba el modelo de cristiandad y que defendía tanto la legislación colombiana como la jerarquía—. Al mismo tiempo, el combate al comunismo llevó a que este tipo de sindicalismo liderado por principios políticos, más que por el interés de la defensa de los derechos de la clase obrera y trabajadores urbanos y rurales, entablara mejores relaciones con el Partido Liberal en el poder —por ejemplo, con Alberto Lleras Camargo, durante su presidencia en 1945-1946— que con las otras organizaciones sindicales con las cuales las unía el interés por la defensa de sus derechos como trabajadores. Esta situación fue creando, a la postre, una profunda desconfianza en este modelo sindical, ligado a las orientaciones de la jerarquía católica y al Estado que terminaba defendiendo los intereses del capital, presentados como de interés general.

Una nueva perspectiva la abrieron los dominicos en los años 1940 cuando llegaron cuatro misioneros franceses: Gabriel M. Blanchet, O. P., Juan Bautista Nielly, O. P., León Moreau, O. P., y Henry Charles Chery, O. P.⁹ Venían decididos a actualizar la comunidad colombiana con los cambios que vivía la orden a nivel internacional, después de la II Guerra Mundial. Teólogos de la talla de Yves Louis Joseph Lebreton o el sociólogo Alain Birou hicieron parte de esta comunidad que impactó al catolicismo y tuvo gran influencia en el Concilio Vaticano II. Algunos de los antiguos miembros del centro Keteller, como Hernán Vergara y José Antonio Montalvo, habían creado el grupo que publicaba la revista Testimonio, ligada a estos intelectuales dominicos que van a abrir espacios para pensar en la posibilidad de una nueva manera de ser Iglesia y de interpretar la Doctrina Social y hacer vida el mensaje evangélico.

Camilo Torres, en 1947, era novio de Teresa Montalvo, hija de uno de los miembros del grupo de Testimonio y conoció en el seno de esta familia a los dominicos franceses. Para entonces Camilo estaba haciendo su primer año de derecho y, desde siempre, había sido profundamente

⁹ Gustavo Pérez Ramírez, Camilo Torres Restrepo, Profeta para nuestro tiempo. Edit. Indo-American Press Service, Bogotá, 1996, pp 80

sensible a la enorme desigualdad social que se vivía en Colombia. De acuerdo con los testimonios de su hermana¹⁰ y de su novia¹¹, tenía una sensibilidad innata por la situación de pobreza que vivía la mayoría de sus conciudadanos. En esos días hizo un retiro espiritual con el P. Blanchet; encontró allí una pista, “un lenguaje distinto, una aproximación honesta al hombre y al mundo. La ausencia de Dios se convirtió para él en presencia”.¹²

Según testimonio del P. Germán Guzmán Campos, uno de sus biógrafos y amigo personal, el propio Camilo le habría contado lo siguiente: “En unas vacaciones me fui al Llano. Esa inmensidad. Ese silencio, esa eclosión tropical de vida, de sol, me impresionó mucho. Empecé a aislarme. Quería estar solo. Comprendí que la vida como yo la entendía, como la estaba viviendo, carecía de sentido. Pensé que podía ser más útil, pero en función colectiva. Se me planteó entonces el gran problema: ¿Dónde y cómo sería más útil? Analicé, a mi modo, las profesiones: médico, abogado, ingeniero, químico... Nada de eso. ¿Qué tal el seminario? Mira, la inmensidad de El Llano me hizo encontrar a Dios. Era la solución. A mí me pareció una solución total. La más lógica. Retorné a Bogotá decidido a entrar- me al convento de los dominicos”¹³. Aunque no logró vincularse a la Orden por la oposición férrea de su madre, finalmente entró al Seminario Mayor de Bogotá por la mediación de su padre y su amigo Enrique Martínez, quien conocía al P. Enrique Acosta autoridad del Seminario.

Para entonces era arzobispo de Bogotá monseñor Crisanto Luque, que tenía la conciencia de los enormes desafíos sociales que vivía Colombia. Fortaleció el trabajo pastoral en los barrios pobres del sur de Bogotá, creando equipos de trabajo entre el clero y abriendo la participación laical. Apoyó las iniciativas del propio Camilo para crear en el seminario un grupo de reflexión social y luego apoyó el envío de sacerdotes a la Universidad de Lovaina, entre ellos a Camilo, para estudiar Sociología.

¹⁰ Testimonio de Gerda Westendorp, “Archivo de la Palabra”. Biblioteca Nacional de Colombia, 16 de octubre de 1991, citada por Gustavo Pérez Ramírez, Camilo Torres Restrepo, Profeta para nuestro tiempo, Bogotá, 1996, pp. 62 y pp. 73

¹¹ Testimonio de Teresa Montalvo, citado por Gustavo Pérez Ramírez, op. Cit. 82

¹² Germán Guzmán Campos, “El Padre Camilo Torres”, México, 1968, pg. 12

¹³ Idem

3. La Universidad de Lovaina, el catolicismo y la modernidad

En Lovaina, Camilo no sólo estudió sociología sino que vivió la preparación del Concilio en un lugar privilegiado y, con muchos otros, empezó a vivir una nueva manera de ser Iglesia. La Iglesia belga había tenido un camino diferente a la colombiana. Sus disputas con los liberales llevaron a los católicos belgas a exigir una “Iglesia libre en un Estado libre”. Se definió como Estado neutro, lo que quería decir que el Estado reconocía algunas religiones y organizaciones laicas. Por lo tanto, las relaciones entre el Estado y la sociedad se plantearon de manera diferente, aunque el reconocimiento significó el financiamiento del culto y la enseñanza en las escuelas públicas de estas religiones u opciones filosóficas. Sin embargo, aunque se daba una fuerte colaboración, la separación de poderes era muy clara. En ese contexto el Cardenal Joseph Mercier, arzobispo de Malinas, había fortalecido el carácter social del catolicismo belga y había hecho de la Universidad de Lovaina el gran centro académico mundial del neotomismo, junto con el catolicismo social propuesto por León XIII en su encíclica *Rerum Novarum* (1891).

Varios de los profesores de Lovaina, en la época en que estudió Camilo, eran conocidos por sus reflexiones de avanzada, pero, a diferencia de franceses y alemanes, no habían sido condenados por Roma. Eran reconocidos internacionalmente por sus investigaciones y compromiso con el ecumenismo. Participaban con los franceses, holandeses y alemanes de la renovación teológico-bíblica, litúrgica, de la historia de la Iglesia y del esfuerzo por volver a las fuentes. Varios de ellos acompañaron y asesoraron a los obispos belgas en el Concilio y por encargo del Cardenal Josej Suenens (una de las mayores voces del Vaticano II, era uno de los cuatro moderadores) prepararon muchas propuestas que luego fueron aprobadas. Tuvieron un papel relevante en la elaboración de varios documentos conciliares como *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Unitatis Redintegratio*, *Dignitatis Humanae* y *Gaudium et Spes*.¹⁴

Camilo fue un tiempo vicedirector del Colegio para América Latina, lo que le permitió tener una mejor idea de la complejidad del continente y conocer, a través de otros sacerdotes latinoamericanos, los modelos de Iglesia que se iban renovando en las distintas naciones latinoamericanas.

¹⁴ Martijn Lamberigts, Leo Declerck, “La Contribution de la “squadra belga” au Concile Vatican II, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 21, 2012, pp 157-183 <http://dadumunav.edu/bitstream/10171/27/409/1/Mathijs%20Lamberigts%2c%20L.eo%20Declerck.pdf>

Cuando yo misma fui a estudiar, unos veinte años después, todavía Lovaina era el centro intelectual del catolicismo social y de la renovación teológica y pastoral. El recuerdo de Camilo era muy vívido. Una preciosa cruz de hierro recordaba la presencia de Camilo en el salón de la Maison Saint Jean. Allí vivió desde 1956 hasta que dejó Lovaina a fines de 1958. La Maison Saint Jean era una residencia de estudiantes de postgrado, fundada por la pareja Lucien Morren y Hélène Speth, con la triple vocación de ser ecuménica, interdisciplinaria e internacional. Esta pareja, hijos de familias adineradas de Amberes, dedicó su fortuna a crear el fondo de becas de la Universidad de Lovaina para estudiantes de países en desarrollo y a hacer de su casa el hogar de muchos de ellos. En esa casa se aprendía a vivir con comodidad pero con sobriedad, “viviendo simplemente para que otros simplemente pudieran vivir”. El rechazo a la sociedad de consumo se aprendía en la práctica solidaria. Los Morren eran el mejor ejemplo. Desde la inauguración de la casa en 1956, Camilo fue su capellán hasta finales de 1958, año en que inició su retorno a Colombia, previo pasaje por los Estados Unidos para realizar una pasantía en sociología urbana del trabajo. A la hora de la cena, preparada personalmente por la señora Morren, se abordaban los más diversos temas y preocupaciones de una quincena de estudiantes de maestría y doctorado, hombres y también algunas mujeres, provenientes de todo el mundo: personas de diversas culturas y religiones, dado el carácter ecuménico, que estudiaban las más variadas disciplinas. Allí todos los problemas, angustias y esperanzas de diversos rincones del mundo eran compartidos y analizados en un permanente debate interdisciplinario que, por otra parte, siempre motivaba a la acción. Este permanente debate intelectual era enriquecido por la realización anual de los encuentros, organizados por M. Morren, del Grupo Síntesis que reunía a profesores de la Universidad de Lovaina para reflexionar interdisciplinariamente los temas más candentes y controvertidos de la realidad mundial; hoy diríamos global.

Los esposos Morren estaban muy ligados al movimiento ecuménico-bíblico y a la JOC Internacional, y eran miembros muy activos de Pax Romana. Esta es una organización de estudiantes, profesionales e intelectuales católicos de todo el mundo a la cual muchos de nosotros hemos pertenecido, incluso Camilo, quien estuvo vinculado como asesor del movimiento en Bogotá. Por eso, supongo que conocía bien a Gustavo Gutiérrez (asesor del movimiento en Lima) y a Juan Luis Segundo, S. J. (asesor de los estudiantes uruguayos), forjadores de la Teología de la Liberación; amistad que me consta por testimonio de ambos

teólogos. Las comunidades de base de estos movimientos nutrían su espiritualidad en la revisión de vida semanal (ver, juzgar y actuar) para hacer más eficaz su inserción en el medio social donde actuaban, la universidad, pero también en “los barrios” donde, por medio de las parroquias u organizaciones sociales, se estaba en contacto con grupos sociales empobrecidos o más vulnerables. Se vivía con total desprendimiento, un compromiso social y/o político, dando así testimonio de fe de su “fidelidad al Evangelio y a los pobres”. Al mismo tiempo, esta inserción social permitía un conocimiento de la realidad, no libresco, sino vivencial. Camilo reprodujo esta experiencia en Bogotá, con las adaptaciones necesarias, cuando crea el Movimiento Universitario de Promoción Comunal (MUNIPROC), antecedente de la investigación-acción participativa.

En ese ambiente que llamaba a la reflexión crítica, pero también a la solidaridad eficaz con el prójimo, imagino que Camilo vivió con plenitud esa búsqueda de transformación de la Iglesia para que los cristianos de verdad pudieran ser fermento en la masa y darle sentido a la transformación social centrada en el amor al prójimo. Según su amigo, compañero de estudios en Lovaina y biógrafo, Gustavo Pérez Ramírez, Camilo se acercó al trabajo de los mineros de carbón en Lieja.

“La metodología inductiva de ver, juzgar y actuar influyeron mucho en Camilo, para partir de la observación de la realidad, tratar de entenderla a través del análisis y después de formarse un juicio comprometerse en la acción transformadora”¹⁵.

La organización internacional de estos movimientos, por medio de sus congresos, publicaciones y debates, permitía mantener una amplia red de cristianos y cristianas por todo el mundo donde se vivía la experiencia de la fe centrada en el amor al prójimo como principal mandamiento. Así, no sólo la experiencia académica, sino el vivir en el ambiente intelectual y religioso de Lovaina en esa época seguramente le permitieron a Camilo alimentar esa búsqueda honesta para poder servir a los demás de la manera más eficaz. No sólo por la espiritualidad forjada en la revisión de vida, sino por el esfuerzo permanente de ir al encuentro de la realidad social concreta, para transformarla y hacer que el amor de Dios y la justicia fueran una realidad. Allí también se empezaba a vislumbrar una manera nueva de ser Iglesia que, poco después, fue delineada por el Concilio Vaticano II y reforzada por Medellín en 1968.

¹⁵ Gustavo Pérez Ramírez, op.cit. pg 121

En ese ambiente aprendió a mirar los diversos modelos de ser Iglesia, a tener y reclamar una postura crítica y coherente con los valores evangélicos. Por eso, más que la práctica política de Camilo que, stricto sensu, duró menos de un año, si la contamos desde que se conoce su plataforma en Medellín, en marzo de 1965, y su muerte en febrero de 1966, lo que irritó a su superior, el Cardenal Luis Concha, fue su crítica al modelo de ser Iglesia. Camilo se había hecho sacerdote porque creyó que era la mejor manera de servir a los pobres y, desde el seminario, vio los límites de la formación para el sacerdocio para este fin. Con su especialización en sociología en Lovaina, buscó llenar esos vacíos para ser más eficaz en ese amor a los pobres. Pero no es que en Lovaina conociera el marxismo, como sus enemigos o los interesados en utilizarlo políticamente han dicho, aunque lo estudiara como método de análisis de la realidad; era un tema marginal. Creo que lo esencial que le dio Lovaina fue mostrarle que era posible buscar una nueva manera de ser Iglesia, más acorde con sus anhelos mayores y en ello puso todo su empeño.

Su retorno a Colombia coincidió con el ascenso de Juan XXIII al Pontificado y con el llamado y el desarrollo del Concilio Vaticano. Es de suponer que eso significó para Camilo la confirmación de su vocación y su línea de trabajo. Pero también el retorno de Camilo coincidió con la muerte del Cardenal Crisanto Luque, quien lo había enviado a Lovaina y siempre lo había apoyado.

El nuevo arzobispo, Luis Concha Córdoba, asumió como tal en julio de 1959; un mes más tarde, lo hizo como brigadier general del ejército, en tanto que vicario castrense, y en enero de 1961 recibió el Cardenalato. Mons. Concha fue hijo del presidente conservador José Vicente Concha, quien gobernó Colombia entre 1914 y 1918.

Indudablemente el Cardenal Concha fue formado en el modelo de cristiandad y creía en él; un modelo que se instaló en Colombia a fines del siglo XIX y se fue perfeccionando en el siglo XX.

Seguramente al Cardenal no le molestaba que Camilo se ocupara de los pobres, si hacía obras de misericordia y si no preguntaba por qué eran pobres; pero sí cuando Torres ponía en tela de juicio el sistema económico que los hacía pobres y el político que los marginaba. Justamente era esto lo que Camilo cuestionaba y lo que hacía que alzara su voz profética; pero ese sistema, en la comprensión del Cardenal, era lo que

tanto él como Camilo debían defender. No solamente por los acuerdos legales entre la Iglesia y el Estado sino porque creía que ese modelo de Iglesia era el más pertinente para Colombia.

Por supuesto, tampoco compartía el proyecto de Estado y sociedad con el que soñaba Camilo, ni mucho menos el camino de la lucha armada para conseguirla. Tanto Camilo como el Arzobispo fueron consecuentes con lo que creían y pensaban. Ambos eran creyentes y amaban a la Iglesia pero estaban en posiciones diametralmente diferentes en la manera de cómo la Iglesia debía realizar su misión y cómo los cristianos debían dar testimonio de su amor al prójimo. El Arzobispo representaba el presente del pasado de la Iglesia colombiana y Camilo Torres el presente del futuro de la Iglesia naciente tras el Concilio y Medellín.

**Significado teológico de la vida
y escritos de Camilo Torres**



**Luis Alberto Restrepo
Bogotá, 1976**

Como tema para esta conferencia, se me sugirió la presentación del pensamiento teológico de Camilo Torres. Como todos sabemos, Camilo no fue un teólogo de profesión, al menos si entendemos por teólogo lo que habitualmente se ha entendido como tal, esto es, un erudito académico de las ciencias que suelen llamarse sagradas. Con todo, Camilo, refleja en su lenguaje una sólida formación escolástica; expresó su comprensión de la fe en numerosos escritos, declaraciones e intervenciones públicas; y, lo que es más importante, realizó las opciones decisivas de su vida como una respuesta explícita a las exigencias de aquello que para él significaba la fe cristiana. Camilo murió el 15 de febrero de 1966 llevado por su comprensión del amor. Esa trágica figura del sacerdote guerrillero, muerto en combate por lo que él concibió como la esencia del Cristianismo, ha sido la ruptura más elocuente acaecida hasta ahora en el ámbito católico con la antigua unión constantiniana entre Iglesia y Estado. Su muerte, iluminada por su rápida trayectoria anterior y por sus escritos y declaraciones, ha sacudido la conciencia cristiana – inconscientemente quizás – con más fuerzas que numerosos y eruditos volúmenes. Para muchos cristianos en Colombia, sobre todo fuera de nuestro país, Camilo se convirtió en el signo de una nueva comprensión de la fe, de una nueva Iglesia. Incluso para muchos de aquellos que habían abandonado las prácticas religiosas escandalizados por la vinculación de la Iglesia institucional a sistemas injustos, Camilo abrió de nuevo un interrogante sobre su misma incredulidad. Por ello, es justo que volvamos nuestra reflexión sobre el pensamiento de Camilo. Pero su significado teológico va más allá de sus escritos y declaraciones verbales, y está estrechamente ceñido al curso de su vida, y en último término, a su trágica muerte. Su profundidad no radica tanto en la riqueza y variedad de pensamientos, cuanto en su búsqueda de lo esencial, y en la fidelidad inexorable a él. Por ello, he preferido titular esta conferencia: “Significado teológico de la Vida y Escritos de Camilo Torres”. No está demás anotar que el “significado teológico” no es el discurso que yo haya decantado a partir de la vida y los escritos de Camilo; lo único realmente teológico es su vida, iluminada por su palabra. Y la única función de esta conferencia sería intentar rescatar del olvido la existencia de Camilo, para que – convertida en palabra y comunicación – vuelva a tomar cuerpo de modo original en la práctica histórica de otros cristianos. Es así como la vida se hace tradición e historia. Y esa historia de la vida es el campo de la manifestación y el conocimiento de Dios. Sobra decir que esta exposición no es más que un primer ensayo de recopilación ordenada de textos, entrelazados a la vida de Camilo, desde los cuales se abren algunos interrogantes a la deliberación de los presentes.

Jorge Camilo Torres Restrepo. Nacido en Bogotá el 3 de febrero de 1929. Sacerdote. Licenciado en Sociología por la Universidad de Lovaina. Capellán auxiliar de la Universidad Nacional de Bogotá. Miembro del Comité de Promoción de Acción Comunal. Colaborador en la fundación de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional. Miembro del Consejo Directivo y Profesor Asistente con dedicación exclusiva en la misma Facultad. Presidente del Primer Seminario de Administración Social, organizado por la Escuela Superior de Administración Pública. Redactor del decreto reglamentario pre-organizativo del Ministerio de Gobierno en lo que respecta a la División de Acción Comunal. Miembro del Comité Técnico de Reforma Agraria fundado por el INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria). Miembro fundador de la Asociación Colombiana de Sociología. Creador del semanario 'Frente Unido', cuya primera edición alcanza los 45.000 ejemplares. Creador del movimiento del mismo nombre, se convierte en líder popular. Miembro del Ejército de Liberación Nacional (ELN). A los 37 años muere en combate en Patio Cemento, municipio de Chuchurí, departamento de Santander. Fabio Vásquez Castaño escribe: "en una emboscada a efectivos contraguerrilleros, cae al lado mío, cruzado por dos balas enemigas, en el momento en que avanzaba disparando su arma para recuperar una carabina M-1" (Citado en CR, 56). Añadamos aquí un testimonio diferente: citado por Francisco de Paula Jaramillo, gran amigo de Camilo y líder del Partido Demócrata Cristiano, en su libro "Camilo – 8 ensayos apasionados" (1970). Allí afirma: "*Una tercera versión muestra a Camilo entregando su vida en una actuación heroica, digna de un mártir, llevado por su espíritu sacerdotal. La plantea el pariente de un exseminarista que se encontraba en el ejército cuando éste fue sorprendido en la emboscada de Patio Cemento. El relato, hecho en carta a la revista Familia de Bogotá, expresa que " ...ellos (los soldados) se deplegaron buscando protección en los árboles y piedras, y pudo ver cuando uno de los revolucionarios, con el fusil en las manos se dirigía al lugar donde habían quedado heridos unos, muertos otros; se le notaba algo raro y su mirada estaba dirigida al cielo; uno de los soldados pensando que iba a rematar a los caídos le disparó matándolo en el acto. Este a la postre resultó ser el Padre Camilo. Mi pariente dice que él pudo dispararle pero que una fuerza interior se lo impedía ... Yo pregunto: ¿no sería que el padre Camilo al ver caer a sus semejantes se olvidó del papel que desempeñaba allí y en vez de huir, demasiado tiempo tuvo, como lo hicieron sus compañeros, se acordó tan solo de que era sacerdote y corrió a presartarles los últimos auxilios espirituales, encontrando así la muerte?"*

Con todo y ser perfectamente verosímil, dado el espíritu sacerdotal que siempre inspiró a Camilo, se me antoja una versión ingenua, si bien estaría respaldada por la información del Comando de la V Brigada, según la cual,, Camilo sí estaba armado de un fusil M-1 calibre 30, distinguido con el número 5.088.554, por lo cual la primera versión (la de Fabio Vásquez) quedaría sin piso, aunque bien pudo ser que esta arma la tuviera Camil mientras adquiría, por derecho de conquista, la suya propia. Otra, entre las muchas versiones restantes, indica que Camilo fue apresado por el ejército, el cual lo habría llevado al monte para fusilarlo en una acción de guerra simulada. Si se conocen los testimonios guerrilleros, esta versión es perfectamente infundada. La batalla se libró realmente y Camilo pereció en ella. Los móviles internos que tuvo el correr hacia el lugar donde estaban varios heridos y muertos, quedarán en el misterio. Pero los hechos objetivos que rodearon su muerte parecen claramente establecidos” (pp. 119/120).

Este somero recuento de algunos títulos y actividades de Camilo, nos dan tal vez una idea de su personalidad múltiple y de su incisiva trayectoria contradictoria en la vida colombiana. El mismo Camilo nos descubre el sentido en apariencia contradictorio de su destino, en una declaración concedida el año anterior a su muerte: “Abandoné el sacerdocio por las mismas razones por las cuales me comprometí con él. Descubrí el cristianismo como una vida centrada totalmente en el amor al prójimo; me dí 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. 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. Pero desgraciadamente, pese a que mi acción revolucionaria encontraba una respuesta bastante amplia dentro del pueblo, la jerarquía eclesiástica en un momento determinado quiso hacerme callar contra mi conciencia que, por amor a la humanidad, me llevaba a abogar por dicha revolución. Entonces, para evitar todo conflicto con la disciplina eclesiástica solicité que me levantara la sujeción a sus leyes. No obstante, me considero sacerdote hasta la eternidad y entiendo que mi sacerdocio y su ejercicio se cumplen en la realización de la revolución colombiana, en el amor al prójimo y en la lucha por el bienestar de las mayorías” (406-407) (1)¹

¹ Cfr. Igualmente las pp. 376 y 427-428

Esta breve fisionomía espiritual trazada por el mismo Camilo, nos señala los tres puntos fundamentales de su reflexión como cristiano. Ellos constituyen el cuerpo de este estudio. En primer lugar, presentaremos la concepción que Camilo se forja del **Cristianismo**; en segundo lugar, su apreciación sobre la **Iglesia**; y por último, expondremos lo que significa para él ser **sacerdote** y **cristiano** en general. En unidad indivisible con su concepción del cristianismo, aparece su manera de entender la ciencia, la política y la revolución. Justamente este nexo entre cristianismo y revolución, que lo condujo a la muerte, constituye el núcleo central de su relevancia teológica.

0. El Cristianismo según Camilo

La primera observación significativa que poder hacer es que Camilo habla habitualmente del **Cristianismo**, y no de la fe cristiana. No aparecen en él las expresiones preferidas de una teología subjetiva y existencial que nos habla de la “experiencia de la fe” o de la “actividad de fe”. El lenguaje cristiano de Camilo está lejos de todo intimismo subjetivo. Para referirse al contenido de la fe, habla de la ‘doctrina de la Iglesia’. Y para aludir a la fe, tanto a su contenido doctrinal como a las personas que lo profesan, Camilo prefiere hablar de ‘Cristianismo’ o de los ‘cristianos’. Restos en él de una concepción de Cristiandad, cuando la fe era aún un fenómeno sociológico de mayorías? O más bien expresión inicial de esa voluntad suya de buscar la verdad de las actitudes subjetivas en su manifestación histórica efectiva?... Como quiera que sea, para Camilo la fe es ante todo el fenómeno de una comunidad humana históricamente determinable: el cristianismo, los cristianos.

1.0 El amor esencia del cristianismo

Qué es para él el cristianismo? A mediados de 1956, a un periodista que le pregunta si la base del cristianismo es la lucha contra el pecado, Camilo le responde: “No. **La base del cristianismo es el amor**” (70). Este pensamiento es para Camilo como el lema que recapitula su comprensión del cristianismo y que guía las opciones fundamentales de su vida. Se repite en formas diversas y se encuentra casi infaliblemente en toda declaración sobre su fe. En uno de sus últimos Mensajes, dirigido a los Cristianos en agosto de 1965, afirma Camilo: “Lo principal del Catolicismo es el Amor al prójimo” (525) (1)²

² Cfr. Igualmente las pp. 376 y 427-428 Cfr. También pp. 96, 275, 317, 362, 376, 406-407, 420. 427-428

Para fundamentar su afirmación Camilo recurre a numerosas citas de la Escritura: “El que ama a su prójimo cumple con la Ley” dice San Pablo (Rom. 13,8); la caridad es, por lo tanto, “la Ley en su plenitud” (Rom. 13,10); y “si teniendo tanta fe que trasladase los montes, (si) no tengo caridad, no soy nada” (ICor. 13,2) ...(317, 525)

Con ocasión del II Congreso Internacional de Pro Mundi Vita, que se realizó en Lovaina del 8 al 10 de septiembre de 1964, Camilo intenta una reflexión acerca de su intuición fundamental sobre el amor como esencia del Cristianismo. Su espíritu inquieto se abre paso a través de sus rígidos conceptos escolásticos. Camilo no desconoce la doctrina católica según la cual lo esencial de la vida cristiana consiste en la presencia de la vida sobrenatural, de la gracia en el hombre (316), es decir, del Amor de Dios al hombre y del hombre a Dios. Sin embargo, nadie puede saber con certeza quien está en gracia de Dios y quien no lo está. Pero Camilo, amante siempre de lo positivo y lo verificable, busca una señal de la presencia de la gracia de Dios en el hombre. Para ello, elabora la teoría escolástica de los ‘indicios’ de la gracia. Su argumentación, un tanto sinuosa, se resume en esta antítesis: “Puede haber vida sobrenatural aunque no haya fe explícita, ni recepción formal de los sacramentos. En cambio no puede haber vida sobrenatural, en los individuos racionales, si no hay obras en favor del prójimo” (318). Las obras exteriores a favor del prójimo son, para Camilo, un indicio o señal más segura de la presencia de la vida sobrenatural en el hombre. En una conferencia pronunciada el año anterior, en 1963, Camilo se pregunta: “Cómo se distinguen...los que tienen la gracia? Y responde “El indicio o señal que da bases para presumir que tienen gracia es el AMOR (con mayúsculas en el original). El cristiano ama, ese amor lo distingue, lo caracteriza” (275). En 1965 responde con más sencillez a la misma cuestión planteada en otro contexto: La Iglesia es representante de “una vida. Qué es la vida? El amor de Dios entre los hombres la vida del amor de los hombres entre ellos mismos...” (420). El amor de los hombres entre ellos mismos es, pues, para Camilo, como el ‘lugar’ donde se verifica el amor de Dios al hombre y del hombre a Dios. Se verifica en dos sentidos: en cuanto se hace comprobable, y, sobre todo, en cuanto muestra su veracidad.

El amor al prójimo como el indicio privilegiado de la presencia de la gracia en los hombres, le da pie a Camilo para plantear una de las paradojas que más lo acucian a lo largo de su vida: “Con riesgo de generalizar gratuitamente se puede decir que aquellos que más alarde hacen de

su fe y de su clericalismo son los que menos aman a sus prójimos y los que más sirven a sus hermanos son muchas veces, los que no practican el culto externo de la Iglesia. ‘No están todos los que son ni están todos los que son’” (366). “La situación aparece como totalmente anómala: los que aman, no tienen Fe, y los que tienen Fe no aman” (Ib.) Insiste, en consecuencia, en que también los no creyentes pueden alcanzar la salvación. En el Mensaje a los Comunistas, dirigido en septiembre de 1965. Afirma que “entre ellos pueden haber muchos que son auténticos cristianos. Si están de buena fe, pueden tener gracia santificante y si tienen gracia santificante y aman al prójimo se salvarán”. Y añade luego: “Yo no pretendo hacer proselitismo respecto de mis hermanos los comunistas, tratando de llevarlos a que acepten el dogma y a que practiquen el culto a la Iglesia. Pretendo, eso sí, que todos los hombres obren de acuerdo a su conciencia, busquen sinceramente la verdad y amen a su prójimo en forma eficaz” (727) (1)³

Tenemos entonces el esquema fundamental del cristianismo según lo comprende Camilo. Lo esencial es el amor. Ante todo, el amor de Dios al hombre y del hombre a Dios, al que la teología ha llamado gracia.

Nadie puede estar cierto de la presencia de la gracia en sí mismo o en otros. Pero la señal más clara de su presencia es el amor de obras al prójimo. En cambio, sí la puede haber aunque no se crea en el dogma de la Iglesia, ni se reciban los sacramentos, siempre y cuando se esté de buena fe, se busque la verdad y se ame al prójimo. Este esquema teológico, aceptado por el Concilio Vaticano II, cobra toda su gravedad en la perspectiva de la situación histórica, en la cual: “Los que aman no tienen Fe, y los que no tienen Fe, no aman”.

El amor al prójimo no sólo tiene una primacía teológica esencial. Tiene además una primacía pastoral, esto es, acomodada a la época histórica presente. Camilo le atribuye una primacía pastoral al amor de obras en razón de las necesidades materiales de los hombres de hoy, y porque es un valor comúnmente aceptado en un mundo pluralista.

Por una parte – dice Camilo –, “el problema de **la miseria material** exige el concurso de todos los hombres. De ahí que sólo en casos de una vocación especial, o de una circunstancia personal de excepción, es difícil, en la situación actual, poder eximir de las obras exteriores y materiales a los cristianos. Como política de conjunto, el apostolado debe

³ Cfr. Igualmente las pp. 318 y 366

dirigirse con prioridad a las obras materiales en favor del prójimo, para centrarse en una perspectiva de caridad efectiva y actual” (319). “Por otra parte, la acción para servicio a los demás, dentro de los **valores del mundo actual**, ha venido a ocupar el primer puesto. Cristianos y anticristianos lo aceptan como primera prioridad. Las diferencias están en los medios, en las modalidades y en los fines últimos. Pero el principio de amor al prójimo no se discute. El elemento común está constituido por lo que es esencial al cristianismo... En un mundo pluralista la unión en la acción en favor de los hombres, es una unión en una base presumiblemente cristiana” (319-320). Así pues, Camilo propone un ecumenismo de todo lo que él llama ‘ideologías’, es decir, de todas las filosofías y religiones. Pero la base de este ecumenismo es práctica. Debe partir de un valor comúnmente aceptado, como es la acción en servicio de los demás, especialmente los más necesitados materialmente. Esta idea de una unión en la acción eficaz por los pobres, más allá de toda religión y filosofía, irá cobrando fuerza en su vida, y tomará cuerpo finalmente en la organización política del ‘Frente Unido’. Por otra parte, parece como si la esencia del cristianismo se cumpliera en ese amor anónimo, situado más allá de toda ideología, incluso más allá del mismo cristianismo en cuanto ideología. El amor va más allá de las fronteras trazadas por su propia doctrina. La doctrina del Amor no es Amor a una doctrina.

Camilo insiste en la prioridad pastoral del amor en **el caso concreto de América Latina y de Colombia**. “La política de la Iglesia (en América Latina) ha sido más conservación de una sociedad que se supone cristiana, que la de cristianizar. La evangelización española logró que los latinoamericanos adquiriéramos una serie de formas exteriores del cristianismo y algunos valores cristianos, pero no se llegó a implantar el cristianismo dentro de nuestra cultura espiritual. De allí que nuestro apostolado le haya puesto énfasis al culto externo, descuidando la adhesión por convicción al Evangelio, y descuidando el amor al prójimo. “En mi concepto – dice Camilo –, la jerarquía de prioridades debería ser inversa. El amor, la enseñanza de la doctrina y por último el culto” (392). Este mismo orden de prioridades propone Camilo en carta a Monseñor Rubén Isaza, como política pastoral para Colombia. (361-362).

Así pues, tanto teológica como pastoralmente, el amor de servicio a los demás ocupa para Camilo el primer lugar dentro del Cristianismo. Teológicamente como el mejor indicio de la gracia, y como el lugar ésta

se verifica. Pastoralmente, dadas las necesidades materiales del mundo actual, gracias a que es el punto de encuentro ecuménico en un mundo ideológicamente pluralista, y finalmente, debido a la peculiar situación del cristianismo en América Latina y en Colombia.

1.1 La eficacia, exigencia del amor

Pero el amor cristiano debe tener una característica: “tiene que ser eficaz” (366). “El cristianismo (sí) debe tener **la eficacia** como parte de sus principios ya que el amor ineficaz no es sino hipocresía” (156) (1)⁴. La insistencia de Camilo en la eficacia del amor es permanente. Si la gracia se verifica de algún modo en el amor al prójimo, este amor a su vez se verifica en su eficacia. Para hacerse eficaz, el amor debe traducirse en ciencia y en técnica, y – si es necesario – en revolución y guerrilla. De lo contrario no es veraz.

Tras su reducción al estado laical, Camilo declara a la prensa: “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 ese amor se vuelva eficaz, mediate 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, de vestir al desnudo y realizar el bienestar de las mayorías de nuestro pueblo. Estimo que la lucha revolucionaria es una lucha cristiana y sacerdotal. Solamente por ella, en las circunstancias concretas de nuestra patria podemos realizar el amor que los hombres deben tener a sus prójimos” (376).

En 1956, siendo aún estudiante, Camilo planteaba todavía **la relación del cristianismo con la ciencia y la técnica**, y en general con la historia, como un problema de adaptación del cristianismo a la época. Podríamos decir, como un problema de ‘aggiornamento’ de un cristianismo que iría siempre a la zaga de la historia. En cambio, a partir de 1963, la relación del cristianismo con la ciencia y la técnica aparece como un problema de eficacia en el amor. “Si no somos eficaces, si no damos frutos (por ellos nos conocerán), no estamos amando. Por consiguiente el compromiso temporal del cristianismo es un mandato de amor. Debe encaminarse con eficacia y hacia el hombre integral materia- espíritu, natural-sobrenatural” (275). Un amor que busca ser eficaz debe llevar la iniciativa histórica.

⁴ Cfr. Además 156, 275, 336, 359, 366, 376, 535 ...

A este nivel de la reflexión de Camilo, aparece una nueva paradoja inmanente al cristianismo actual. El amor cristiano, para ser eficaz, debe buscar soluciones científicas y técnicas a los problemas sociales. De lo contrario, se queda en palabras vacías y en piadosos sentimientos ineficaces. Pero, según Camilo, “esas soluciones no deben ser cristianas, ni protestantes, ni budistas, ni materialistas. Esas soluciones deben ser científicas, eficaces; y la eficacia no tiene ideología” (156). He aquí la paradoja: el amor cristiano exige la eficacia, pero la eficacia no tiene ideología, ni siquiera cristiana. La veracidad del amor cristiano se realiza en un campo que lo es independiente. Esta es la persuasión de Camilo. Y en ella, reproduce la conciencia ingenua de cierta sociología moderna que pretende alcanzar la verdad objetiva, libre de valores y de normas, También el Concilio Vaticano II adopta una posición similar al conceder una autonomía indiscriminada a los métodos científicos modernos (cfr. *Gaudium et Spes*). Y, ciertamente, es necesario reconocer que las ciencias sociales contemporáneas no han alcanzado aún un grado de autorreflexión que les permita dilucidar suficientemente la relación entre el conocimiento científico y el mundo de los valores o de los intereses. Esta situación de las ciencias sociales, y por ende de la teología, determina la actual dificultad de la conciencia cristiana que es conducida, en fuerza del amor eficaz, al empleo de una ciencia y de una técnica en apariencia absolutamente independiente de su propia perspectiva. La reflexión cristiana se convierte así en reflexión científica. Y esta se vuelve incluso contra aspectos aparentemente importantes del cristianismo. En esta paradoja se mueve la conciencia de Camilo y la de todo cristiano ilustrado hoy.

Debemos añadir que Camilo deposita una confianza que va más allá de lo habitual en la **objetividad de las ciencias sociales**. Cree disponer de un conocimiento que está por encima de las ideologías: esto es, de las normas, los valores, las filosofías y religiones. (1)⁵. Esta confianza ingenua en la objetividad científica tiene, sin embargo, una dimensión plenamente justificada y un efecto sano en la actitud de Camilo. Según él, los latinoamericanos en general, y particularmente los colombianos, tenemos una marcada inclinación a la especulación. “Los colombianos – dice – hemos sido muy dados a las discusiones filosóficas y a las divergencias especulativas. Nos perdemos en discusiones que, aunque del punto de vista teórico son muy valiosas, en las circunstancias ac-

⁵ Cfr, 156, 157, 161, 166, 167, 312, 315, 380, 386

tuales del país son planamente bizantinas” (451- 452). “Nos parecemos a los que mandaban en el imperio de Bizancio...porque mientras los turcos estaban en las puertas de Constantinopla listos a tomarse la ciudad, los teólogos estaban discutiendo sobre el sexo de los ángeles” (485). Según Camilo, esta tendencia a la especulación ha favorecido el colonialismo ideológico, del cual son víctimas las mismas izquierdas (384) (2)⁶. Contra este bizantinismo, Camilo presta atención particular a lo verificable, a los hechos, a los números, y cree que mediante esta atención a lo positivo puede llegar a elaborarse una ciencia social latinoamericana. Los métodos tendrán que ir ajustándose forzosamente a las exigencias de nuestra realidad (161).

A pesar de esta confianza casi ilimitada en la objetividad de la ciencia, es interesante observar como de hecho, inconscientemente, va efectuando un **‘discernimiento’** al interior de la ciencia, guiado en el fondo por su concepción del amor cristiano. Podríamos decir que su teología consiste, en adelante, en este discernimiento en la elección de los medios más adecuados para la realización eficaz del amor. Y se manifiesta ya en la misma selección de su doble profesión, en su concepción universitaria de la ciencia, en los temas que elige para el análisis, y, a la larga, incluso en el método mismo que emplea, y en las soluciones que propone.

Según Camilo, la ciencia debe convertirse en un **instrumento de diálogo, de concordia y de entendimiento universal**, por encima de todas las ideologías que hoy dividen al mundo (314) (1)⁷. Su confianza en la neutralidad de la ciencia le permite incluso exclamar: “Científicos de todas las ideologías, uníos! Uníos en torno a las constataciones empíricas que no se pueden negar” (315). Es claro que este ecumenismo de la ciencia y la técnica coincide bien con el ecumenismo de la acción en servicio de los demás, que ya creía descubrir como valor cristiano inherente al mundo actual. Al ecumenismo práctico de la acción se añade ahora el ecumenismo teórico de la ciencia como instrumentos del Amor universal.

A espaldas de la neutralidad científica, Camilo efectúa de hecho un **discernimiento** al interior de ella, conducido sin duda por su concepción del amor. En una conferencia sobre lo que debería ser la auténtica sociología latinoamericana, dictada en 1961, Camilo afirma que la per-

⁶ Cfr, Además 167

⁷ Cfr, Así mismo pp 158, 167, 312, 315

sonalidad humana total del científico interviene de algún modo en la investigación (161): Y que puede haber lo que él llama una sociología ‘cobarde’ que, so pretexto de objetividad, rehúye los problemas más candentes de la sociedad, y dirija su atención hacia problemas intrascendentes. Esta sociología excluye temas como la revolución social, el imperialismo, el cambio social... (162). Los científicos cobardes muestran así su condicionamiento de clase, que no puede negarse según Camilo, - aunque tampoco deba considerarse como absoluto (163). Por oposición a esta sociología surge el extremo opuesto, la sociología así llamada ‘proletaria’, “dirigida por el dogmatismo de los falsos discípulos de Marx y Engels” (163). Según Camilo, este segundo tipo de sociología se deja llevar por la urgencia de los problemas y por el afán demagógico de popularidad (164). Aunque no lo dice, es claro que Camilo aboga por una sociología ‘valiente’ que, sin dejarse llevar del afán y la demagogia, estudie los problemas más candentes del país.

Sea cual fuere el juicio que nos merezca esta tipología de la sociología, interesa señalar aquí como Camilo se propone estudiar científicamente los problemas más graves de la vida nacional, y mantener ante ellos un esfuerzo de cabeza fría y de atención a la positividad de los hechos. Este coraje científico de una sociología ‘valiente’ es también una exigencia de un amor que busca ser eficaz.

Para sorpresa de quienes enfatizan demasiado el valor del método científico, los datos y las cifras llevan pronto a Camilo a la conclusión de que en Colombia es necesario un cambio fundamental de estructuras. En noviembre de 1961 escribe: “Las conclusiones fundamentales en estos datos parecen indicar que un cambio social que permita un cambio adecuado (es decir, rápido y eficaz) es imposible en Colombia sin un cambio fundamental de las estructuras socio-económicas” (169). “La manera como se realizaría es difícil aún de predecir. Sin embargo, el juego de los grupos de presión parece mostrar que las posibilidades de un cambio, realizado con los medios previstos actualmente, es poco probable. Sin embargo, es posible que los que aún lo puedan hacer, abran las válvulas estructurales para producir un cambio, de acuerdo con las instituciones vigentes. Estas válvulas no se abrirán si los peligros no se conocen. No se conocerán si no se estudian y si no se plantean” (169).

Personalmente, y a pesar de que un cambio de acuerdo a las instituciones le parece improbable, Camilo se empeña en estudiar y plantear los

problemas del país con el propósito de establecer un diálogo científico con las clases dirigentes y procurar soluciones técnicas. Su confianza en la objetividad de la ciencia y en su neutralidad valorativa le hacen ver en ella el instrumento ideal de cambio social.

Ya en 1954, estando aún en Lovaina, funda con un grupo de estudiantes colombianos, el 'Equipo Colombiano de Investigación Socioeconómica (ECISE), que luego, en 1958, toma el nombre de 'Equipo Colombiano pro Estudio y Progreso' (ECEP). El grupo se extiende por Europa y América del Norte. En 1958, ya en Bogotá, es miembro fundador y presidente del 'Movimiento Universitario de Promoción Comunal' (-MUNIPROC). Ese mismo año ingresa como miembro del Comité de Promoción de Acción Comunal. En 1960 organiza el primer seminario nacional interuniversitario de desarrollo de la comunidad. Colabora en la fundación de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, y es profesor en ella. En 1961 preside el seminario de administración pública. Es el redactor del Decreto reglamentario pre-organizativo del Ministerio de Gobierno respecto a la División de Acción Comunal. Dicta cursos a los promotores departamentales del mismo organismo. En diciembre de ese mismo año entra a formar parte del Instituto Colombiano de Reforma Agraria. A comienzos de 1962 es nombrado profesor y decano del Instituto de Administración Social, dependiente de la Escuela Superior de Administración Pública. Entra a formar parte del comité Técnico de Reforma Agraria, fundado por el INCORA. Es miembro fundador de la Asociación Colombiana de Sociología. En 1963 participa como profesor en varios cursos de capacitación de profesionales del INCORA y del Instituto de Administración Social.

Junto a esta intensa actividad y participación en organismos científicos y técnicos, tanto privados como oficiales, Camilo proyecta o realiza varios estudios sobre problemas graves del país. Sobre el nivel de vida en Bogotá (110 y ss., 115 y ss.), la familia inmigrante del campo a la ciudad (181 y ss.), urbanización y reforma agraria (210 y ss.), ensayos sobre sociología latinoamericana... En el Primer Congreso de Sociología realizado en Bogotá del 8 al 10 de marzo de 1963, presenta un estudio que tuvo influjo decisivo en el desarrollo posterior de su pensamiento y de su vida. El estudio se titula: "La Violencia y los Cambios socioculturales en las áreas rurales colombianas" (275 y ss.). En este trabajo elabora Camilo su concepción global del problema de la sociedad colombiana, sus posibles caminos de solución y las categorías fundamentales de sus análisis posteriores. A él tendremos oportunidad

de referirnos más adelante.

Este recuento rápido de la actividad científica y técnica de Camilo nos muestra su voluntad de hacer eficaz el amor. Por otra parte, nos permite recordar que Camilo no rehuyó ningún esfuerzo para conducir a las clases dirigentes del país a un diálogo científico. Que pudiera evitar una confrontación violenta. En ello fue fiel una vez más a su concepción ecuménica y universalista del amor. Y si más tarde se acogió a las vías de hecho, lo hizo contra su anhelo más profundo y forzado por la experiencia de la imposibilidad de un diálogo constructivo con las minorías dirigentes del país.

El **estudio sobre la violencia** (275 y ss.) le permite llegar a conclusiones científicas decisivas. En él, Camilo advierte que, aunque “en términos generales” la violencia no puede justificarse desde el punto de vista moral, aparece sin embargo como un fenómeno social que ha generado “el cambio sociocultural más importante en las áreas campesinas desde la conquista efectuada por los españoles” (267). Por otra parte, muestra – con las categorías propias de su formación sociológica – como todos los canales normales de ascenso y movilidad social están ocluidos en Colombia. No hay ascenso posible para las mayorías a través del canal económico, cultural, burocrático, militar ni eclesiástico. La condición del ascenso individual o material es el conformismo con el sistema social. La violencia expresa la necesidad de ascenso social por parte de las mayorías. Y aunque sea un canal ‘patológico’ o ‘anormal’ ha producido de hecho un gran cambio social y cultural. Este análisis, tan poco sospechoso de marxismo aún por sus mismas categorías, le permite a Camilo descubrir que en las clases dirigentes hay una resistencia al cambio requerido que la pura ciencia no podría superar, y que las vías de hecho – aunque indeseables – pueden tener efectos positivos en orden al cambio. Así, en adelante surge en él la idea de crear una presión popular que obligue a las minorías responsables a buscar soluciones científicas y técnicas al interior de las instituciones. En una conferencia pronunciada en Medellín, presumiblemente en 1963 (1)⁸, concluye invitando a los estudiantes a crear grupos de presión entre las mayorías populares que obliguen a crear canales institucionales al cambio (284). En adelante se convierte en una preocupación central suya la de crear un grupo de presión popular, y esta categoría cobra definitivamente un lugar central en su pensamiento político.

⁸ Cfr. Nota en la p. 277

Finalmente, tras de haber intentado el camino del diálogo científico y la combinación de ciencia y poder, aleccionado por la experiencia y por el rechazo que obtienen sus ideas y sus estudios, Camilo concluye por desesperar de la eficacia de la ciencia y por persuadirse de que no queda otro camino para el cambio social sino la toma del poder por parte de las mayorías. Ya en noviembre de 1964 escribe: “Nuestra clase dirigente parece carecer de una capacidad de análisis objetivo. El sentimiento y la tradición orientan en general las reacciones” (355). A comienzos de 1965, en un artículo publicado en la revista ECO, escribe: “Las soluciones técnicas las tenemos o las podemos obtener. Pero ¿quién decide de su aplicación? ¿La minoría en contra de sus propios intereses? Es un absurdo psicológico que un grupo vaya contra sus propios intereses. Se debe propiciar entonces la toma del poder por parte de las mayorías, para que se realicen las reformas estructurales económicas, sociales y políticas en favor de esas mismas mayorías. Esto se llama revolución, y, si es necesario para realizar el amor al prójimo, para un cristiano es necesario ser revolucionario. ¡Qué difícil es que entiendan esto los que se consideran como católicos!” (366-367) (2)⁹.

11.2 Con esto entramos, pues en un nuevo paso en el pensamiento de Camilo. Para poder hacer eficaz el amor a las mayorías es necesario propiciar la toma del poder en orden a un cambio de estructuras, y esto se llama **revolución**.

Para Camilo, el cambio social debe ser operado por la **presión de las mayorías** organizadas y conscientes. No se realiza de individuo a individuo. En 1963, Camilo afirma que el cambio no acontece como piensan “muchos católicos, que convenciendo a los capitalistas uno por uno, haciendo apostolado individual entre los capitalistas se logre que la clase capitalista cambie de actitud” (281). En 1956, como estudiante aún, opinaba que “para hacer la reforma social hay que comenzar por la reforma humana individual. Evidentemente hay una interacción entre estos dos elementos. Para eso las dos reformas hay que comenzarlas simultáneamente” (80). Como se ve, su última afirmación corrige la primera. A comienzos de 1964 esclarece que “salvo excepciones de apóstoles, de personas que asumen actitudes marginales, los grupos buscan siempre defender sus intereses” (292). Acerca de este tema, insistirá siempre en que ningún grupo social puede ir contra sus intereses, aunque siempre pueda haber excepciones individuales. Con todo, a estas personas pertenecientes a las clases dirigentes, si desean colaborar en

⁹ Cfr, igualmente p. 468

la revolución “hay que exigirles pruebas” (479) (3)¹⁰

Al interior de la revolución, comienza Camilo a operar un discernimiento inspirado en su concepción del amor cristiano. Según él, la revolución es un **deber para el cristiano** “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” dice en el Mensaje a los Cristianos del 1 de agosto de 1965 (526). En otro lugar dice: “La revolución es indispensable porque ahora el poder se encuentra en manos de una minoría... lo que significa que esta minoría posee también el control político, el de las elecciones, el de todos medios y los factores del poder, y que al derribarse, se ejecuta lo que considera una revolución: el cambio de la estructura del poder de manos de la oligarquía a manos de la clase popular” (407). “Las estructuras no cambiarán sin una presión de las mayorías... Ante este proceso el cristianismo debe adoptar una actitud para no traicionar la práctica de la caridad” (336): “...Si es necesario para realizar el amor al prójimo, para un cristiano es necesario ser revolucionario” (367).

A mediados de 1965 confiesa que “a veces, un poco en broma pero a veces también bastante serio” dice a la gente: “el católico que no es revolucionario y no está con los revolucionarios, está en pecado mortal” (386). Y ante una asamblea de estudiantes y obreros se expresa con mayor fuerza: “... si los obispos de Colombia se han atrevido a decir en otras ocasiones que es pecado mortal abstenerse en las elecciones, yo creo que la clase popular considera hoy que para los cristianos es pecado mortal abstenerse de la revolución” (503).

Para muchos revolución es sin más sinónimo de violencia. Veamos como se plantea Camilo esta relación. También aquí toma parte su sentido del amor. La revolución no es, para él, sinónimo de **violencia**. Ya en plena campaña política exclama ante el Sindicato de Bavaria: “No queremos la violencia, no queremos la fuerza, queremos el poder para las mayorías” (493). “Se me ha dicho muchas veces que predico una revolución violenta... Ustedes se han dado cuenta de que mis planteamientos se reducen a que las mayorías ejerzan el poder, para que las decisiones gubernamentales sean en favor de las mayorías y no de las minorías. Y como todos sabemos que esto no es fácil yo he dicho que debemos prepararnos para el caso de que las minorías se opongan por medio de la violencia a que las clases mayoritarias ejerzan el poder”

¹⁰ Cfr. Además pp. 81, 281, 292, 479, 480

(492). Y unos meses antes declaraba: “Siempre hemos creído que hay que evitar la violencia, hay que buscar los medios pacíficos. Pero estoy también convencido de que la decisión de si los cambios serán por la vía pacífica o no, le corresponde mucho más a la clase dirigente que es la clase que tiene los instrumentos de represión” (401) (1)¹¹. Esta última frase nos indica ya cuál será su manera de plantearse el problema de la moralidad de la violencia revolucionaria.

Camilo se plantea en formas diversas la pregunta por la moralidad de la violencia revolucionaria. En 1956 su planteamiento es tajante: “si ese derramamiento de sangre (que la revolución conlleva) implica odio de cualquier clase que sea, (los cristianos) nunca lo podremos realizar” (72). La Iglesia debe buscar un cambio más basado en la justicia que en la lucha de clases (80). Y, efectivamente, de sus escritos e intervenciones públicas está ausente toda incitación al odio o toda alusión al término ‘lucha de clases’. Su palabra se inspira en la búsqueda de la justicia y en un llamado al servicio de las mayorías populares.

En sus primeros escritos Camilo no considera la violencia como un factor revolucionario sino como un fenómeno social, sin orientación definida. Le parece un mal ante el cual es necesario alertar a los que pueden evitarlo (177), algo que es posible y necesario reprimir (146), y que no se puede justificar desde el punto de vista moral (229). Sin embargo, como sociólogo considera la violencia como un fenómeno que es necesario explicar y como un factor importante de cambio, sin que por ello quiera decir que sea constructivo (229). En 1964, después de un incidente acaecido al Dr. Carlos Lleras con los estudiantes de la Universidad Nacional, Camilo escribe:

“El conflicto es el resultado de una serie muy compleja de factores dentro de los cuales la voluntad de producirlo es quizá el menos influyente. Todos los interesados en buscar las causas del comportamiento humano deben mirar el conflicto como un objeto de estudio más que como una manifestación de moralidad o inmoralidad” (353).

Ya en el Congreso Internacional de Pro Mundi Vita, celebrado en 1964 Camilo aborda el problema de la moralidad de la **violencia específicamente revolucionaria**. La moral aprendida le resulta insuficiente. “La revolución es una empresa tan compleja que sería artificioso encasillarla dentro de un sistema de causalidad y finalidad tan homogéneamente

¹¹ Cfr. Pp 408, 512

malo” (341). Al año siguiente, refiriéndose a las guerrillas dice que “... son mucho más que un problema policial o un problema político. Son un problema social que toca las raíces mismas del país. Por eso no sirven calificaciones morales abstractas para condenar la lucha guerrillera. Es lo mismo que el ejército: no podemos aprobarlo o condenarlo con calificaciones morales abstractas. Hay que ver a qué fines sirven unos y otros, guerrillas y ejército” (387-388).

En otros lugares Camilo acude a la doctrina de la Iglesia sobre la **guerra justa y el tiranicidio**. “... Entiendo que hay condiciones en ella (en la teoría de la guerra justa) en las que, primero, se permite agotar todas las vías pacíficas; segundo, prever un resultado satisfactorio y, tercero, poder prever así mismo que las consecuencias de dicha revolución violenta no serán peores que la situación actual” (409). A continuación, traza un rápido cuadro de los males sociales de Colombia y concluye: “Así pues, estoy seguro de que las consecuencias de la revolución son justas y están en regla con la doctrina de la Iglesia” (409) (1)¹².

En un reportaje concedido en 1965, de fecha exacta desconocida, Camilo afirma por primera vez sin ambages: “Mi convicción es la que el pueblo tiene suficiente justificación para una vía violenta” (408). El argumento es el ya mencionado antes: la clase popular es la mayoría y tiene derecho al poder. Pero la oligarquía no lo entregará de modo pacífico. “... Lo que hay que preguntar – dice Camilo – es cómo

lo va a entregar (el poder) la clase dirigente. Porque ella es la que resuelve sobre la violencia o la vía pacífica” (421) (2)¹³. A fines del mismo año, en una de sus intervenciones públicas, inculpa directamente a la oligarquía: “... la oligarquía se hace tanto más culpable puesto que no es por ignorancia (sic) ya que dice que mis planteamientos son conocidos, sino que teniendo el poder en sus manos, por mala fe, por malicia, por egoísmo y por traición a la patria no ha querido aceptar esas soluciones” (505). En la proclama a los colombianos, publicada un mes antes de su muerte junto con su fotografía de guerrillero, Camilo afirma: “Todo revolucionario sincero tiene que reconocer la vía armada como la única que queda” (571). Esta era su convicción. La voluntad de hacer eficaz el amor lo condujo al único camino. Un mes después, fue muerto por dos balas enemigas.

¹² Cfr, pp. 550-551, 526

¹³ Cfr. Además 336, 353-356, 397, 401, 408 482, 505, 512, 526

Hemos visto lo que piensa Camilo acerca de la revolución y de la guerra popular. Puesto que las clases dirigentes no están dispuestas a realizar el cambio social que el amor eficaz exige, es necesaria la toma del poder. Camilo no quiere la violencia. Pero si es necesaria, está dispuesto a afrontarla. Y efectivamente, Camilo llegó a la conclusión de que no queda otro camino fuera de la vía armada.

Veamos ahora como concibe Camilo al verdadero revolucionario. Quien desea ser eficaz en un amor revolucionario, debe estar dispuesto a “ir hasta las últimas consecuencias”. Pero esta frase no la entiende Camilo en el sentido habitual, del heroísmo un poco romántico que engrandece dispuesto a servir al pueblo hasta donde sea necesario, a compartir su condición con él y a apreciar positivamente sus valores. Ante los estudiantes de la Universidad Nacional afirma que “es necesario que los jefes sepan que no podrán llegar a servir a la revolución si no es mediante un sacrificio personal, por ese ideal, hasta las últimas consecuencias...” porque “muchas veces se utiliza la revolución como un escalón para ascender socialmente y no como un fin de servicio al país y a la humanidad” (453). “Mientras no seamos capaces de abandonar nuestro sistema de vida burgués no podremos ser revolucionarios. El inconformismo cuesta y cuesta caro. Cuesta descenso en el nivel de vida, cuesta destituciones de los empleos, cambiar y descender de ocupación, cambiar de barrio y vestido. Puede ser que implique el paso a una actividad puramente manual. El paso de la ciudad al campo y al monte” (454). “Desgraciadamente a esto no estamos decididos y buscamos en el subconsciente una especie de componenda en la cual podemos decir que luchamos contra el sistema y usufructuamos al mismo tiempo de él. En el mejor de los casos nos convertimos en revolucionarios de café, sitios en donde podemos hablar sin comprometernos” (454-455). “Tenemos fundamentalmente que ser sinceros con nosotros mismos y ver si estamos decididos a ir hasta este punto. Y esto lo tenemos que realizar desde ya, tenemos que comenzar a ver si podemos vivir con los pobres, en los mismos niveles de vida, para hacernos solidarios con ellos” (466) (1)¹⁴. Por su parte, el 6 de julio de 1965 Camilo le escribe a Vásquez Castaño: “Ten la seguridad de que con la ayuda de Dios pospondré cualquier otra consideración al bien de la revolución en el puesto que esta me asigne. No aspiro a ser jefe sino a servir hasta las últimas consecuencias” (564). Seis meses más tarde, cae Camilo cruzado por dos balas enemigas. Por ser fiel a su concepción del servicio hasta las últimas consecuencias.

¹⁴ También pp. 467, 473

Esta es la comprensión teórico-práctica que Camilo tiene del Cristianismo. Lo esencial es el amor. Amor a Dios y de Dios en primer término. La señal privilegiada de este amor de Dios es el amor al prójimo. Pero el amor al prójimo tiene que ser eficaz, de lo contrario es hipocresía. La ciencia, la técnica, la revolución son los instrumentos eficaces de ese amor. Un amor universal se conjuga bien con una ciencia situada por encima de las diferencias ideológicas. Pero la ciencia y la experiencia conducen a Camilo a la conclusión de que el único camino posible de realización del amor es la revolución social. Y a ella se entrega, como a un servicio, hasta las últimas consecuencias. Este me parece ser el nervio fundamental del pensamiento y del destino de Camilo.

Se puede estar de acuerdo con la concepción que se hace de Camilo del cristianismo o diferir de ella. Lo único cierto es que Camilo fue fiel a sus convicciones hasta la muerte. Y yo me atrevería a decir que su figura solo podrá seguir creciendo. Guardando la medida, podríamos trasponer a Camilo el verso que Neruda le dedica a Bolívar “Camilo despierta cada 100 años, cuando despierta el pueblo”.

1. Cristianismo y Socialismo

2.0 El Cristianismo no se identifica con ningún sistema

Para nosotros reviste especial interés la manera como Camilo concibe la relación del Cristianismo con los diferentes sistemas socio-económicos, y en particular con el socialismo. Por ello, he creído conveniente tratar el tema aisladamente.

Desde 1956, Camilo insiste en que el Cristianismo no se identifica con ningún sistema socio-económico (1)¹⁵. Una gran ventaja del Cristianismo consiste justamente en que no postula ‘a priori’ ninguna economía ideal, sino que “se atiene a las realidades de cada sociedad” (69). En 1965, reconoce que, sin embargo, los eclesiásticos no están libres de ligarse con los sistemas y las instituciones temporales. “San Agustín demostró a la Cristiandad de su época que el Cristianismo no dependía del Imperio Romano. Cuando cayó el Antiguo Régimen, Lacordaire, Lammenais y otros, mostraron que la Iglesia no dependía de la monarquía. En la época actual es necesario demostrar que la Iglesia no depende del sistema capitalista, y que el Cristianismo tiene tanto

¹⁵ Cfr. Pp. 69, 72, 78, 390-391, 420

vigor como para cristianizar una sociedad socialista” (391). En estos planteamientos parece claro que el cristianismo no se identifica, en esencia, con ningún sistema socio-económico, por más que la Iglesia tenga dificultad en desprenderse de cada uno de ellos. Pero hasta aquí, el cristianismo aparece como indiferente ante todos ellos, y su único esfuerzo parece consistir en una adaptación a cada sistema. Más aún, si hay que desligarse del sistema capitalista es por el simple hecho de que “marchamos hacia estructuras socialistas de la sociedad” (386). Esta relación de indiferencia del cristianismo ante todos los sistemas la expresa Camilo con toda claridad en 1956: según él, “el Cristianismo tiene tanta fuerza que puede volver humano cualquier sistema, aún el capitalista” (72). No aparece, pues, ni una incongruencia esencial entre cristianismo y capitalismo, ni una especial afinidad entre cristianismo y socialismo. Entre cristianismo y sistemas sociales hay una mera coexistencia y una adaptación del primero a los segundos. Una adaptación que contribuye a humanizar los sistemas.

En cambio, en 1964 – en el Congreso de Pro Mundi Vita – Camilo afirma que, de modo general, es una obligación para el cristianismo “buscar el planeamiento económico autoritativo en los países indigentes” (344). “este planeamiento es una condición para la eficacia en el auténtico servicio de las mayorías y por lo tanto es una condición de la caridad en estos países” (Ib.). Es decir, que, al menos en los países indigentes, el amor cristiano exige un Estado Socialista. El término no parece, pero es evidente que Camilo alude al socialismo. La relación del Cristianismo con el socialismo no es pues, en los países pobres, de mera coexistencia y adaptación humanizadora. La relación es positiva: en nombre del cristianismo hay que colaborar en la creación de un Estado socialista.

Sin embargo, esto no quiere decir tampoco que Camilo identifique cristianismo y socialismo. Más aún, es interesante observar como Camilo opera, al nivel mismo del lenguaje, una labor intensamente desmitificadora del ‘socialismo’. Es un hecho que el uso genérico del término ‘socialismo’, como cifra y promesa de todos los bienes, contrapuesto a la perdición capitalista, engendra en las clases populares – y no solo en ellas – una ilusión auténticamente ideológica: el ‘socialismo’ se convierte en mito, capaz incluso de legitimar un nuevo sistema de dominación. Pues bien, Camilo tiene una verdadera cautela para esquivar el nombre ‘socialismo’, y una preocupación clara por buscar más bien el contenido concreto de los cambios estructurales que el socialismo

implica en Colombia. Este es el sentido, creo yo, de su Plataforma. En ella, Camilo quiso ofrecer a las clases populares un documento de trabajo y un punto de partida de discusión en torno a medidas concretas, a cambios bien determinados. Su contenido es, en buena parte, socialista. Pero el término está completamente ausente. Con ello, intuía quizás Camilo que podría impedir el que una nueva 'clase política' hiciera un uso ideológico del término 'socialismo', sin llevar a la práctica auténticos cambios. De todas formas, su sentido de lo cristiano le lleva a reducir el socialismo a un conjunto de medidas concretas que solo tienen valor histórico, enteramente relativo a la sociedad a la cual se dirigen. Y el ideal del amor cristiano conserva su diferencia esencial frente a su realización en una serie de cambios concretos.

Pero si queremos comprender más a fondo la posición de Camilo ante el socialismo, es necesario tener en cuenta – previamente – su concepción política acerca de lo que es una verdadera democracia. En un Estado, el poder real y el poder formal no se identifican necesariamente. El poder formal es “la forma externa, como monarquía, o democracia representativa, u oligarquía, o cualquier otra forma de gobierno externo” (306). El poder real, en cambio, es el de los ‘grupos de presión’. Un grupo de presión es “el conjunto de individuos que determinan las decisiones de política nacional” (Ib.). Solo existe una verdadera democracia cuando las clases mayoritarias se constituyen en grupo de presión consciente y organizado, capaz de determinar las decisiones de política nacional (307). Si las clases populares llegan a constituir un grupo de presión, “no nos importa el régimen que venga – asegura Camilo – que venga una dictadura castrista, que venga un régimen militar, que venga un presidente elegido normalmente, que venga una monarquía o lo que queramos si tenemos, las masas organizadas para ejercer presión y que (sic) esa presión es organizada, naturalmente vamos a lograr una democracia” (284) “Si nosotros tenemos una dictadura que está apoyada por la masa del pueblo, que permite la presión del pueblo para controlar los actos del gobierno, tenemos una democracia. En cambio, si tenemos un país en donde haya elecciones muy bien constituidas, que se sucedan en perfecto orden pero que hayan sido controladas por un grupo minoritario, no tenemos una democracia sino tenemos una oligarquía” (283).

Esta concepción política acerca de la verdadera democracia, nos esclarece la posición de Camilo ante el **capitalismo y el socialismo**. En una conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia, probablemente en 1963, Camilo nos presenta el surgimiento his-

tórico del capitalismo y del socialismo como dos esfuerzos por realizar la democracia. Cada uno de ellos ha realizado un avance, pero en ninguno de los dos se ha llegado a una realización satisfactoria (277-284). La democracia liberal-burguesa se ha convertido en oligarquía debido a que una minoría, que posee los medios de producción, es la que detenta el poder real. La libertad y la igualdad son legales y jurídicas, pero no son reales. Ante la frustración de la democracia surgen en primer término los socialistas utópicos, luego los socialistas científicos que, por reacción contra la democracia burguesa, le dan mucha importancia al factor económico. “Para ellos – dice Camilo – la solución para llegar a una auténtica democracia es la socialización de los medios de producción, porque, precisamente, tocaban el problema básico del origen del poder en su época” (279). “Pero también vemos (en los países socialistas) que la democracia ha sido frustrada. Y creo que la democracia de tipo popular, de tipo socialista ha sido frustrada por muchas razones, pero fundamentalmente, por el principio que introdujo Lenin a la teoría de la revolución por la élite” (280). “Con esa teoría de la revolución por la élite hemos visto como en estos países una élite que tiene su legitimación en la socialización de los medios de producción, sin embargo, no sufre presiones de los grupos mayoritarios... La única base de poder ejercer sus funciones en vista del bien común es la autocrítica. Pero la autocrítica es, al fin y al cabo, una cosa propia de ángeles, porque tenemos que reconocer que las actitudes de un grupo social, no se produce sino por acciones sociales” (281). Así pues, en síntesis, para Camilo “la democracia liberal-burguesa se ha convertido en oligarquía en base a la posesión de los medios de producción”, mientras por su parte “la democracia popular, la democracia socialista, se ha convertido en la oligarquía en base a la concentración del poder político” (282) (1)¹⁶.

De acuerdo con la concepción política de Camilo, lo esencial no reside en que el régimen se llame socialista sino en que exista una verdadera democracia: es decir, en que las mayorías sean las que determinen las decisiones políticas. Por lo tanto, podemos concluir que Camilo desmitifica la palabra ‘socialismo’ a nivel de su concepción política.

Veamos ahora como concibe explícitamente la relación entre **cristianismo y socialismo**. Esta relación está determinada para él por la distinción entre filosofía materialista del socialismo marxista, y sus soluciones científicas de tipo socio-económico. Su afirmación central es la que los cristianos deben colaborar en la instauración de un Estado de

¹⁶ Cfr. También pp. 277-284, 291-292, 306-307

economía central planificada (336) y de un grupo de presión formado por las clases populares mayoritarias (284). Pero, con todo, Camilo es igualmente claro en marcar los límites de su opción.

En 1965 declara: “Es indudable que marchamos hacia estructuras socialistas de la sociedad. Cosa diferente es, para mí, la concepción filosófica del marxismo o del socialismo” (386-387). En este punto, Camilo **rechaza todo oportunismo** de los cristianos que los lleve a claudicar en sus principios en virtud de las exigencias revolucionarias de la época (366). No sería válido ningún argumento en favor de la preocupación del cristiano por los problemas sociales, “si en los principios mismos del cristianismo no encontráramos razones en favor”. (96). Pero la redención se dirige no solo al alma, sino también al cuerpo. Así mismo la caridad tiene por objeto al hombre total, y el hombre, total es social (Ib.). Por esto, porque la preocupación por el hombre social brota de la entraña misma del cristianismo, el cristiano puede y debe ocuparse en las ciencias sociales y comprometerse en el proceso revolucionario. Pero ello significapara Camilo que el cristianismo pueda ser marxista. En mayo de 1965 declara sin ambigüedades: “El comunismo tiene un sistema filosófico incompatible con el cristianismo, aunque en sus aspiraciones socio-económicas la mayoría de sus postulados no riñen con la fe cristiana” (369). A la pregunta de si se puede ser cristiano y comunista a la vez, responde en ese mismo año: “No creo, porque el comunismo además de sus planteamientos socio-económicos, tiene una doctrina filosófica materialista” (391). En su mensaje a los Comunistas del 2 de septiembre de 1965, publicado en el periódico ‘Frente Unido’, Camilo declara “Los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré en sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote” (527). “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” (Ib.). Considera además que sería una verdadera “tontería” si los estudiantes “que por rebeldía se separan del dogmatismo de la Iglesia colombiana”, cayeran “en el dogmatismo, aún más severo, de la doctrina comunista” (392).

En otras ocasiones, Camilo suaviza un poco su rechazo a la filosofía comunista, y afirma que, “aún desde el punto de vista filosófico”, hay una serie de puntos comunes entre marxismo y cristianismo, puesto que ambos son “humanismos” (413). En 1956 decía, en un tono un tanto

apologético: “Es necesario valorar al cristianismo como humanismo mucho más completo que cualquier otro... Debemos amar al hombre total, de la misma manera que la redención contempla al hombre en todos sus elementos” (96). “Yo creo que esa insistencia desmesurada (del marxismo) en el hombre y en parte material, no es sino una consecuencia del gran movimiento humanista cristiano” (78). (1)¹⁷.

Pero la posición de rechazo neto al materialismo marxista está compensada en Camilo por el otro extremo de la afirmación. En el mismo Mensaje a los Comunistas afirma: “No puedo ser anticomunista ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como sacerdote” (527). Como cristiano no es anticomunista porque “el anticomunismo acarrea una condenación en bloque de todo lo que defienden los comunistas y, entre lo que ellos defienden, hay cosas justas e injustas. Al condenarlas en conjunto, nos exponen a condenar igualmente lo justo y lo injusto, y esto es anticristiano” (Ib.). En un reportaje concedido en 1965 señala como “el comunismo ha sido considerado (por el clero) como el principal mal de la cristiandad de nuestra época. Este es – según Camilo – un enfoque poco teológico y poco científico. – Poco teológico porque el principal mal de la cristiandad es la falta de amor, tanto respecto de ella misma, como respecto de los cristianos, incluyendo a los comunistas. Por la falta de un amor eficaz traducido en las estructuras temporales en una forma científica ha surgido el comunismo como una solución con todos sus aciertos y errores. – Desde el punto de vista científico... solamente la crítica discriminada y científica del comunismo... puede justificar no una posición anticomunista sino una posición científica que implique rechazo a todo lo que sea anticientífico” (369). Y en otro lugar concluye: “Así como el cristiano no puede ser anticomunista, tampoco puede ser comunista” (391).

Lo valioso y aceptable del marxismo es para Camilo su aspecto socio-económico: la planificación estatal de la economía, con la consiguiente socialización de los medios de producción, determinada en términos precisos tales como los especificados en su Plataforma. Esta “tiende al establecimiento de un Estado socialista, con la condición de que el ‘socialismo’ lo entendamos – dice Camilo – en un sentido únicamente técnico y positivo sin ninguna mezcla de elementos ideológicos. Se trata de un socialismo práctico y no teórico” (550).

¹⁷ Cfr. También p. 83, 469

Esta es, pues, la posición de Camilo ante el socialismo marxista: ni comunismo, ni anticomunismo. Búsqueda positiva de la construcción de un Estado de economía central planificada, que introduzca cambios estructurales bien determinados y discutidos previamente por el pueblo. Organización de las clases populares en un grupo de presión que puedan determinar las decisiones del Estado. Y finalmente, acuerdo con la inspiración 'humanista' de la filosofía marxista y neto rechazo de su dimensión materialista.

Cuál es la actitud de Camilo, ya no ante el socialismo marxista en abstracto, sino ante los **marxistas**? Camilo aboga por una franca colaboración con los marxistas por parte de los cristianos, tomando a estos como personas aisladas y no como institución (337). A este tema la dedica una concienzuda reflexión en 1964, con ocasión del Congreso de Pro Mundi Vita (341-344). La colaboración debe realizarse en el plano de la acción, concretando su alcance y sus implicaciones doctrinales. Debe hacerse – dice Camilo – sobre la base de un buen conocimiento de los fines y medios que se buscan, y de los fines y medios propios de la teoría marxista, y, finalmente, debe ser, una colaboración decidida y sin timideces. Más tarde, a través del periódico del 'Frente Unido', deja entender una censura a "Los 'revolucionarios' timoratos que insisten más en la ideología que en la revolución" (551).

Pero Camilo no se limita a una colaboración positiva con los marxistas, o con los 'comunistas', como él los llama de preferencia. Al igual que con la palabra 'socialismo', Camilo emprende una verdadera labor de desmontaje del mito de los 'comunistas'. El término 'comunista' es ante todo un mote que la oligarquía le aplica a quien de un modo u otro afecta sus intereses: "... al ciento por ciento se les tilda de comunistas no por haber defendido una filosofía imperialista, ni por haber defendido una clase de ciencia especial, ni siquiera por haber dicho que es ateo, sino por haber lesionado intereses económicos de las minorías, con su palabra o sus acciones" (468). A los obreros del sindicato de Bavaria les advierte, con un giro que recuerda las admoniciones de Jesús a sus discípulos: "Les dirán comunistas porque es la forma como se defiende la clase oligárquica cuando está acorralada y va a utilizar los medios más bajos: por eso los consejos verbales de guerra y por eso el estado de sitio, y vendrán cosas peores, tenemos que estar listos para la represión" (487).

Además, no todo el que se llama revolucionario lo es verdaderamente.

Con frecuencia los dirigentes progresistas son víctimas de ‘colonialismo ideológico’ (384). Son más bien socialistas utópicos, movidos por un sentimiento de altruismo, pero “sin bases científicas y sin tácticas racionalmente establecidas” (384). El espíritu normativo y especulativo de la tradición colombiana hace que “los dirigentes den más énfasis a los planteamientos teóricos que a las soluciones prácticas de nuestros problemas socio-económicos” (Ib.). “Se usan slogans y clichés. Se emplea una jerga revolucionaria especializada. Se dan soluciones prefabricadas en el exterior a problemas colombianos... El sentimentalismo se traduce también en caudillismo personalista y en frustración. Mientras la clase minoritaria y todopoderosa, se une para defender sus intereses, los dirigentes de izquierda se atacan entre sí, producen desconcierto en la clase popular y representan, en forma más fiel, los criterios ideológicos, sentimentales, especulativos y de colonialismo ideológico” (385).

En conclusión, no todo aquel a quien se le dice comunista lo es realmente; ni todo el que se llama a sí mismo comunista es realmente revolucionario.

Esto no significa, sin embargo, que Camilo pretende desconocer la existencia de auténticos comunistas o de comunistas auténticamente revolucionarios. Pero aún respecto de ellos, Camilo cree poder descubrir otra realidad interior oculta incluso para ellos mismos. En el mensaje que les dirige, osa afirmar: “entre ellos puede haber muchos que son auténticamente cristianos. Si están de buena fe, pueden tener la gracia santificante y si tienen la gracia santificante y aman al prójimo se salvarán” (527).

Camilo ejerce, pues un trabajo desmitificador del término y la realidad de los ‘comunistas’. Hasta allá hace llegar su discernimiento cristiano. Y podríamos decir que, gracias a su autoridad moral que le concedía la autenticidad de su compromiso por el pueblo, realizó incluso una labor de docencia y evangelización popular sobre el significado esencial del cristianismo, su relación con el marxismo y los marxistas.

Pero esta desmitificación de los comunistas no es la última palabra sobre la relación que con ellos deben tener los cristianos. Ante todo, está su convicción de que es necesario colaborar con todos los auténticos revolucionarios, - también con los comunistas porque “entre ellos hay elementos auténticamente revolucionarios y porque en cuanto son científicos tienen puntos que coinciden” con la labor que él mismo se

propone (409). “Nosotros – afirma – 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 discusiones sobre problemas filosóficos. Porque lo que importa por el momento son las cuestiones prácticas en las que ya estamos de acuerdo” (409). En el Mensaje a los Comunistas dice que está “dispuesto a luchar con ellos por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos, para la toma del poder por parte de la clase popular” (527-528). Para apoyar su posición, Camilo cita un pasaje de la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII en la que se habla de la posibilidad de contactos de orden práctico con los marxistas. Y, finalmente, añade el ejemplo de Polonia que “nos muestra que se puede construir el socialismo sin destruir lo esencial que hay en el cristianismo” (528) (1)¹⁸.

En la intención de Camilo de colaborar y ser amigo de todos los revolucionarios, reaparece una vez más – al interior de la lucha – su búsqueda de la unidad. Recordemos cómo creía encontrar, inicialmente, la posibilidad de un doble ecumenismo que fuera más allá de las filosofías y religiones: el ecumenismo práctico de la acción en favor de los necesitados, y el ecumenismo teórico de la ciencia positiva. Inicialmente, tal pretensión de unidad ecuménica en torno a la acción y la ciencia no tenía límites para Camilo. Una vez que la misma ciencia y la experiencia le impusieron la evidencia de una fractura radical al interior del país, Camilo se hizo el abanderado de un nuevo ecumenismo: la unidad en la acción revolucionaria por encima de ideologías y de grupos. Esa fue su mayor fuerza. También la universalidad del Amor demostró aquí su eficacia revolucionaria.

Camilo insiste en que “es necesaria la unión por encima de los grupos” y juzga “lastimoso el espectáculo que da la izquierda colombiana”. Sus dirigentes a veces “ponen más énfasis en las peleas que tienen entre sí que en su lucha con la clase dirigente” (542). De esta preocupación por la unidad, inspirada en el amor universal, surgió en último término la idea y la realidad del ‘Frente Unido’. Refiriéndose a él dice públicamente: “Es un movimiento que no puede ser anti-demócrata cristiano, que no puede ser anti-MRL, que no puede ser anti nada, que tiene también que aglutinar a todos aquellos inconformistas que ya no se identifican con los partidos tradicionales...” (468). Y en otra oportu-

¹⁸ Cfr. También pp. 341-345

nidad exclama: “Nosotros no somos anti-comunistas, ni pueden decir que somos comunistas tampoco, somos revolucionarios y creemos que dentro de los revolucionarios caben los comunistas, caben los católicos, cabe el pueblo liberal y cabe el pueblo conservador, la alianza nacional popular y la democracia cristiana... Así como la plataforma de unión popular es patrimonio de la clase popular tenemos que admitir también que la revolución no es patrimonio de ningún grupo, sino patrimonio de la clase popular colombiana”. “Podemos decir que cualquiera que sea revolucionario venga de donde viniera es amigo nuestro y cualquiera que sea antirrevolucionario venga de donde viniere es enemigo” (486).

La apertura del Frente Unido es ilimitada para con todos aquellos que quieren participar en la revolución. Hablando en Barranquilla, ante obreros y estudiantes, invita a contar con todos los elementos que quieran colaborar: sacerdotes, burgueses, estudiantes. “Aceptaremos incluso a los viejos políticos siempre y cuando no vengan en busca de curules sino en busca de sacrificios” (504). Pero esta apertura del ‘Frente Unido’ no es ingenua. A quienes no pertenecen a la clase popular se le deben exigir pruebas de su espíritu revolucionario, “porque echar discursos es muy fácil, porque escribir es muy fácil, el papel lo aguanta todo, pero lo importante es que esos burgueses que quieran servir a la revolución sean personas que sacrifiquen su nivel de vida, que sacrifiquen bienes materiales, que sacrifiquen su seguridad personal, que sacrifiquen todo lo que tengan, de lo contrario no los admitan como colaboradores de la revolución” (472). Y el universalismo ecuménico del ‘Frente Unido’ tampoco significa blandura para con el enemigo. Hemos “lanzado un decreto de guerra a muerte contra todo lo que sea antirrevolucionario”.

Finalmente, Camilo sueña en una coexistencia futura de cristianos y marxistas. “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 un gran aporte para el futuro de la humanidad. Ahora, es posible que en Colombia nosotros podamos ensayar esa coexistencia pacífica, que se produce sin claudicaciones, sino en términos muy claros, de como se van a resolver los puntos que nos separan” (413). “En estas condiciones, puede ser que en los países subdesarrollados no se repitan las luchas entre los grupos que pretenden las reformas estructurales en favor de las mayorías. Sin claudicaciones sin vencedores ni vencidos,

los cristianos podrán participar en la construcción de un mundo más cercano a su ideal de Amor universal” (345).

LUIS ALBERTO RESTREPO

Bogotá, D.E, marzo, 1976

CICLO DE CONFERENCIAS SOBRE FE Y POLÍTICA

Notas:

1. La digitalización fue hecha por Fernando Torres Millán de original policopiado que reposa en el Centro de Documentación de la Corporación Kairós Educativo – KairEd.

2. Al finalizar el primer párrafo de la página 2 aparece entre paréntesis la expresión “Citado en CR”. Es la única referencia bibliográfica en el texto. Suponemos que se refiere a “Cristianismo y Revolución. México, Ediciones Era, 1970”.

3. Luis Alberto Restrepo es magister en filosofía por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina. En 1979, siendo investigador en el CINEP, fue víctima del Estatuto de Seguridad del presidente Turbay Ayala (1978-1982). Capturado y detenido por los militares en virtud de una supuesta carta que, según el Ejército, habría sido escrita por Alfredo Camelo -uno de los participantes en el vil asesinato del ex-ministro Rafael Pardo Buelvas- en la cual se hallaría una mención equívoca de una cierta relación de Restrepo con el grupo responsable del vil asesinato. Al parecer, la misiva era una copia sin autenticar incautada a alguien desconocido al salir de la Brigada. El original nunca apareció.

Fernando Torres Millán Bogotá, 12- 10- 2023

Los textos expuestos en este libro son una recopilación realizada por el Padre Javier Giraldo Moreno con el propósito de ser impresos, publicados y difundidos en el marco de la conmemoración de los 58 años de la Siembra de Camilo.

Agradeciendo a sus autores y colaboradores.

58 años amor eficaz
1966 - 2024

camilovive.com