



Contenido

- ◆ **Presentación** 3
Fernando Torres Millán

- ◆ **¿Por qué la jerarquía católica “no entendió” a Camilo?**
La Iglesia católica colombiana en tiempos de Camilo Torres 7
Ana María Bidegain

- ◆ **¿Eficacia del sacramento o eficacia de la caridad? Camilo Torres y el amor eficaz** 23
Carlos Enrique Angarita Sarmiento

- ◆ **Lecciones de la acción sentipensante** 37
de Camilo Torres
Lilia Solano

- ◆ **Camilo Torres Restrepo y la Fundación de la Sociología Crítica en Colombia. Un camino para la paz**
Cincuenta años: 1966-2016 44
Sandra Liliana Caicedo Terán
Juan Pablo Villota Villarreal

- ◆ **Camilo Torres Restrepo: educador del amor eficaz** 60
Néstor Camilo Garzón Fonseca

- ◆ **Camilo Torres, el mensaje a las mujeres** 76
Carmina Navia Velasco

- ◆ **Ruptura metodológica del amor eficaz: Investigación-acción participativa** 81
Fernando Torres Millán

Una publicación del

Departamento Ecuménico de Investigaciones

(DED)

ISSN 1659-2735

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Alberto Álvarez Toirac
Nioe Viquez Moreno

Colaboradores

- Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola
- François Houtart • Raúl Fonet-Betancourt
- Lilia Solano • Juan José Tamayo • Elsa Tamez
- Jorge Batres • José Duque • Roxana Hidalgo
- Yohanka León • Jung Mo Sung • Enrique Dussel
- Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley
- Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá

Corrección:

Presentación

Fernando Torres Millán
KairEd-Colombia

Nos dice la politóloga argentina Pilar Calveiro que, al hacer memoria de los años setenta, podemos caer en la heroización, lo cual “es contraproducente y obtura la discusión porque no permite hacer el análisis crítico de esas épocas y pensar en la responsabilidad que les cupo a los distintos actores políticos”.

Atendiendo a su llamada, volvemos a Camilo Torres Restrepo (1929-1966) con el fin de *des*-heroizarlo, haciendo presente su talante plural, unitario, sentipensante y revolucionario, buscando con ello seguir insistiendo en la necesaria discusión que nace del análisis autocrítico de nuestras épocas, la de ayer y la de hoy, y en la responsabilidad de las distintas actorías políticas que intentan responder a los imperativos de cambio que de allí surgen.

Precisamente para no obturar la discusión y el análisis histórico, sino todo lo contrario, para animarlo y fortalecerlo, hemos tenido en cuenta la necesaria inclusión de diversas miradas y sentires que van más allá de la que dominó durante estos cincuenta años de heroización: “el sacerdote guerrillero”; tratando de revelar una rica y compleja novedad política contestataria tan poco *re*-conocida y

apreciada en la historia reciente de Colombia, a la vez tan reducida, manipulada y satanizada.

Acudimos, con la ayuda de Ana María Bidegain, al telón de fondo histórico que nos ayude a entender por qué la jerarquía de la Iglesia católica colombiana “no entendió” a Camilo Torres, cerrando toda posibilidad de escucha, encuentro y diálogo entre hermanos. Luego, desde la teología política, Carlos Enrique Angarita, ahonda en la práctica del amor eficaz y cómo, desde ahí, Camilo resignifica el culto y su relación con el poder. Lilia Solano nos descubre el talante sentipensante de la acción política de Camilo en dos “lecciones” memorables: pluralismo y unidad. Desde Pasto, sur de Colombia, Sandra Liliana Caicedo y Juan Pablo Villota escudriñan los finos entretejidos entre religión y sociología presentes en la generación fundadora de la sociología crítica y cómo, en Camilo Torres, tal articulación se constituye en componente esencial para un camino colombiano de paz. Néstor Camilo Garzón visibiliza la pedagogía del amor eficaz como una perspectiva de educación popular que apunta hacia una política y una espiritualidad transformadora. Carmiña Navia propone una relectura crítica del mensaje de Camilo Torres a las mujeres (octubre de 1965) desde el feminismo y la no violencia, resaltando su sensibilidad frente al universo femenino y cómo lo incorporó a su práctica y discurso. Por último, Fernando Torres va a tres prácticas raizales de la acción académica y social de Camilo, desentrañando allí las semillas de la investigación-acción participativa, lo que a la postre se constituirá en ruptura metodológica de una ciencia propia, la de las epistemologías del sur.

En este marco de la urgente discusión crítica sobre ideas políticas, opciones éticas y derroteros espirituales, los diversos camilismos están llamados a trabajar con tesón los próximos años postcincuenta aniversario con un contenido cualificado que desafíe, interprete e interpele los torcidos y enmarañados caminos en los que se sumerge la sociedad y la izquierda colombiana. ¿Qué es aquello en lo que radica la energía creadora de un pueblo gestante del *kaziyadu* (“despertar” en el idioma amazónico huitoto) que, en un contexto cada vez más adverso, aglutine políticamente la diversidad impugnadora? Nos atrevemos a proponer, siguiendo el “hilo conductor” que unió definitivamente a Camilo Torres con Orlando Fals Borda, tres campos articulados como horizonte de sentido en los que podrían radicar esfuerzos futuros para *re-crear* a Camilo y al camilismo, como tarea de la actual generación “activa y sentipensante” como lo dejó planteado Fals: Amor eficaz, investigación-acción participativa y socialismo raizal.

1- **Amor eficaz:** como ruptura ética-política con el sistema, como *des-obediencia* y rebeldía, como contracultura que desestabiliza, como espiritualidad de emancipación. Acompañar, gestar, animar allí donde se fisura el modelo dominante proponiendo, formando y construyendo alternativas comunitarias de vida..., aproximándolas, articulándolas en mingas de unidad a partir de su diversidad y complejidad..., amor eficaz como “rupturas en las rupturas” que aseguren la mutación permanente del talante transformador autocrítico...

2- **Investigación-acción participativa** como epistemología nuestra, como ciencia popular y universidad de la vida reconstruyendo vínculos con la pachamama, transformando la injusta realidad, armonizando nuestro ser interior, autogestionando nuestros procesos y proyectos, sanando nuestras heridas y traumas, cuidando la vida y el amor, conectándonos con las ancestrales diversidades culturales, regionales, étnicas, de género..., vomitando nuestros dioses legitimadores de la atávica violencia cultural y estructural...

3- **Socialismo raizal:** recuperando y reconstruyendo la identidad popular a partir de memorias de las luchas y las resistencias indígenas, obreras, campesinas, urbanas, ecoambientales, estudiantiles, feministas, afrocolombianas, animalistas, intergéneros..., allí donde, como “baluartes y territorios”, se han sostenido y resguardado las utopías de la equidad, de la justicia, de respeto a la diferencia, de la fraternidad, de la sororidad y construir sobre todo ello una sociedad y un ser humano regidos por los principios y valores fundantes de la solidaridad, la reciprocidad, la abundancia distribuida, la honradez, el trabajo, la libertad, la autonomía, la indignación organizada...

Nos dice Eduardo Galeano que “hay otro mundo en la barriga de este, es un mundo diferente y de aparición difícil, no es fácil que nazca, pero hay otro mundo, latiendo en este mundo que es...” desde donde cada una y cada uno se encuentra luchando, propongámonos creativamente amar y cultivar este latir para que el otro mundo, que no es otra cosa que este mundo pero de manera diferente, siga naciendo y fortaleciéndose en medio nuestro en pos del sistema por el que soñó, luchó y murió Camilo, aquel orientado por el amor al prójimo. A este propósito, *des-heroizando* y *re-creando* su memoria y su legado, hemos querido proponer estos siete textos como un aporte, entre otros, que haga del cincuenta aniversario un impulso creador, que basado en la perspectiva política-espiritual del amor

eficaz, abra caminos alternativos de paz, de justicia y de reconciliación en la Colombia ensangrentada de siempre, pero preñada de postergados sueños macondianos de vida abundantemente distribuida, cuidada y amada.

Algunas reacciones:

24-02-13 Piedad Ortega

Acabo de leer este texto, tu texto. Qué bien suenan tus palabras en medio —a veces— de tanto nihilismo académico burgués y relativismo de nostálgicos patriarcas izquierdistas. Comparto las tres líneas argumentativas en las que recreas al Maestro Orlando F. Borda “amor eficaz, investigación-acción-participación y socialismo raizal”.

¿Sabes? Mi esperanza son los jóvenes de esta época, en la que intento leer a mis hijos, Manolo y Juanita. Por ellos, por los que están, tus palabras son vitales y esperanzadoras. Gracias por ellas y nos encontramos en este latir de un corazón que late para que otro mundo, el mundo que intentamos construir, sea posible.

Un abrazo. Piedad

¿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 minis-

tros, conservándola en pleno goce de sus derechos y prerrogativas¹.

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 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).

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

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 cua-

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

trienales. Como Alex Wilde ³ 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; 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 fun-

cionaria 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

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

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

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 Iglesia⁵.

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 pastoral⁷.

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 político que defendían; luego, por los conservadores como Laureano Gómez. Finalmente fue liquidada en 1939, con intrigas eclesásticas 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 re-

⁵Thomas 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.

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

organizarse 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 articulados⁸.

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 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 Valde-rama, 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 Congar y Marie Dominique Chenu, del filósofo social y economista

⁸ María Teresa Cifuentes Traslaviñas y Alicia Florian 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.

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

Louis Joseph Lebret 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 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 dominicos¹³.

Aunque no logró vincularse a la Orden por la oposición férrea de su madre, finalmente entró al Seminario Mayor de Bogotá por la

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

¹¹ Testimonio de Teresa Montalvo citado por G. Pérez Ramírez, op. cit. p. 82.

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

¹³ Idem.

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.

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 Josef Suenens (una de las mayores voces del Vaticano II, era uno de los cuatro moderadores),

prepararon muchas propuestas que luego fueron aprobadas. Tuviron 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.

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, organi-

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://dadun.unav.edu/bitstream/10171/27409/1/Mathijs%20Lamberigts%2c%20Leo%20Declerck.pdf>

zados 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.

¹⁵Gustavo Pérez Ramírez, op. cit. pág. 121.

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.

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.

¿Eficacia del sacramento o eficacia de la caridad? Camilo Torres y el amor eficaz

Carlos Enrique Angarita Sarmiento^{1*}

Es muy conocida y repetida la máxima de Camilo Torres Restrepo acerca del *amor eficaz*. Normalmente se la ha valorado en oposición a lo que él llamaba el culto externo, esto es, a la celebración de los sacramentos, especialmente el de la eucaristía. Las lecturas ligeras se limitan a indicar que Camilo renunció a celebrar estas prácticas culturales, en los últimos meses de su vida, en aras de dedicarse a lo que él consideró fundamental: la práctica de la caridad eficaz y del amor al prójimo.

Si bien lo anterior es cierto, algunas afirmaciones suyas, no obstante, sugieren mayor complejidad de su opción. Así, por ejemplo, respecto a su petición de “ser reducido” al estado laical, explicaba: “*sacrificio* uno de los *derechos* que amo más profundamente: poder celebrar el culto externo de la Iglesia como sacerdote, para crear las condiciones que hacen más auténtico ese culto”². De modo que, lejos de relativizar el culto, dejar de hacerlo le implicaba un sacrificio religioso al tiempo que, desde el punto de vista jurídico, lo consideraba un derecho inalienable. Y, en otro lugar, reafirmaba además

^{1*} Profesor e Investigador de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

² Camilo Torres, “Mensaje a los cristianos”, en *Periódico Frente Unido*, No. 1, Agosto 26 de 1965 (Las negrillas son nuestras).

...que a pesar de que no tengo el ejercicio del sacerdocio, *tengo el carácter sacerdotal* y me siento muy orgulloso de él y [...] sigo en comunión con la Iglesia, con mis hermanos sacerdotes y con todos los cristianos para tratar de realizar un cristianismo en el campo económico y social³.

De las anteriores afirmaciones podemos inferir el conflicto de un sacerdote ligado a las prácticas culturales que, aunque no eran su único ejercicio ni el más importante, su abandono por fuerza mayor sí le engendraban crisis en su fuero interno. Más exactamente: presumimos la resistencia del propio Camilo Torres para prescindir de la idea de que, si el sacerdote no celebraba sacramentos, su identidad se disolvía.

Esta situación puso de presente el debate sobre el carácter de la actividad pública del sacerdote. El cardenal de entonces, Luis Concha Córdoba, sentó su postura eclesial ante el propio Camilo:

Quiero añadir que desde el principio de mi sacerdocio he estado absolutamente persuadido de que las directivas pontificias vedan al sacerdote intervenir en actividades políticas y en cuestiones puramente técnicas y prácticas en materia de acción social propiamente dicha. En virtud de esa convicción durante mi ya largo episcopado me he esforzado por mantener el clero sujeto a mi jurisdicción apartado de la intervención en las materias que he mencionado⁴.

Posteriormente, esa perspectiva siguió siendo refrendada desde la orilla de las élites políticas con un tono más contundente:

A nosotros, y escribo como antiguo miembro de la Dirección Nacional de mi partido, nos parece perjudicial la intervención del clero en la política y en las luchas sociales, ya sea a favor, ya sea en contra de los burgueses, de los terratenientes, de la clase media, de los campesinos o de los obreros. Son asuntos que no les competen⁵.

³ Camilo Torres, en *El Occidente*, Cali, 18 de julio de 1965. (Las negrillas son nuestras).

⁴ Fundación Procultura y otros, “Carta del Señor Cardenal al Padre Camilo Torres”, en Camilo Torres Restrepo, *Escritos*, vol. I de *Fe cristiana y compromiso histórico* (Bogotá: Fundación Procultura, noviembre de 1985), p. 102.

⁵ Vicente Laverde Aponte, Columna de *El Tiempo* (21-12-1968). Citado por Javier Darío Restrepo, *La revolución de las sotanas. Golconda, 25 años después* (Bogotá: Libros del Dos de Bastos, La Plaza, 2016), p. 48.

Así que los poderes eclesiástico y político, unidos en régimen de cristiandad, entendían que el papel del sacerdote debía limitarse al cumplimiento de la liturgia sacramental. De esta forma se legitimaba religiosamente la acción pública del poder del Estado, dentro de la cual los clérigos no debían inmiscuirse, por lo menos de forma abierta. En estricto sentido, más que evitar la intervención del clero en la política, se determinaba una especie de “división del trabajo” y de las funciones públicas, en la que el culto jugaba su propio rol⁶. Era el esquema de vieja data, correspondiente a la larga historia del régimen de cristiandad, en el que la liturgia fue confinada al ámbito cultural desde donde se le confería significación misteriosa a toda actividad pública, especialmente a la del Estado.

En consecuencia, el asunto por desarrollar en este artículo tiene que ver con el papel de la liturgia cultural en la legitimación del ejercicio del poder y el significado que tuvo en Colombia y en América Latina su replanteamiento, a partir de la práctica del *amor eficaz* desarrollada por Camilo Torres Restrepo y de la respectiva fundamentación teológica que él mismo le dio a su postura. Ese recambio, lento y progresivo, coloca nuevos desafíos hoy a las prácticas públicas del poder, que oscilan entre el fundamentalismo y el secularismo, para alcanzar su legitimación.

La eficacia del sacramento

Para valorar los alcances de la fundamentación teológica del *amor eficaz* que hizo Camilo Torres, queremos presentar, al menos de forma general, los cambios del concepto de liturgia en el tránsito del cristianismo a la cristiandad. El estudio relativamente reciente de Giorgio Agamben (2012), titulado *Opus Dei*, ofrece una arqueología pormenorizada del tema. Nos interesa aquí desvelar los trasfondos históricos del rastreo documental que aporta el autor italiano.

“*Leitourgía* (de *laós*, pueblo, y *érgon*, obra) significa ‘obra pública’”⁷, explica Agamben. Por tanto, el vocablo proviene de la cultura y la lengua griegas y tiene un origen profano, no religioso. Con litur-

⁶ El ejemplo más preclaro de esta “división del trabajo” en Colombia era la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús cada año. Un detallado estudio de ello se encuentra en Cecilia Henríquez de Hernández, “El sagrado corazón en la historia de Colombia”, recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/viewFile/12112/12732> (Consulta: 12 de abril de 2013).

⁷ Giorgio Agamben, *Opus Dei, arqueología del oficio* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2012), p. 13.

gia se designaban en la Grecia antigua actividades de interés común como la gimnasia, servicios de preparación de las fiestas, comercio de cereales y aceites y otras más. Hablamos pues de actividades que “formaban parte del ‘cuidado de las cosas comunes’”⁸ o de actividades públicas mediante las cuales el grupo humano, el pueblo, procuraba la reproducción de su vida desde la cotidianidad. Adicionalmente, cabe destacar que con el cumplimiento de las liturgias las personas alcanzaban reconocimiento, honor y reputación en su entorno social, dependiendo de la necesidad que satisficiera el oficio respectivo. Este enfoque litúrgico es el que se alcanza a revelar en la vida de las primeras comunidades cristianas (Hch 2, 42-47 y 4, 32-37), con la diferencia de que el tema de la reputación y el honor se trasladaba a la fe en el Dios de Jesús: el compromiso con la reproducción de la vida de los hermanos era el signo verdadero de quien se decía seguidor. De comienzo, ya podemos evidenciar que la concepción de Camilo se acercaba más a estas comprensiones originales de liturgia, independientemente de su conocimiento histórico sobre estos asuntos.

Empero, la práctica y la concepción litúrgicas se transformaron radicalmente en el siglo IV, cuando se instauró el régimen de cristiandad en Occidente, a través de la alianza entre el Imperio romano y el movimiento cristiano al que había perseguido. El emperador Constantino tomó una medida: dispensar a los clérigos católicos del sistema de prestaciones públicas romanas, reconociendo que su práctica cultural de por sí ya lo era⁹. Con esta disposición, el culto hizo parte de la estructura litúrgica profana y fue adquiriendo un estatus cada vez más importante. Sin embargo, para alcanzarlo definitivamente debía construirse una fundamentación teológica que posicionara esta nueva forma litúrgica. Para ello había que responder a la pregunta por cuál era, en esencia, el carácter de esta actividad: ¿caso realizaba o reproducía la vida cotidiana, o acaso era una actividad que conducía a otra forma de vida trascendente y superior, o incluía ambas?

Las nuevas circunstancias exigían transformar la concepción litúrgica del cristianismo primigenio, relacionada con la reproducción corporal de la vida de los miembros de las comunidades. Esta tarea fue llevada a cabo en las *Constituciones Apostólicas*, un texto del siglo IV que fingía ser de autoría de los primeros discípulos. Su argumentación en torno a la vida litúrgica y sacramental recogía

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

la postura de Clemente de Roma en el siglo I quien, en defensa de los presbíteros que fueron expulsados de la comunidad de Corinto, adujo el carácter jerárquico y el fuero jurídico de los presbíteros, tesis diferentes al reconocimiento carismático del sacerdote, que sí era reconocido por los primeros cristianos y que en el siglo IV aún defendía minoritariamente Ireneo de Lyon. Más allá, las *Constituciones* establecieron una jerarquía eclesiástica del clero, siguiendo el modelo sacerdotal del Antiguo Testamento e instaurando la doctrina de Cristo como sumo sacerdote¹⁰. Y todavía más, en esa obra se ligó directamente el oficio sacerdotal con la eucaristía, entendida ésta como el sacrificio puro instituido por Cristo¹¹. Con este andamiaje cobró mayor fuerza la figura del sacerdote en tanto sujeto particular, por encima del oficio o de la naturaleza litúrgica propiamente dicha y en detrimento de la visión paulina para quien *leitourgía* tenía “el significado profano de ‘servicio a la comunidad’”¹², y cuyo sentido desde tiempo atrás había comenzado a tergiversarse por la corriente sacerdotal. En consecuencia, la liturgia cultural subordinó a las demás liturgias, engendrando una asimetría valorativa que no existía para los primeros cristianos.

Con lo anterior se sentaron las bases para una “nueva” doctrina que regresaba a la antigua alianza, en la cual “los sacrificios levíticos deben repetirse incesantemente”, y en contradicción incluso con la Carta a los Hebreos, el texto más sacerdotal del Nuevo Testamento, para cuyo autor “el sacrificio de la nueva alianza... sucede una sola vez y no puede repetirse de modo alguno”¹³. La teoría derivó en una nueva ontología —sintetizada por Agustín de Hipona— en la que, según Agamben, se postula que

El ser coincide completamente con la efectualidad, *en el sentido en que el ser no es simplemente, sino que debe ser efectuado y realizado*. Lo decisivo ya no es más la obra como demora estable en la presencia, sino la operatividad, entendida como un umbral en el que el ser y

¹⁰ Decían las *Constituciones Apostólicas*: “Ellos [los santos obispo] son vuestros sumos sacerdotes [*archiereís*] y los presbíteros son vuestros sacerdotes, los diáconos vuestros levitas” (Metzger, I, p. 237). Citado por Agamben, *ibidem*, p. 29.

¹¹ Las *Constituciones Apostólicas* predicaban: “Señor, concédele a tu siervo que has elegido para el episcopado pastorear el santo rebaño y ejercer delante de ti el sumo sacerdocio [*archierateúein*] de modo irreprochable, día y noche... ofreciéndote sin desviación, ni desaprobación, ni reproche el sacrificio puro y no sangriento que has instituido a través de Cristo, el misterio de la nueva alianza” (Metzger, I, pp. 147-149). Citado por Agamben, *ibidem*, p. 31.

¹² *Ibidem*, p. 19.

¹³ *Ibidem*, p. 23.

el obrar, la potencia y el acto, la operación y la obra, la eficacia y el efecto, la *Wirkung* y la *Wirklichkeit* entran en una tensión recíproca y se vuelven indecibles. Esta tensión y esta indecibilidad definen el misterio litúrgico que la Iglesia reconoce como su tarea más propia y más alta ¹⁴.

En otras palabras, la justificación metafísica que se hizo de la liturgia cristiana consolidó la idea de que en el culto acaece plenamente la salvación, operada por el ser que, devenido de Dios, actúa y se realiza realmente allí, incluso independientemente del sacerdote sin el cual, en todo caso, no es posible que ese misterio ocurra. Lo central que alcanzó la Iglesia de cristiandad con esta teología fue introducir la imagen del misterio en la acción humana. Con las complementaciones que aportaron a ello Ambrosio de Milán en el mismo siglo IV —con el neologismo de *operatorius* ¹⁵, a través del cual designaba la eficacia de la palabra de Cristo— y luego Tomás de Aquino en el siglo XIII —con el concepto de *causa instrumental* para explicar la eficacia del sacramento y del sacerdote como instrumentos de salvación— la acción, en adelante, que va a ser reconocida públicamente, será la que tenga la facultad de ofrecer la fuerza misteriosa de la salvación. El poder político, durante más de diez siglos de Medioevo, siempre recurrió a la institución eclesiástica en Occidente para obtener ese propósito, lo que le permitió afirmar a la Iglesia (donde se celebran los sacramentos y donde están los ministros) que fuera de ella no había salvación eficaz. He aquí el fundamento teológico-político del régimen de cristiandad. En la modernidad ese papel rector de la Iglesia perderá paulatinamente su lugar cimero, pero el Estado tendrá que vérselas para reinventar la facultad misteriosa de las decisiones y actuaciones públicas...

Los profundos cambios teológicos que rápidamente hemos reseñado, tuvieron dos efectos simultáneos: la inversión de la concepción cristiana original y la mutación interna del movimiento cristiano, que dejó de ser una fuerza de resistencia ante el Imperio romano para convertirse en una estructura de poder mediante la cual sus

¹⁴ Ibídem, p. 80.

¹⁵ Para explicar el carácter "operatorio" de la palabra de Cristo en la fórmula de la consagración eucarística, Ambrosio decía: "Dio una orden el Señor, el cielo fue hecho; dio una orden el Señor, la tierra fue hecha... Ves entonces hasta qué punto la palabra de Cristo es eficaz (*operatorius*). Entonces si existe tanta fuerza en la palabra del Señor Jesús para que comiencen a ser las cosas que no eran, tanto más eficaz (*operatorius*) es para que sean las cosas que eran y se cambien en otra cosa". Citado en Ibídem, p. 83.

miembros fueron adquiriendo el estatus de ciudadanos, especialmente los clérigos a través de su actividad pública del culto. Por esto es que hasta nuestros días los sacerdotes son reconocidos como los hacedores misteriosos de la salvación eterna, esto es, como los ciudadanos terrestres que validan o no el poder desde los reservados criterios de la ciudadanía celeste. Se trata de una comunidad política, bisagra entre la ciudad terrestre y la ciudad celeste. Es el fenómeno denominado por Franz Hinkelammert como "la cristianización del Imperio y la imperialización del cristianismo" ¹⁶, que hizo de un movimiento espiritual de resistencia social y política, de índole popular, una religión funcional a los proyectos hegemónicos de Occidente. De nuevo: hablamos del modelo de dominación conocido como régimen de cristiandad.

El éxito de la formulación de cristiandad consistió en blindar la pureza de la Iglesia con respecto a todo mal. Si la Iglesia o si el sacerdote obran mal es secundario, pues Dios actúa *opus operatum*, es decir, que su *obra es realizada* independientemente de los hombres. Y este *opus operatum* u *opus Dei* ocurre privilegiadamente en el oficio del culto. Como consecuencia, sujeto y acción se escindieron: existe una acción (divina) que opera sin importar la condición (mortal, perversa, pecaminosa) del sujeto (Iglesia, clérigo) que la lleva a cabo. Es más, la acción se escindió de sí misma: una es la acción de Dios en el sacramento (indecible por antonomasia) y otra la acción del sacerdote y eclesiástica (signo de aquella y con la cual puede o no corresponderse). La formalización de esta teología se consolidó en el siglo XVI en el Concilio de Trento cuando la reforma luterana la quiso poner en tela de juicio. Y perduró incólume hasta cuando fue necesario que el Concilio Vaticano I, a fines del siglo XIX, la reimpulsara a través del movimiento litúrgico del siglo XX, inspirado por el monje benedictino Odo Casel, para quien el cristianismo, antes que dogma o moral, es acción litúrgica salvífica de Cristo.

Lo impresionante de esta formulación teológica no es que solamente se haya internalizado en la estructura eclesiástica de cristiandad. Lo más sorprendente es que, según Agamben, este paradigma "...encontrará una amplia aplicación en el derecho público, según el cual el carácter moral o físico del agente es indiferente a la validez y a la efectualidad de su acción" ¹⁷. En otros términos: la efectualidad

¹⁶ Cfr. Franz Hinkelammert, *El grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1998), pp. 147-190.

¹⁷ Agamben, op. cit., p. 90.

metafísica creada y operada por la liturgia católica es la que hará gobernable y eficaz toda acción, incluida la práctica política. De modo que, así como la liturgia supuestamente salva de manera eficaz y efectiva *per se*, la ley y el Estado tendrían el mismo potencial, independientemente de la bondad e intencionalidad de los gobernantes. Esta sería, entonces, la vía de sacralización de las instituciones públicas y seculares que permea también a la modernidad.

La tesis derivada de esta interpretación es que, análogo al oficio del sacerdote, el gobernante moderno consigue su legitimidad si es capaz de ser *ministro del misterio*. Para ello no sólo debe actuar y decidir, sino mostrar que lo hace imprimiéndole el carácter litúrgico, esto es, propiciando la salvación (no sólo el bienestar o el progreso material) de los gobernados, independientemente de la perversidad de los gobiernos, de las estructuras o de los funcionarios, ya que la efectividad y la eficacia son intrínsecas a las instituciones públicas. El arte de gobernar, según esta ontología, consiste en **configurar la creencia** de que a través de las decisiones públicas todos los miembros de una sociedad están siendo redimidos eternamente...

La eficacia del amor, según Camilo

Frente a este fundamento político y cultural de la cristiandad es que Camilo Torres postuló la idea del *amor eficaz*. En él fue sobre todo realización en su praxis, pero también consiguió desarrollos teóricos, expresados tangencialmente en intervenciones públicas y en reportajes. No obstante, logró tratarlo con cierta sistematicidad en una ponencia presentada al II Congreso Internacional de Pro Mundi Vita, en septiembre de 1964, bajo el título *Consecuencias de la programación económica para el apostolado en los países subdesarrollados*. El texto fue publicado en Colombia por la Democracia Cristiana a fines de 1965, con el nombre de *La Revolución, imperativo cristiano*. La densidad de lo presentado allí nos lleva a suponer que el gran público ha atendido solo el título del escrito, en detrimento de su contenido interno. En esta parte final queremos desbrozar este último y valorar sus dimensiones en relación con lo que venimos tratando.

En la ponencia aludida, Camilo Torres se pregunta: “¿Qué es el apostolado cristiano?”. Y, apoyándose en el Nuevo Testamento (Jn 17,2 y Jn 10,10), responde: “la esencia del apostolado reside en trabajar para que todos tengan la vida sobrenatural y la tengan en abundancia”¹⁸.

¹⁸ Camilo Torres, “Programación económica y exigencias apostólicas”, en Camilo Torres Restrepo, *Escritos*, op. cit., p. 60.

Así, la pregunta por el apostolado proponía un interrogante por la acción pública de los cristianos, de modo que no daba por supuesta ni por entendida que la misma se realizara bajo la forma ritual socialmente aceptada hasta entonces. Por tanto, la cuestión planteaba la necesidad de trasladar la manera de hacerse presente la Iglesia en el mundo, ya no a través del culto sino en el apostolado o en la acción pastoral, según el lenguaje del Concilio Vaticano II que todavía no había culminado.

De otra parte, en su respuesta mezcla dos perspectivas: la vida en abundancia –una expresión del evangelio de Juan– y la vida sobrenatural –un enunciado de la metafísica ontológica de la cristiandad, según la expusimos–. Por consiguiente, la reflexión que enseguida propondrá Camilo será una discusión entre dos tradiciones que, según nuestro criterio, no se complementan sino que se oponen. En su ejercicio, Camilo tratará de buscar lo esencial en la Escritura, con menoscabo de los postulados metafísicos.

Luego, en su argumentación, Camilo respeta el principio ontológico, no lo desecha, pero lo sitúa en el trabajo apostólico y no en el culto, para indicar que es en el apostolado donde acontece la eficacia. De tal forma, está indicando que el *opus operatum* o la acción divina ya realizada se manifiesta en esa acción pastoral, antes que en el culto. En adelante, argumentará para mostrar la validez de esa extrapolación.

En esa línea propone enseguida un problema que, para su caso, aunque tiene raíces filosóficas griegas, también proviene de la sociología funcionalista: es el asunto de los *indicios* de esa vida sobrenatural. Tales indicios tienen que ver con la posibilidad de anticipar en esta vida terrenal el horizonte de la vida sobrenatural. Camilo Torres sabe que en la tradición de la cristiandad ya hay una respuesta y la expone:

Los medios ordinarios para obtener la vida sobrenatural, son los previstos en las Escrituras y en la práctica de la Iglesia: oración, sacramentos, misa. Sin embargo, el empleo de estos medios, aunque sea un buen indicio de existencia de la vida sobrenatural, no dan una certidumbre absoluta de dicha existencia, sin una revelación especial. Es posible que haya una práctica de estos medios sin que haya caridad, y sin caridad no son índice de vida sobrenatural¹⁹.

Así que la solución dada hasta ese momento por la Iglesia tenía, para Camilo, una limitación: requiere revelación especial, es decir,

¹⁹ *Ibidem*.

está dirigida solamente para quienes se declaran cristianos. Por tanto, los indicios de los sacramentos y de la liturgia religiosa le dicen a los creyentes religiosos, pero no les significa a los no creyentes. De lo cual se deriva que el impacto público de esos indicios (oración, sacramentos y misa) es muy limitado. Camilo no los desecha, pero llama la atención acerca de su insuficiencia y desde ese momento sugiere una posible salida: considerar como indicios de la vida sobrenatural los que tengan que ver con la caridad.

La explicación a su hipótesis acerca de la caridad la va a rastrear en el Nuevo Testamento. De este modo, busca en las fuentes primordiales del cristianismo primigenio el fundamento de los indicios. Su reflexión se desarrolla en los marcos de la lógica argumentativa de la filosofía griega, para establecer, desde el evangelista Juan y desde Pablo de Tarso, la jerarquía de premisas.

Una primera respuesta la ofrece Juan:

“La vida eterna es que ellos te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo (Jn XVII, 3)”. Camilo lee esta afirmación como un indicio de vida sobrenatural para el cual se exige tener fe, esto es, ser creyente religioso. Si bien es válido para los cristianos, se da cuenta que “se puede tener y profesar la fe, sin tener vida sobrenatural...”. De modo que encuentra más decisiva la afirmación de Pablo: «Si teniendo tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada (1 Cor XIII, 2)”. Con ello muestra que esta premisa es más fuerte e infiere que “de nada sirve al cristiano tener todos los indicios de tener la vida sobrenatural, si no tiene caridad. En cambio si se tiene caridad se tiene todo. ‘Porque aquél que ama al prójimo cumple con la ley’ (Rom XIII, 8). La caridad es, por lo tanto, ‘La ley en su plenitud’ (Rom. XIII, 10)”²⁰.

Y también lo refrendan la Carta de Santiago (2,15-17) y el Evangelio de Mateo. Así lo resume Camilo Torres:

El juicio de Dios sobre los hombres está basado fundamentalmente en la eficacia de nuestra caridad. En el juicio final (Mt.XXV.31 ss.) lo que decidirá sobre la suerte eterna será haber dado comida, bebida, hospedaje, vestido, acogida real a nuestros hermanos²¹.

Lo anterior le permite afirmar su premisa mayor, concluyendo de manera taxativa: “No puede haber vida sobrenatural sin caridad, y sin caridad eficaz”²².

²⁰ Ibídem, p. 61.

²¹ Ibídem.

²² Ibídem.

En virtud de todo su raciocinio, a Camilo le parece que, trasladando la eficacia de la acción del culto a la caridad, se pueden producir indicios que van a ser comprendidos y van a ser significativos para las personas no creyentes, al tiempo que también le dan sentido a los creyentes:

Por lo tanto puede haber vida sobrenatural, aun cuando no haya fe explícita, ni recepción formal de sacramentos. En cambio no puede haber vida sobrenatural, en los individuos racionales, si no hay obras en favor del prójimo²³.

Toda su argumentación (basada en la filosofía griega y nutrida con fuentes evangélicas y neotestamentarias), le va a permitir a la Iglesia, según Camilo Torres, responder a dos desafíos actuales: el de los problemas sociales producidos por la miseria material y el del pluralismo ideológico. Para él, la sociedad colombiana y las sociedades latinoamericanas no son realmente cristianas, ni católicas como lo han pensado las jerarquías eclesiásticas, sino que en las mismas se hallan presentes diversas cosmovisiones, en medio de las cuales hay un interés común de las mayorías por resolver las necesidades concretas:

...Por otra parte, la acción, para servicio de 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 en común está constituido, por lo que es esencial en el cristianismo...

Si el apóstol cristiano concentra sus energías, principalmente (no exclusivamente) en que todos ejecuten obras de amor a los hombres, está insistiendo en un valor que es universalmente aceptado y que constituye un indicio de la existencia de la vida sobrenatural. En un mundo pluralista la unión en la acción en favor de los hombres, es una unión en una base presumiblemente cristiana²⁴.

Por último, en este documento hará un análisis de los principales modelos de planificación (el capitalista y el socialista), que son los instrumentos por medio de los cuales, a su juicio, es posible concretar la caridad o el amor eficaz en el servicio a los demás.

Como lo indicamos al comienzo de este texto, los planteamientos de Camilo Torres provocaron enconadas reacciones en la jerarquía

²³ Ibídem.

²⁴ Ibídem, p. 63.

eclesiástica y en las élites políticas. En conjunto y en forma continuada fueron muchos los pronunciamientos de Camilo contra el Frente Nacional —el régimen de dominación instaurado desde 1958 en Colombia y bendecido por la Iglesia católica—, contra el Concordato que jurídicamente protegía el modelo de neocristiandad en el país y contra la estructura clerical de la Iglesia, respecto a la cual reconocía sentir “una profunda repugnancia de trabajar...”²⁵. De acuerdo con sus convicciones más profundas, estas ideas, respaldadas con sus opciones prácticas, buscaban propiciar a través de la acción popular del Frente Unido (el movimiento de masas que lideró) el cambio de las estructuras de la Iglesia, de la sociedad y del Estado. Era en ese nuevo lugar (social y teológico) donde se empezaba a realizar la eficacia del amor. Más allá del “éxito” o del “fracaso” inmediato de su actividad, Camilo logró poner en tela de juicio el carácter místico del culto y desvirtuarlo, al tiempo que proponía un nuevo tipo de acción pública donde se realizaría la fuerza mística de salvación. He aquí el porqué del escándalo desde el poder: su fundamento y su principio legitimador empezaban a ser socavados.

El devenir histórico del *amor eficaz* en Colombia y en América Latina

Diluido el Frente Unido, la praxis del *amor eficaz* fue seguida por sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos que progresivamente fueron configurando movimientos y organizaciones socioeclesiales, en muchos países latinoamericanos, inspirados en Camilo, en las conclusiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968) y en la Teología de la Liberación (TL). Sin entrar en detalles (este no es el lugar para ello), podemos afirmar que la praxis de Camilo Torres se erigió en referente para vivir y reflexionar la fe en nuestro continente. Como clérigo señaló otras posibilidades de ser cristiano y de soñar con una nueva sociedad. Su impacto rápidamente llegó a países del Cono Sur y a México en donde creyentes y no creyentes religiosos hicieron eco a su proyecto. La Conferencia de Medellín, inaugurada por el Papa Paulo VI, centró sus deliberaciones en el necesario cambio de estructuras sociales y en el tema de la violencia. Y la TL colocó, como fundamento de la reflexión teológica, la praxis de liberación, esto es, antepuso la ortopraxis a la ortodoxia y a la actividad sacramental.

²⁵ Camilo Torres, “Carta al Obispo Coadjutor de Bogotá”, *ibidem*, p. 94.

En Colombia hubo varias expresiones que, de diferentes maneras, fueron dando continuidad al espíritu camilista. En primer lugar, el grupo sacerdotal Golconda (1968) que, aunque de corta duración, mostró enseguida a un colectivo que audazmente no dejaba morir lo que consideraba era un legado histórico. Luego, el grupo de Sacerdotes para América Latina (SAL-1972) y la Organización de Religiosas para América Latina (ORAL) afrontaron los desafíos de gestación de un proceso que revestía muchas dificultades institucionales en los entornos de cristiandad. En el mismo sentido actuaron en nuestro país cristianos por el Socialismo (CPS), un movimiento integrado primordialmente por laicos, cuya iniciativa provenía del Chile de la Unidad Popular y de algunas experiencias de Europa.

Todas estas organizaciones decidieron aunar sus trabajos pastorales y sociales, pasada la primera mitad de los años ochenta, dentro de un proceso de Comunidades Eclesiales de Base, que se coordinaba eventualmente con Comunidades Cristianas Campesinas y que, de conjunto, configuraron la Iglesia que nace del pueblo. Se trataba de más de diez mil cristianos que, aunque mayoritariamente católicos, procedían de distintas denominaciones y alcanzaron un alto nivel de organización, con una importante disposición para actuar en forma articulada dentro del movimiento social y político de izquierda, por aquel entonces en ascenso en Colombia y en casi toda América Latina. Sus iniciativas ciertamente coadyuvaron al lento deterioro del régimen de neocristiandad colombiano, en tanto matriz primordial de dominación y de legitimación del poder.

Lo anterior, al lado del ascenso del pentecostalismo y del neopentecostalismo en todo el continente, dio al traste en la Constitución de 1991 con el carácter confesional del Estado colombiano, al fin y al cabo un remanente emblemático de la neocristiandad en el hemisferio. No obstante, después vamos a encontrar en todo el continente un recambio del mapa sociorreligioso, en todos los países, que no se corresponde con el proyecto del cristianismo liberador sino que, al contrario, exhibe el dominio de expresiones fundamentalistas de diferente cuño, religioso y político, desde las cuales se justifica la expansión del mercado, mientras que los Estados se supeditan a los mecanismos de reproducción del capital y de exclusión social y humana de las mayorías, justamente aquellas a las que Camilo convocaba para vivir el *amor eficaz*²⁶. Según dicha constatación, es válido

²⁶ Para el caso latinoamericano ver: Harold Segura, “El Movimiento Pentecostal-Carismático: Evaluación Desde Una Perspectiva Pastoral”, *Revista Latinoamericana de Teología Pentecostal*, disponible en <http://www.pentecostalidad.4t.com/articu>

y necesario hoy levantar estas preguntas: ¿en qué deparó el cristianismo liberador? ¿Cómo “resuelven” su legitimación los proyectos de poder actuales? ¿Es factible seguir hablando del *amor eficaz* que lo sustentó?

Las anteriores cuestiones no son para ser respondidas en este espacio. Reclaman, en cambio, investigaciones y reflexiones ulteriores de largo aliento que den cuenta de los proyectos de liberación que se impulsaron y que, así sea de otros modos, todavía persisten. Sin embargo, la complejidad de lo que significa el *amor eficaz*, según Camilo, nos puede sugerir algunas pistas que orienten esas indagaciones. Los análisis deben dar cuenta de cómo los proyectos sociales y humanos, actualmente en disputa, formulan y administran el misterio en sus prácticas públicas, desde ópticas religiosas o estrictamente seculares. En otros términos, los análisis deben atender al problema de la construcción social de la creencia que ya no es propiedad exclusiva de las estructuras eclesiales ni eclesiásticas. Si en algo es actual Camilo Torres Restrepo es en su capacidad de visionar que la eficacia de la acción humana no es un asunto ni metafísico ni pragmático, sino una experiencia humana que involucra a cristianos y no cristianos comprometidos en praxis de liberación. Según Camilo, donde se gestan los proyectos populares de carácter revolucionario es donde se revela un misterio (el verdadero quizás) que exige su discernimiento crítico: es el misterio de unas prácticas que por momentos parecen ineficaces y estériles, y a vista simple no producen los frutos esperados por parte de quienes apuestan a la construcción de nuevas relaciones humanas y de un mundo otro, donde no imperen ni el hambre ni la sed, ni la intemperie ni la desprotección, ni la división, ni la opresión, ni la exclusión entre las personas y los grupos sociales.

los_2/art-030.html [Consultado 20 de abril de 2016]. Para el caso colombiano ver: Ana María Bidegain y Juan Diego Demera [Eds.], *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2005).

Lecciones de la acción sentipensante de Camilo Torres

Lilia Solano ¹

“El que es capaz de pensar sintiendo y sentir pensando”.

Estamos celebrando la vida de Camilo Torres Restrepo, quien nació en Bogotá, el 3 de febrero de 1929 y murió en Patio Cemento, Santander, el 15 de febrero de 1966, a sus 37 años de vida. Camilo desarrolló su trabajo en un contexto de aplastamiento del sujeto, de conflicto y de pobreza. Entendió que para estar vivo tenía que pensar y sentir al mismo tiempo, conectando con la realidad, con el mundo, con la historia y, a la vez, con los cuerpos. Agudizando la mente y la percepción pero también el corazón.

El pensamiento y la acción de Camilo tienen hoy un valor enorme, porque estuvieron cimentados sobre valores fundantes y con un método de análisis contextual, acompañados de una práctica sentipensante y, por eso, Camilo sigue inspirando nuestra época.

Quisiera plantear en estos pensamientos la importancia que tienen para el momento que vivimos en América Latina y, en particular, en Colombia, dos de las lecciones sentipensantes que nos entregó Camilo.

La primera fue la de la unidad en la diversidad (Plataforma, 1965, punto 1), en torno a la cual constituyó la base del Frente Unido. Nunca aceptó una vanguardia exclusiva, en posesión de toda

¹Politóloga, defensora de derechos humanos y de la equidad de género, profesora e investigadora.

la verdad. Para él, la realidad era plural y la acción revolucionaria debía reunir los diversos componentes de la izquierda.

La segunda era el trabajo con una base popular; Camilo valoró el ejercicio intelectual y logró ponerlo en diálogo con el compromiso con los sectores populares, tanto urbanos como rurales, para la construcción de una acción política eficaz. Esta práctica de acción colectiva y eficaz coincide con la articulación de la idea en el pensamiento político moderno. Hanna Arent formula, en lo teórico, lo que Camilo ya había incorporado en su acción política al afirmar que “El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertar con los demás y actuar de acuerdo a ellos”.

En cuanto a la primera lección

En 1965 crece con fuerza el grito de protesta de una generación hasta entonces forzada a la marginalidad del poder, una generación que, con su avance organizacional, presenta un reto real a la hegemonía de los grupos oligárquicos y a las élites tradicionales. Es en este contexto que Camilo Torres Restrepo, profesor y cofundador de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, creó el Frente Unido como una fuerza política que él denominó “pluralista”. Y logró convocar a una nueva utopía para el país. Esa utopía tenía características particulares, como las derivadas de convicciones espirituales, del examen de la realidad nacional y de las revoluciones latinoamericanas, en especial la cubana. La utopía pluralista de Camilo Torres tenía un carácter universal al trascender la realidad y pasar al plano de la práctica; su planteamiento transformó profundamente el orden establecido, produciendo crisis sociales y personales, empujando el examen crítico de la sociedad e impulsando los cambios trascendentales tan largamente negados.

En la “Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular” dada a conocer en marzo de 1965, Camilo preparó una reflexión sencilla para compartir con los sectores populares, declaró que uno de los objetivos del movimiento del Frente Unido “es la estructuración de un aparato político pluralista, no un nuevo partido sino un frente capaz de tomar el poder”. En esta declaración se evidencia la renuncia a la idea de liderazgos exclusivos y patriarcales, y el compromiso de promover la participación de fuerzas revolucionarias plurales. Él elaboró su propuesta de la siguiente manera: la fuerza política que debe organizarse debe ser de carácter pluralista, aprovechando al

máximo el apoyo de los nuevos partidos, de los sectores inconformes de los partidos tradicionales, de las organizaciones no políticas y, en general, de los movimientos sociales y de otros sectores.

El pluralismo de Camilo Torres, podríamos decir, es uno de los elementos esenciales de su pensamiento y tiene consecuencias profundas en los primeros pasos del movimiento del Frente Unido. Para entenderlo, inicialmente tenemos que verlo dentro del contexto político, social y religioso desde donde Camilo ejerce su liderazgo. Esto no sería posible sin la práctica sentipensante de ampliar la vida con una mirada integral de nuestro lugar en el mundo, que no se podía dar por sentada viniendo solamente de contextos religiosos. La concepción de Camilo es dinámica; por tanto, el pluralismo no debe concebirse como un adorno en el orden establecido, ni debe seguir las reglas del juego político tradicional, sino que es una herramienta para la convergencia de grupos de diversas vertientes y una invitación a los movimientos para avanzar en una misma dirección. Se presenta como una estrategia que busca cambiar las reglas del juego y que, al hacerlo, promueve el cambio del orden social y político en que se desarrolla. Pero su meta final es el cambio socioeconómico profundo y esto es propuesto para tener, como horizonte, otro mundo mejor, como es ahora el lema del Foro Social Mundial.

Desde la visión histórica de Camilo, el resultado que debe surgir de este pluralismo es el establecimiento de una verdadera democracia que tenga por objetivo el bien común. Esta concepción de la acción política al servicio del bien común es una idea viva de los pueblos ancestrales, profundizada en nuestro tiempo por el maestro François Houtart en su obra *el Bien Común de la Humanidad*.

Todo esto permite una amplia avenida de apuestas ideológicas que extienden las alternativas para escoger las rutas de acción. La propuesta pluralista de Camilo, con el heterogéneo aparato político para avanzar, tiene como desafío el elemento religioso. El concepto mismo de pluralismo, ha sido recurrente en algunos círculos eclesiásticos, como en la posterior Teología de la Liberación. Camilo toma estas lecciones a partir de su etapa de estudiante en la Universidad de Lovaina, Bélgica, donde encuentra elementos novedosos del pensamiento católico, y también de su contacto académico, que hizo posible organizar en Europa experiencias como la de los sacerdotes obreros.

La concepción pluralista, cristiana, política y socialista, a la vez, fue fundamento inicial de la acción personal de Camilo Torres, se encuentra en el documento fechado el 24 de junio de 1965, cuando solicita al Arzobispo la libertad de sus obligaciones clericales. Ca-

milo sostiene en ese momento que “la suprema medida de las decisiones humanas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural” y, por tanto, se dedica a promover una revolución transformadora.

Conceptos centrales como el de la *dignidad*, basada en los valores del humanismo, y el de la *rebelión justa*, que se apoya en la fuerza de los fines colectivos, también vienen de su práctica sentipensante. Además, fue enfático en la necesidad de la independencia de los intereses oligárquicos que mantienen al país subordinado a los Estados Unidos de América. Por esto, el pluralismo es necesariamente *antintervencionista*, y condena la agenda entreguista de las élites nacionales, que se mantiene hoy a pesar de que cambien los gobiernos. Las herramientas académicas son también enfatizadas por Camilo, especialmente en su deseo de crear la unidad de las fuerzas políticas nuevas a través de la aplicación de las ciencias sociales y económicas, traducidas a la realidad colombiana.

En cuanto a la segunda lección

Camilo logró comunicar, en el trabajo con los sectores populares, que, como seres humanos, no estamos separados del entorno en el que vivimos y, por tanto, la idea de aplastar para sobrevivir corresponde a una forma de ejercer el poder en un mundo donde se tiene que competir, enfrentar, dominar y someter, para imponer y salvar la vida. Esta idea del darwinismo social, de que solo sobreviven los mejores y que llevó a justificar el desconocimiento del otro que está en permanente conexión con el entorno y con hilos de la historia, fue rechazada en la acción sentipensante de Camilo. Según el pensamiento camilista, esta desconexión es lo que hace que la lucha social y política sea vista como separada o ajena a la mayoría.

Camilo confiaba en que podía transformar el mundo y transformar las estructuras de opresión a través de ideas, pensamientos y acciones, en diálogo con la realidad concreta de la vida de la gente oprimida.

Camilo Torres le da una dimensión decisiva al trabajo de organización popular, con la idea de la validez moral de la rebelión. Esta fue una tarea urgente que lo llevó a impulsar la lucha del pueblo contra la oligarquía tradicional, a desarrollar su pensamiento en cuatro de sus mensajes: a los cristianos, a los campesinos, a la oligarquía y a los presos políticos. Afirmó que “la oligarquía tiene una doble moral de la cual se vale, entre otras cosas para condenar la violencia revolucionaria mientras ella asesina y encarcela a los de-

fensores y representantes de la clase popular”; o divide al pueblo en grupos para que se enfrenten y peleen entre sí. Esta vieja estrategia aún nos mantiene desunidos.

Afirma Camilo que la revolución puede ser pacífica si las minorías no hacen resistencia violenta. Y como esta revolución busca la justicia, ella es “no solamente permitida sino obligatoria para los cristianos”. Palabras tan contundentes que denotan la profundidad de un Camilo comprometido y sentipensante.

Estos elementos principales de la acción que Camilo Torres presentó al pueblo como meta para adoptar “un sistema orientado por el amor al prójimo” sintetizan y reiteran anteriores ideales socialistas. Recordemos que Camilo fue forzado por la jerarquía de la Iglesia católica a abandonar el sacerdocio a manera de condena por la promoción de una Iglesia comprometida con los pobres de la tierra. Su pensamiento no podía encajar en el contexto de las ideas de los partidos políticos tradicionales, porque la dinámica política de su tiempo había superado el marco ideológico en que funcionaban aquellas fuerzas, a las que nunca perteneció. Al contrario, Camilo representa la visión de una sociedad abierta y justa, con bienestar para todos.

Podemos afirmar con las palabras del maestro Eduardo Umaña que la vida de Camilo giró en torno a una apuesta: “El estado al servicio de la comunidad y no la comunidad a disposición del Estado”. Esta convicción otorgó la libertad a Camilo para enfrentar los abusos cometidos desde el poder.

Vigencia de Camilo hoy

Al revisitar el pensamiento de Camilo Torres, puede fácilmente advertirse la vigencia de sus ideas, particularmente en los desafíos de la construcción de la paz. La unidad de las izquierdas depende, entre otras cosas, de la capacidad de incorporar su legado unitario y pluralista del Frente Unido. Hoy tenemos la ventaja adicional de la perspectiva histórica, que permite decantar este extraordinario proyecto político. La prematura muerte de Camilo en el monte impidió que el cura guerrillero enriqueciera aún más el avanzado e interesante ideario del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Se destaca la fuerza vital de Camilo que piensa y que siente, y la unidad de su pensamiento y de su vida para los actuales movimientos políticos en el continente y en Colombia. En efecto, el elemento utópico mismo que se inspira en su trayectoria de lucha política está presente en

los movimientos revolucionarios, como los que surgieron después de su muerte. Las fuerzas sociales insisten en que vamos “hacia un Frente Unido de los Pueblos”, y que su propósito es iniciar una tarea pluralista de pedagogía política. Este es sin duda, el Frente Unido de los Pueblos que concibió Camilo.

Es redundante decir que la paz se construye sobre la justicia. No hay paz sin transformaciones estructurales profundas como la reforma agraria; sin acabar la desigualdad social y abrir el acceso de todos a la riqueza nacional; sin ponerle fin al poder de los paramilitares en la vida política, económica y social; sin un control sobre el sistema financiero hegemónico y alimentado por el narcotráfico; sin un límite al capital extranjero y nacional, que destruye el medio ambiente; sin asegurar salarios dignos y sin reconocer los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

La historia se repite una y otra vez; por esa razón el pensamiento camilista está tan vivo como en los días del Frente Unido. La lucha social en Colombia se desarrolla alrededor de una larga historia de violencias. Las clases dominantes nunca perdieron su control sobre la sociedad; se adaptaron de manera muy inteligente a las circunstancias históricas y utilizaron la fuerza cuando fue necesario para asegurar la continuidad del modelo de poder excluyente. Como en la mayoría de los países latinoamericanos, la independencia se realizó según su proyecto de sociedad, a pesar de la amplia participación popular en las luchas por la emancipación. Las oligarquías fueron capaces de absorber la revolución liberal y lideraron la industrialización, evitando el peligro de una clase obrera bien organizada.

Las demandas en favor de una solución negociada al conflicto armado, que se han producido desde los ámbitos locales e internacionales, han facilitado el avance de un proceso de paz entre las FARC-EP y el gobierno de Colombia. También se adelanta una mesa de diálogo y negociación con la guerrilla del ELN. Sin embargo, no se debe confundir el fin del conflicto armado con el fin de la lucha social.

No podemos pensar en un proceso de paz en Colombia por fuera del globo. Este punto de vista fue también un aporte de Camilo que incluye dos dimensiones importantes: el continente latinoamericano y la alternativa al sistema capitalista mundial. Colombia es fundamental en el contexto latinoamericano. Su posición geográfica entre América Central y América del Sur permite que sea utilizada como base para el control militar y el trabajo de inteligencia norteamericano en todo el subcontinente. La disposición de instalar siete bases en el país por parte del ejército de los Estados Unidos tiene cla-

ramente una agenda geoestratégica, lo cual pone un obstáculo para los procesos de integración latinoamericana sin sumisión al norte.

Por fortuna, hoy ha aparecido en Colombia una generación activa y sentipensante que, con una gran vitalidad, trabaja a gusto con las bases populares, como en los tiempos de Camilo. Hay mayor acercamiento con diversas comunidades, tanto para acompañarlas como para aprender a investigar la realidad con ellas recurriendo a los métodos de la investigación-acción participativa (IAP) que son, también, un aporte de Camilo Torres y que los empezó a aplicar, él mismo, en el barrio Tunjuelito de Bogotá. Esta generación activa y sentipensante está mejor preparada, tiene más conciencia de los errores del liderazgo tradicional y ha logrado acumular una mayor experiencia que, conjuntamente con las ideas de Camilo, pueden aportar enormemente a la construcción de una sociedad más justa. Camilo sería, con toda seguridad, uno de los abanderados de los procesos de paz.

Camilo es la inspiración, la alegría y la esperanza de las nuevas generaciones que, como Don Quijote, tienen que vivir entre la realidad y los sueños. Tenemos que luchar por recuperar el sentido de humanidad incorporando las lecciones de Camilo, de vivir siendo sentipensantes.

Camilo Torres Restrepo y la Fundación de la Sociología Crítica en Colombia.

Un camino para la paz

Cincuenta años: 1966-2016 ¹

Sandra Liliana Caicedo Terán ²
Juan Pablo Villota Villarreal ³

Sacerdocio y sociología

“Consideré que la sociología sería la técnica indispensable para que el amor al prójimo, esencia de mi cristianismo y mi sacerdocio, pudiera ser más real y más eficaz”
 (Camilo Torres Restrepo, *Curriculum Vitae*, mayo de 1965)

En la fundación de lo que se constituyó como la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia participaron

¹ Agradecemos, de manera especial, en la construcción de presente texto, los generosos aportes de Gustavo Pérez Ramírez, Doctor en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina, amigo personal de Camilo Torres Restrepo y autor, entre otros, del libro: “Camilo Torres Restrepo. Profeta para nuestro tiempo”.

² Socióloga colombiana, magister en sociología de la Universidad Nacional de Colombia, con estudios en Teología y Biblia. Investigadora en temas de secularización, derechos sexuales y reproductivos, hermenéutica bíblica, teología feminista, Iglesia católica y género. En el 2015 publicó su tesis de maestría: *Secularización, sexualidad y reproducción. Colombia 1960-1970*. Correo electrónico: sanlicater@gmail.com

³ Licenciado en filosofía y teología, especialista en gerencia de proyectos. Exsacerdote de la Diócesis de Pasto, Nariño, Colombia. Docente y catedrático, con una vasta experiencia en DD HH, construcción de paz, reconciliación y atención a víctimas del conflicto armado en el departamento de Nariño. Formador y acompañante de comunidades de base por vocación y convicción. Correo electrónico: juanpavil@gmail.com

Orlando Fals Borda, doctor en sociología de la Universidad de la Florida y laico presbiteriano, y Camilo Torres Restrepo, doctor en sociología de la Universidad Católica de Lovaina y sacerdote católico; otros sociólogos y sociólogas que se identificaron con una confesión religiosa estuvieron muy cercanos a esta etapa fundacional; sacerdotes católicos como Germán Guzmán Campos ⁴, y Gustavo Pérez Ramírez, doctor en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina, junto con María Cristina Salazar, doctora en sociología de la Universidad Católica de Washington y laica católica. El nacimiento de la sociología en la universidad pública colombiana se gestó bajo el liderazgo de personas que abiertamente se identificaron con una confesión religiosa y crítica. En su momento, la relación entre la sociología y una experiencia de fe no fue vista como conflictiva.

La Universidad Nacional de Colombia es la primera expresión jurídico-institucional de la universidad pública en Colombia, fundada oficialmente en 1867, en el escenario del radicalismo liberal. Si bien sus dos primeros rectores respondieron a la corriente escolástica, más adelante se identificó por sus ideas críticas, afrontando una inestabilidad política en el proceso de elaboración de la Constitución de 1886 por su carácter conservador. En adelante, los gobiernos liberales favorecieron su espíritu crítico. Es en este escenario laico y público que, en 1959, con la fundación simultánea de los programas de sociología en las universidades Nacional, Javeriana y Bolivariana (Medellín) —las dos últimas confesionales católicas (pontificias)—, se pondría en marcha un proceso de institucionalización de la sociología en Colombia.

En la década de 1960 el país se caracterizaba por ser mayoritariamente católico y esta situación no fue ajena a la Universidad Nacional de Colombia. En una investigación realizada bajo el patrocinio de la Facultad de Sociología a finales de 1961, que entrevistó a 610 ⁵ estudiantes de diversas facultades de la Universidad Nacional, se evidenció que el 76,6% de éstos se declaraban católicos practicantes, el 17,4%, católicos inactivos y el 6%, protestantes, agnósticos o miembros de otras afiliaciones religiosas. La investigación también incluía preguntas relacionadas con prácticas católicas, como la asistencia a la misa y la confesión. Estos resultados desvirtuaban el

⁴ Germán Guzmán Campos adelantó estudios en sociología agraria y en educación en México, país que lo acogió en su exilio desde 1968 hasta su muerte.

⁵ Aproximadamente el 10% del total de estudiantes universitarios, que en el momento eran 5.980.

imaginario que se tenía de los y las estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia:

Como la Universidad Nacional es atacada a menudo por los reaccionarios como un 'foco' de marxismo, es importante observar que tantos jóvenes universitarios, en una edad de cambio y en una nación tan recientemente acosada por violentos conflictos, se consideren a sí mismos como católicos practicantes, asistan regularmente a la misa y busquen soluciones para los problemas nacionales dentro del marco de su herencia religiosa. Estos resultados son, acaso, indicativos de la fuerza de integración que tiene la religión en Colombia, así como de la identificación de la cultura nacional y la fe católica en la mente de la mayoría de los colombianos (Haddox, 1965, p. 130).

La marcada tradición católica en el país, incluida la de los y las estudiantes de la Universidad Nacional, evidencia que el catolicismo tradicional contaba con fuertes arraigos, incluidos sectores públicos académicos que habían ganado la fama de críticos, marxistas y ateos. Sin embargo, las experiencias de fe de los fundadores y de personas cercanas a la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional se distinguían por ser poco tradicionales. La mirada crítica de la religión, específicamente del catolicismo, fue un elemento característico en estos profesores, aun siendo sacerdotes. Ser crítico de las estructuras religiosas y pertenecer a ellas —al contrario de lo que se considera— hace parte de la historia del catolicismo; en su interior han existido corrientes que han abogado por volver al espíritu fundacional, arguyendo el alejamiento de la institución eclesiástica de este espíritu, lo que Weber llamaría la rutinización del carisma.

El compromiso de la Iglesia Católica de América Latina con la causa de los marginados ha sido una constante, aunque no una práctica generalizada entre clérigos y laicos. Se pueden retrotraer figuras, entre ellas la de Juan del Valle, Antonio de Montesinos, Alonso Sandoval o Pedro Claver que, en la época de la conquista y la colonia, se opusieron a los tratos crueles y la esclavitud de indios y negros, como casos puntuales en un escenario eclesiástico rodeado más de silencios, dudas y complicidades (Echeverry, 2007).

Movimientos paralelos o posteriores a Camilo Torres Restrepo dan muestra de esa creciente insatisfacción y deseo de transformaciones concretas. El Movimiento Sacerdotal ONIS en Perú, Golconda en Colombia, Cristianos por el Socialismo en Chile, Sacerdotes del Tercer Mundo en Argentina, serían algunos claros ejemplos (Saranayana y otros, 1999). Para muchos movimientos laicales y sacerdotes

su idea se fijaba en un regresar a las fuentes del cristianismo, aquellas que llevaron a hacer de las pequeñas comunidades cristianas primigenios espacios de solidaridad y justicia, diferentes, no por su estructura, sino por su manera de encarnar nuevas formas de convivencia humana: "Vayan y cuénteles a Juan lo que han visto y oído" (Mateo 11, 5) (Mesters y otros, 1990).

La reflexión teológica en América Latina, impregnada de la situación social y la constante inquietud por la labor pastoral al interior de la Iglesia Católica, ya se daba a conocer a finales de la década de 1950 e inicios de 1960 y pedía un cambio al interior de la estructura eclesiástica, que fuera no solo un maquillaje externo en el rito o en el modo de presentarse sus ministros, sino en el modo mismo de realizar su labor pastoral. Así que lo que se anhelaba no era solo un cambio de sotana por un vestido civil o del lenguaje de los ritos a la lengua nativa, sino una respuesta real y eficiente desde el Evangelio sobre la realidad de injusticia que vivían los pueblos en América latina. El método *ver, juzgar y actuar*, solo para resaltar alguna de las metodologías fundamentales de esos tiempos, es una clara muestra de la pretensión de cerrar el divorcio impuesto entre el anuncio del Evangelio desde el adoctrinamiento y el trabajo pastoral desde las bases.

La Arquidiócesis de Bogotá en la década de 1950 gozaba de una particular apertura e interés en comprender la realidad local para el desarrollo de la pastoral, en buena parte gracias a la mirada de Monseñor Crisanto Luque Sánchez, quien rigió sus destinos desde 1950 hasta su muerte en 1959, siendo también el primer cardenal de Colombia, proclamado en enero de 1953. De acuerdo con Gustavo Pérez Ramírez, otros elementos favorecieron el aire de apertura que se respiraba en la Arquidiócesis:

A fines de julio 1958, de regreso de la Universidad de Lovaina, donde obtuve el doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, y previamente una maestría en Demografía, el cardenal Crisanto Luque me tenía destinado para una parroquia pobre en el sur de Bogotá, pero me preguntó qué haría yo si pudiera escoger. Le esbocé la necesidad de que la arquidiócesis tuviera un centro de investigaciones para conocer la realidad del contexto en el que opera la pastoral, evaluar por medio de encuestas la práctica religiosa, la formación en los seminarios, crear una base de datos etc. Tanto le gustó al Cardenal mi propuesta, que me pidió que me dedicara a esas tareas, dejando la parroquia y los compromisos pastorales inherentes, para una dedicación de tiempo completo a lo que proponía. Así fundé un centro de investigaciones diocesano

y me dediqué a la Sociología de la Religión, ante el escepticismo e incompreensión de mis colegas que no comprendían cómo, ante la escasez de clero, permitía el Cardenal que uno de sus sacerdotes dedicara todo el tiempo a una extraña actividad de oficina, y a viajar por todas las diócesis como clérigo suelto. Además de la presencia de Crisanto Luque en la Arquidiócesis de Bogotá en la década de 1950, fue importante tener en Bogotá la sede del Consejo Episcopal para América Latina-CELAM, con Monseñor Julián Mendoza de Secretario General. Entre los colaboradores hubo sacerdotes progresistas. Monseñor Mendoza me dio una oficina para el centro de investigación, donde me acogió mientras conseguía un local apropiado (Aporte de Gustavo Pérez Ramírez).

La década de 1950 fue una época convulsionada por el periodo de violencia que se había ensañado en el país y que la jerarquía de la Iglesia Católica, desde su misión, no contribuyó a detener. El interés de la Arquidiócesis de Bogotá en conocer la realidad para el desarrollo de la pastoral respondía, en buena parte, a la necesidad de comprender los estragos que la violencia había generado. Fue un contexto desafiante, donde la esperanza debía ser más fuerte que el dolor y la muerte, y el catolicismo, como referente moral, debía adoptar medidas acertadas. Otros factores como la creación del CELAM, que buscaba la integración de la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe, frente a contextos políticos y sociales complejos, y cuya sede se fijó en Bogotá, propició la movilización de la Arquidiócesis bogotana en favor del diálogo de las ciencias sociales y la pastoral. Aunque no todo el clero consideraba importante este paso, como lo recuerda Gustavo Pérez Ramírez:

El trabajo en Colombia fue cada vez más absorbente, y menos comprendido por el clero que reclamaba mi presencia en los confesionarios y en las casas parroquiales. Yo pensaba de manera diferente; quería contribuir a que la arquidiócesis dispusiera de un instrumento fundamental para la orientación de la pastoral. Me preocupaba el empirismo como se actuaba en los medios eclesiásticos, sin una base de datos, ajenos a la opinión pública y a la realidad. Un ejemplo: Yo había integrado al centro a sacerdotes que habían estudiado en el extranjero en instituciones de pastoral, como Lumen Vitae en Bruselas. etc. Venían con una nueva visión de la pastoral. Su tarea inicial fue preparar guías para la catequesis. Me encargué de que expertos en comunicaciones aportaran las imágenes de apoyo para sincronizar el guion que leía un experto locutor. Traje en uno de mis viajes a Europa un aparato Sono Viso que coordinaba imagen y el sonido. Y preparé un proyecto para dotar a las parroquias de la Arquidiócesis como auxiliar para la catequesis sacramental. Des-

pués se hicieron guiones sobre la vida de Jesús y temas religiosos. Le interesó a la agencia de cooperación Adveniat del Episcopado Alemán. Donó al Centro los primeros mil aparatos para toda Colombia y ofreció cubrir todas las parroquias de América Latina. Allí fue cuando la jerarquía vio que habíamos ido demasiado lejos en “planificar la obra del Espíritu Santo”, una blasfemia para muchos, esto tenía que estar a cargo directamente de los obispos. A ellos llegaron los mil aparatos (Aporte de Gustavo Pérez Ramírez).

Desde este marco local y los cambios que ocurrían a nivel mundial, se fue abriendo el camino a la mirada crítica de la sociología y de la religión en la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Durante la década de 1960, los jóvenes asumieron un protagonismo fundamental. Movimientos como el hipismo, las luchas anticolonialistas y antimperialistas, la resistencia a la guerra de Vietnam, los levantamientos de Mayo del 68, entre otros, se conformaron y fueron apuntalados por jóvenes que, desde distintas perspectivas y estrategias, cuestionaban el *statu quo*. Se fortalecieron posiciones como el abandono total de la sociedad de consumo que se instauraba, la búsqueda de ideales como el amor y la libertad o actitudes más radicales que buscaban el cambio en las estructuras sociales que consideraban injustas y desiguales. Los jóvenes creían profundamente en la acción colectiva como herramienta para transformar las sociedades y acceder a un futuro mejor.

La naciente Facultad de Sociología en la universidad pública colombiana, buscó comprender, analizar y responder a las palabras claves para los jóvenes de su época: cambio, acción colectiva, reformas rápidas y radicales. Otros elementos más se entrelazaron en la fundación de la sociología crítica en Colombia y su relación con experiencias de fe liberadoras, entre ellos, el impulso del que gozó la sociología de la religión. Los cambios que ocurrían a nivel mundial y local, estaban acompañados por un proceso de secularización, entendido como

...la erosión progresiva del poder de la Iglesia Católica en todos los campos sociales, particularmente en el campo cultural y político. Este cambio social fue posible gracias a una secularización creciente y a una modernización excluyente. La secularización es un proceso de larga duración, que tiene como dimensión fundamental la diferenciación de las esferas sociales (Iglesia, Estado, economía, educación)⁶ (Beltrán, 2013, p. 60).

⁶ Según Tschannen, la secularización consta de tres componentes fundamentales: (1) la diferenciación, (2) la racionalización y (3) la mundanización. La diferencia-

Desde finales del siglo XIX, en Europa creció el interés por estudiar la religión y su interacción social, en lo que luego se denominaría Sociología de la Religión. Los aportes de autores como Weber, Durkheim y Karl Marx demuestran cómo la religión es una variable social que puede ser determinante en el desarrollo y el cambio social. En las décadas de 1960 y 1970 en Colombia y América Latina, el tema religioso fue motivo de diversas investigaciones sociológicas, tanto para la academia como para la Iglesia católica, como lo comenta Gustavo Pérez Ramírez:

Francois Houtart, quien a partir de 1959 había sido nombrado profesor de Sociología de la Religión en Lovaina, y era el secretario general de la Federación de Institutos de Investigación Socio Religiosa, FERES, cuya sede era Friburgo, Suiza, me nombró secretario para América Latina para colaborar en un estudio que FERES iniciaba sobre la situación del catolicismo en América Latina y el Caribe. Sin dejar la dirección del centro que había fundado, tuve el encargo de viajar por todos los países de América Latina y el Caribe, con el objeto de establecer los contactos en cada país y dejar iniciada la recolección de la información requerida para el análisis. Bajo la dirección de François se publicaron 43 volúmenes. Nosotros colaboramos con cinco (Aporte de Gustavo Pérez Ramírez).

La influencia de la posguerra, las nuevas lecturas sociales y eclesiales, particularmente de Europa, y la llegada de Juan XXIII, entre muchos otros hechos, llevaron a que la institución eclesiástica católica se interesara en comprender las problemáticas sociales y religiosas del contexto latinoamericano en la década de 1960. Este interés, en algunos sectores de la jerarquía, se dio desde la mirada de la institución conservadora, que concebía su papel aún como una acción caritativa hacia los más pobres, lejos de ser solidaria y transformadora. Al interior del catolicismo, y en casos más aislados, se

ción es el proceso mediante el cual cada una de las esferas institucionales –Iglesia, Estado, educación, economía– se separa y autonomiza, adoptando una función particular en el seno de una sociedad. La diferenciación constituye el prerrequisito fundamental de todo el proceso de secularización. La racionalización está relacionada con los procesos de desencantamiento y burocratización del mundo. Según Weber, en la medida en que las sociedades modernas se organicen alrededor de la razón instrumental, se alejan de la magia. La racionalización implica la generalización de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad. La mundanización es “el proceso mediante el cual una sociedad, un grupo, o una organización social, retiran su atención del mundo sobrenatural para interesarse en los asuntos de este mundo” [O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (Ginebra: Librairie Droz S.A, 1992), pp. 62, 67, 69, 129, 281].

buscaba un cambio real de las estructuras; seguramente por ello el CELAM —que gozaba de una mirada transformadora— solicitó una síntesis de cuatro de los cinco volúmenes, con los que Gustavo Pérez Ramírez había colaborado y que se centraban en temas religiosos desde una mirada crítica, con el fin de entregarla a los obispos en el marco del Concilio Vaticano II, según él mismo lo recuerda:

Con motivo del Concilio Vaticano II, el obispo brasileño, Hélder Câmara, entonces vicepresidente del Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM- pidió que se sintetizara el estudio para distribuirlo a todos los obispos en el momento de la apertura del Concilio Vaticano, dando a conocer la problemática del catolicismo latinoamericano (Aporte de Gustavo Pérez Ramírez).

A la par de la creación de la Facultad de Sociología en la universidad pública, surgieron diferentes centros de investigación no universitarios que tenían como objeto la investigación en ciencias sociales, avanzar en proyectos de cambio y diseño de estrategias de planificación social, algunos de ellos de orientación católica (Arango, 2009, p. 63). Entre estos se destaca el Instituto Colombiano de Desarrollo Social (ICODES), creado en 1964:

El Cardenal Luque había muerto en 1959, y con su sucesor tuve poco apoyo eclesiástico, lo que hizo que, con el tiempo, la casi totalidad de las labores del centro de investigaciones fueran de carácter socio-económico. Por ejemplo, con el doctor Otto Morales Benítez organizamos el Primer Simposio Nacional de Reforma Agraria, con la participación de cerca de 200 profesionales. Y en 1964 fundé el Instituto Colombiano de Desarrollo Social –ICODES– con personalía jurídica civil. Lo constituían 4 departamentos interrelacionados: el núcleo del centro de investigaciones; uno de Sistemas Audiovisuales, ante la necesidad de crear conciencia social y de agitar la opinión pública para comprometerla en la solución de los problemas; de Formación de Profesionales para el Desarrollo, para actuar sobre la realidad dentro de un enfoque interdisciplinario y solidario, y el de Modelos Operacionales, para llevar adelante proyectos piloto, según lo fuera recomendando la investigación (Pérez, 2016) (Aporte de Gustavo Pérez Ramírez).

Siendo ICODES una entidad privada autónoma, sin ningún vínculo oficial eclesiástico, interesada en temas sociales y religiosos desde una posición crítica, le fue fácil mantener distancia con la jerarquía católica. Este tipo de organismos contaron con la solidari-

dad financiera de agencias de cooperación internacional y empresas nacionales. Los medios de comunicación, que en ese momento empezaron a ser fundamentales en la vida cotidiana, fueron sus aliados en la articulación entre la investigación social y el compromiso cristiano, como lo comenta Gustavo Pérez Ramírez:

La autonomía de ICODES la defendimos todos los que colaborábamos, especialmente en los cursos de formación de profesionales para la acción social y en seminarios que fuimos organizando, como el pensamiento de Marx en la juventud, sobre planificación familiar, sobre teología de la liberación. etc. Las investigaciones no fueron a petición de la Arquidiócesis. Las programábamos nosotros, y buscábamos los fondos. La Fundación Ford nos auspició todo lo que fueron estudios de población, gracias a la amistad personal con un hermano de Ivan Illich que dirigía la Fundación en Colombia; una revista nos financió el simposio sobre reforma agraria, y su publicación; una empresa textil -Coltejer- nos financió un programa de televisión, ¿Que has hecho de tu hermano? basado en investigaciones de la realidad. Cada programa tenía tres partes de diez minutos cada una: 1. Presentación documental de un problema social: por ejemplo, la vejez abandonada, (cinema verité de la época); 2. Qué se estaba haciendo para resolverlo: ancianatos; 3. Reflexión sobre lo que se hacía y propuesta de mayor fondo e impacto: una ley para el amparo de la tercera edad de la que ni se hablaba. Un primer resultado fue que una persona adinerada tomara conciencia del problema y financiara un pabellón para los ancianos casados, pues a estos se les separaba en pabellones de hombres y de mujeres por el resto de su vida, una aberración, como lo mencioné al final del programa (Aporte de Gustavo Pérez Ramírez).

Espacios investigativos que articularon desde una mirada crítica, las ciencias sociales y el elemento religioso, contaron con total sintonía con las iniciativas y los profesores de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, con quienes, además de coincidir en temas de investigación y enfoques epistemológicos, guardaban estrechas relaciones de amistad. Esto permitió adelantar y fortalecer procesos colectivos, donde la sociología crítica fue ganando terreno:

Mantuve [Gustavo Pérez Ramírez] con Camilo constante contacto, en la medida en que mis continuos viajes lo permitieron. De hecho, colaboré con Camilo y Orlando Fals Borda en proyectos conjuntos y ellos lo hicieron con el ICODES. Nuestro primer trabajo conjunto fue en 1959 en el Comité de Promoción de Acción Comunal, que estableció el Ministro de Educación, Abel Naranjo Villegas, quien

me invitó con Orlando, Camilo y Jaime Quijano a proponer un plan. Trabajamos hasta dejar listo el informe final que se denominó oficialmente "Plataforma de Acción Comunal". Sirvió para que el gobierno lanzara una vasta campaña de Acción Comunal, de la que nos disociamos más tarde, pues al año siguiente salió el decreto 1634, que derogó el anterior y trasladó la División de Acción Comunal al ministerio de la política, el Ministerio de Gobierno, con lo cual quedó asegurada su politización. Se impuso una democracia *sui generis*: las juntas debían estar integradas, la mitad por conservadores y la otra mitad por liberales (Aporte de Gustavo Pérez Ramírez).

Estas relaciones de camaradería también se evidenciaron en la fundación de la Asociación Colombiana de Sociología en 1962, de la que Fals Borda fue presidente para el período 1962-1963 y Gustavo Pérez Ramírez, el vicepresidente. Posteriormente Pérez asumió la presidencia para el segundo período.

En 1963, por iniciativa de Camilo Torres, se realizó en Bogotá el Primer Congreso Nacional de Sociología en donde se abordaron los temas nacionales y los problemas de la enseñanza de la sociología en Colombia. Torres colocó en el debate público los temas de la violencia rural, causas y consecuencias, sistemas de explotación de la tierra, los asentamientos urbanos, entre otros, buscando mostrar cómo, desde la sociología, se podía aportar a la transformación de los grandes problemas del país.

La fundación de la sociología crítica en Colombia estuvo marcada por la presencia de personas con una significativa experiencia de fe, quienes, además, la resaltaron como fundamental en su vocación profesional; este es un caso único en América Latina. Sin embargo, esta riqueza pareciera convertirse en un asunto insignificante o, lo que es peor, en una amenaza para la sociología colombiana posterior, quizá por lo que significa: congruencia en las opciones, en las acciones y en los discursos personales y académicos de sus fundadores. Son experiencias que permiten avanzar en miradas mucho más integrales desde la sociología crítica, evitando posiciones solapadas y maniqueas del mundo y de la fe.

Fue también característico en esta etapa fundacional el relevante auge de la sociología de la religión, desde donde se desarrollaron investigaciones analíticas, críticas e independientes de la jerarquía eclesiástica. Desde el catolicismo, el diálogo y la interrelación que se lograron entre la sociología crítica y la religión, como una experiencia de fe liberadora, son una gran riqueza y una oportunidad para avanzar en la pluralidad católica. El reconocimiento y el respeto por

esta pluralidad son fundamentales en un proceso de paz como el que adelanta Colombia. La vida de Camilo Torres Restrepo como sacerdote y sociólogo, es una muestra de que dicha pluralidad es posible, siempre a partir del amor eficaz.

La eficacia del amor

*“Hermanos, no amemos de palabra y con la lengua,
sino con hechos y de verdad”
(1Jn 3,18)*

La ideología y las acciones de Camilo Torres Restrepo giraron en torno a lo que se comprende como caridad: lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo. «El que ama a su prójimo cumple con su ley» (Rm 13,8).

Este amor, para que sea verdadero, tiene que buscar eficacia. Si la beneficencia, la limosna, las pocas escuelas gratuitas, los pocos planes de vivienda, lo que se ha llamado ‘la caridad’, no alcanza a dar de comer a la mayoría de los hambrientos, ni a vestir a la mayoría de los desnudos, ni a enseñar a la mayoría de los que no saben, tenemos que buscar medios eficaces para el bienestar de las mayorías (Torres, Mensaje a los Cristianos, 1965).

El carisma se entiende como una cualidad extraordinaria de una personalidad que la lleva a ser un guía o líder, el cual “anuncia, crea, exige nuevos mandamientos, subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria” (Weber, 1997, p. 195). El fundamento primario de la legitimidad de Camilo Torres Restrepo y Orlando Fals Borda, fue, en palabras de Weber, su autoridad carismática, por la ejemplaridad dentro de los círculos donde sus carismas tenían validez. Weber continuaría diciendo:

...el reconocimiento (en el carisma genuino) no es el *fundamento* de la legitimidad, sino un *deber* de los llamados, en mérito de la vocación y de la corroboración, a reconocer a esa cualidad. Este ‘reconocimiento’ es, psicológicamente, una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indignancia y la esperanza (Weber, 1997, p. 194).

La rutinización del carisma en la que había caído la institución eclesiástica colombiana contrastó con la autoridad carismática que rodeó tanto a Camilo Torres Restrepo como a Fals Borda. A nuestro

modo de ver, esta autoridad se fundamenta en la interrelación y el diálogo que lograron establecer entre la sociología y su confesión de fe, de manera crítica, abierta y propositiva, subvirtiendo miradas académicas y religiosas tradicionales. De acuerdo con Weber, la necesidad de transformación social la asumieron como un deber, al que se entregaron plenamente, con convicción, apasionamiento y esperanza.

Dentro del catolicismo, el sacerdocio se considera una vocación, es decir, un llamado. Este llamado fue entendido por Camilo Torres Restrepo, no como una simple forma de vida religiosa, sino como una herramienta de transformación, de cambio social y eclesial, la cual claramente se configuró con su compromiso como sociólogo. No existió contradicción entre su vocación sacerdotal y su vocación académica. Desde estas dos perspectivas, la vida de Camilo Torres Restrepo se movilizó siempre en favor del cambio. Avanzar en un análisis de sus aportes sociológicos, desligados de su figura como sacerdote de la Iglesia católica y de los tiempos en los cuales ejerció su ministerio y su labor como sociólogo, sería un imposible a la hora de abordar su pensamiento político y su legado académico y espiritual.

En la vida de Torres, se tuvieron que entrecruzar su sacerdocio y su compromiso social. En esos cruces, Camilo procuró que la escisión exegética de lo divino y lo humano, lo sagrado y lo profano, defendida por la estructura eclesiástica tradicional, no marcara su vocación sacerdotal y su compromiso como sociólogo que era uno e inequívoco: lograr que la soberanía de Dios se estableciera en la tierra, en el aquí y en el ahora y no en un futuro paradisiaco y posapocalíptico como lo prefiguraba la prédica teológica institucional. Y esa instauración se concretaba en su patria, la cual había analizado y palpado, profundamente inequitativa, como lo sigue siendo hasta el día de hoy (Cubides, sf.).

Su visión y comprensión del horizonte cristiano y de su vocación como sacerdote no le permitían postrarse ante esta realidad o construir un discurso ajeno al cambio de las estructuras que posibilitaban tales injusticias. Camilo siempre buscó que su comprensión como sociólogo no fuera contraria a su vocación y viceversa; lo entendía así y lo había estudiado a profundidad. Su encuentro como docente y capellán de la Universidad Nacional corrobora sus tesis y posiciones, le muestra la posibilidad y el reto de aportar como sacerdote y sociólogo, en un mundo académico cada vez más pluralista: ¿cómo hablar de Dios en un mundo que se seculariza más y más?

Camilo construye un método teológico y sociológico como crítica del accionar humano y eclesial aprovechando los avances y el

lenguaje de las ciencias sociales. Sus conceptos fundamentales sobre el pobre y la pobreza, liberación, utopía, salvación, son expuestos en varios niveles y perspectivas, que en su momento parecieron incomprendibles. La elaboración de una praxis de liberación ofrece una renovada riqueza y correcta visión del encuentro con Cristo y de su seguimiento. Torres analizó que la praxis del amor muestra, por una parte, el verdadero sentido de la fe y de su dimensión y responsabilidad política en una situación de injusticia y violencia institucionalizada y, por otra, a la Iglesia católica y su misión ante la tarea de construir una sociedad fraterna.

La influencia de Camilo Torres Restrepo en la construcción de Colombia se pudo ver opacada por su decisión de unirse abiertamente al ELN y, tanto para la sociedad colombiana como para la Iglesia institucional, imperó la figura del “sacerdote guerrillero”, por encima de la figura del hombre cristiano comprometido, sacerdote, sociólogo y político. Desde esta perspectiva es comprensible la ausencia de sus aportes en los currículos de formación de los seminarios y centros de formación religiosa. Teólogos como Gutiérrez, Boff, Sobrino o González Faus son referentes que se analizan, se aceptan o se rechazan, pero son objeto de estudio. Los aportes de Torres no lo son y si se llega a mencionar, se lo hace con soslayo o con cierto pudor.

En Colombia, durante mucho tiempo su figura ha caído en el olvido. Su imagen se ha encasillado en la del sacerdote y pensador romántico, casi ingenuo frente a la realidad sociopolítica que le rodeaba. Una imagen lejana de la realidad y del talante de Camilo; se puede encontrar mayor influencia de él en el mundo, en América Latina, que en la propia Colombia. Compartimos con Broderick que uno de los hechos o acciones más aleccionadoras de la vida y obra de Camilo Torres es su profunda convicción de que otro mundo es posible, a través de la práctica de un verdadero cristianismo que no se conforma con ver las realidades de injusticia e inequidad, sino que se compromete con su cambio: “El deber de cada cristiano es hacer la revolución”.

Camilo promueve un mayor rigor en los estudios sociales, introduciendo técnicas y métodos modernos de investigación, con lo cual aportó investigaciones de calidad en temas como la problemática del campo colombiano en su época, y que aún son vigentes, y conclusiones que sirvieron para orientar los programas de reforma agraria; él se comprometió con las conclusiones de sus investigaciones hasta llevarlos al límite mismo de su concreción.

Para los jóvenes sociólogos, la definición de su rol se convirtió en un problema insoluble rodeado de tensiones y de conflictos: no sabían muy bien si eran unos investigadores, unos agentes de cambio, unos ideólogos, unos científicos, unos revolucionarios, o todavía más, la suma de cada uno de estos arquetipos (Cataño, 1986, p. 39).

Cataño considera que sobre Camilo Torres se han emprendido numerosas obras, la mayoría de carácter biográfico pero que aún está por construirse una obra sobre su pensamiento y aportes a la sociología, ya que su faceta científica se ha visto opacada por su faceta de revolucionario.

Las contribuciones de Camilo Torres Restrepo en el campo sociológico forman parte de sus aportes en el campo de la praxis pastoral y la postura de la Iglesia latinoamericana:

Lo que nadie hubiera creído posible el 26 de agosto de 1965 sucede tres años más tarde: La Conferencia Episcopal de América Latina está ampliamente de acuerdo con los análisis socioeconómicos del sociólogo Camilo Torres (Lüning, 2016, p. 167).

En el caso de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín en el año 1968, tres años después de la muerte de Camilo, se abordaron temáticas como la promoción humana, justicia, paz, familia, educación, que contrastaban una teología como reflexión crítica de la realidad con la anterior postura de una “Iglesia del silencio”.

Lüning indica que, en Medellín, la huella y los aportes de Camilo Torres son perceptibles. Las conclusiones de la II Conferencia de Medellín y de los documentos posteriores elaborados por la Iglesia latinoamericana así lo demuestran; serían impensables sin los acontecimientos y acciones en torno a Camilo Torres. El tema del amor a los hermanos oprimidos, que implica luchar por la justicia y la paz, es clave en la teología de Medellín. No se puede pensar en vivir el amor cristiano en medio de la situación de injusticia y esto exige privilegiar tareas y pensarse cómo ser constructores de la paz.

Si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano con características propias en los diversos países es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz (CELAM, 1972, p. 14).

Al final del documental “Camilo, el cura guerrillero” (1974), de Francisco Norden, García Márquez, en referencia a su legado, afirma

que a él finalmente lo oyeron cuando ya no importaba. Es el círculo de “los años de soledad” en el cual Colombia está acostumbrada a oír a los profetas solo cuando los matan. Lo original de Camilo Torres Restrepo, en sus aportes en la década de 1960, es que no era un hombre de partidos políticos y, por lo tanto, carecía del dogmatismo que los reviste. Camilo hizo un noble ejercicio de mostrar el rostro humano de Dios hacia los que eran excluidos por las estructuras ya sean políticas, económicas, militares, religiosas o educativas (Torres, 1967, citado por Guzmán, 1967).

En un texto visionario, “La Violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas” (1963), Camilo Torres entendió cómo la violencia (para él, la de la década de los años cincuenta) había modernizado el campo colombiano, una tesis compleja de entender en su tiempo, pero que se ha verificado a través de los hechos de violencia que ha vivido Colombia en los años posteriores a su muerte. En el horizonte de construcción de paz y fin del conflicto armado por el que atraviesa el país, urge el recuperar la figura y el pensamiento de Camilo como teólogo y sociólogo y, desde ello, contribuir a construir una narrativa nacional de paz. De personas llenas de amor eficaz es que se construye una nación justa, reconciliada y en paz.

Referencias

- Arango, L. *50 años del Departamento de Sociología: dos miradas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Beltrán, M. “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”. En *Teológica Xaveriana* (Enero- junio, 2013): 57-85.
- Biblia Latinoamericana*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998.
- Cataño, G. *La Sociología en Colombia*. Bogotá: Plaza y Janes Editores, 1986.
- CELAM. *Conclusiones de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano Medellín 1968*. Bogotá: 1972.
- Cubides, F. “Camilo Torres: el cura y el sociólogo. Entrevista al Padre Miguel Triana Uribe”. Universidad Nacional de Colombia. En http://www.colombianistas.org/Portals/0/Revista/REC-43/43-10_Entrevista.pdf
- Echeverry, A. *Teología de la liberación en Colombia: un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Universidad del Valle, 2007.
- Haddox, B. *Sociedad y Religión en Colombia. Estudio de las Instituciones Religiosas Colombianas*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo y Facultad de Sociología, Universidad Nacional, 1965.

- Luning, H. *Camilo Torres Restrepo: Sacerdocio y Política*. Traducido por J. A. Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2016.
- Mesters, C. y otros. *Biblia y Nueva Evangelización*. Bogotá: Indo American Press Service, 1990.
- Pérez, G. *Camilo Torres Restrepo, Mártir de la Liberación*, 3ª edición. Quito: ediciones La Tierra, 2009.
- Pérez, G. (2016). Doctor en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina, amigo personal de Camilo Torres Restrepo y autor, entre otros, del libro: “Camilo Torres Restrepo. Profeta para nuestro tiempo”. Los aportes que se incluyen en este artículo fueron recibidos a través de correo electrónico.
- Saranyana, J. y otros. *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas 1899-2001*. Madrid: Iberoamericana Editorial, 1999.
- Torres, C. Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular. Bogotá: 1965. En Guzmán, G. *Camilo, el cura guerrillero*. Bogotá: Editorial S.E.P, 1967.
- Torres, C. Mensaje a los Cristianos. Citado por Hildegard, L. *Camilo Torres Restrepo: Sacerdocio y Política*. Traducido por Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2016.
- Tschannen, O. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Librairie Droz S.A, 1992.
- Weber, M. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Camilo Torres Restrepo: educador del amor eficaz

*Néstor Camilo Garzón Fonseca*¹

Introducción

Camilo Torres Restrepo, por su acción y testimonio, ocupa un lugar en la historia y en la memoria de los colombianos y latinoamericanos. Se han abordado sus facetas como sacerdote, sociólogo, político e insurgente, pero poco se ha estudiado su trabajo como educador, a pesar de que, en varios momentos, ejerció esta labor. Sus prácticas no sólo estuvieron marcadas por la fe, la ciencia y la política, sino que ejerció en ellas un papel de pedagogo.

El presente texto aborda el sentido educativo y pedagógico de Camilo Torres Restrepo, destacando su trayectoria, acción y discurso con respecto a la educación popular entendida, para este momento, como educación para la liberación.

1. Legado y época de cambios

Camilo Torres fue hijo de Calixto Torres Umaña e Isabel Restrepo. Su padre fue doctor en medicina y cirugía de la Universidad

¹Educador popular e investigador social. Magíster en Estudios Sociales. Gestor del proyecto Memoria, Identidad y Territorio. Elaboró la biografía de René García Lizarralde que se publicará en el diccionario sobre izquierdas y movimientos sociales de América Latina, capítulo "Colombia". Junto con Fernando Torres Millán, escribió la biografía de Germán Guzmán Campos, que aparecerá en la misma publicación. E-mail: nestorcamilo12@yahoo.com

Nacional de Colombia, con una especialización en medicina infantil obtenida en la Universidad de Harvard. Torres Umaña trabajó en la clínica infantil; fue, además, profesor de la Universidad Nacional y concejal de Bogotá en el año 1929. También se desempeñó como rector encargado de la Universidad Nacional de Colombia en el año 1946, en remplazo de Gerardo Molina.

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

Como profesor universitario se preocupa por la eficiencia educativa, la falta de preparación de los estudiantes y los modos de organización para solucionar los problemas del país. Su pedagogía se orientó a establecer el predominio de la experiencia y la objetividad sobre lo teórico. La búsqueda de la verdad, la formación de escuelas de investigación, el predominio de la enseñanza práctica sobre la teoría y la formación de una ciencia autónoma fueron otras de sus grandes preocupaciones ².

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

A finales de los años 1950 y en la década de 1960, la educación en Colombia se caracterizaba por la ampliación de la cobertura educativa, en especial, de la educación superior. También se posibilitaba

...el fortalecimiento de los medios que permiten un contacto con las diversas formulaciones del pensamiento, desde las más insulsas hasta las más críticas y elaboradas ³.

En la Universidad Nacional se crearon nuevas facultades y carreras orientadas hacia las ciencias sociales y las humanidades. En

²Orlando Villanueva, *Camilo Acción y Utopía* (Universidad Nacional de Colombia, 1995), p. 40-41.

³Miguel Ángel Urrego, *Intelectuales y Nación en Colombia* (Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, 2002), p. 150.

este contexto actuó Camilo, quien llegó formado en las escuelas de pensamiento europeas, con una orientación metodológica norteamericana, pero además conocedor del marxismo, elementos que fueron básicos en su quehacer de docente e investigador social.

Camilo Torres, tras concluir sus estudios de sociología en Lovaina, a su llegada a Colombia, en marzo de 1959, asumió como capellán auxiliar de la Universidad Nacional de Colombia, pero también fue nombrado profesor del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas. Desde su llegada buscó el contacto y la amistad con los estudiantes, de modo que estos se encontraron con un sacerdote fuera de lo común, insólito, que comía en la cafetería como cualquier estudiante. En 1961 participó en la fundación de la Facultad de Sociología, fue miembro del Consejo Directivo y encargado de las cátedras de Sociología Urbana y Metodología de Trabajo. En el mismo año dictó conferencias sobre Acción Comunal en el Centro Interamericano de Vivienda y Planeación (CINVA).

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

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

2. Camilo Torres, una voz de esperanza

La acción de Camilo se enmarcó dentro de los inicios del Frente Nacional, que puede definirse como un acuerdo bipartidista entre liberales y conservadores, durante el cual se dio paridad en los poderes ejecutivo y judicial, al igual que en las corporaciones públicas. El Frente Nacional fue también un periodo en el que, en el plano institucional, se va a “permitir a dos instituciones (la violencia y la democracia restringida) y a dos modalidades políticas (elección y represión excesiva) interaccionar y coexistir en el marco del mismo sistema político socioeconómico”⁴.

⁴Nazih Richani, *Sistemas de Guerra. La economía política del conflicto en Colombia* (IEPRI-Universidad Nacional de Colombia, 2002), p. 56.

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

Desde este panorama, Camilo Torres y su acción político-educativa fueron “una voz de esperanza” que convocó a la unidad, a la lucha revolucionaria, a la denuncia. Fueron también aliento para que la clase popular y, en especial, los estudiantes se movilizaran en la búsqueda del amor eficaz. En este sentido, Camilo Torres, es quizás el primer educador que “saca” a la universidad de las aulas; de esta forma, por medio de su cercanía a los estudiantes, les propone dejar la acción simplemente contestataria para trabajar con los obreros, los campesinos, los desempleados..., con las personas menos privilegiadas. Así, desde su trabajo en el aula “Hizo alusión, medio irónica, a la gente que pretendía estudiar sociología exclusivamente en los libros, e insistió en la necesidad de observar la realidad cotidiana”⁵.

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

Con MUNIPROC buscó acercar a los universitarios a la realidad de las comunidades mediante un ejercicio de servicio, investigación, y aprendizaje; con esta experiencia intentó recoger el inconformismo de los universitarios y orientarlos a trabajar con las comunidades, no de forma paternalista, sino para crear conciencia de sus necesidades, actividades y organización. Además, ayudar a los estudiantes a adaptarse a los problemas concretos del país. En esta actividad participaron estudiantes y profesores de arquitectura y sociología de la Universidad Nacional y de otros centros educativos de educación superior, tal como lo confirma María Arango:

⁵W. Joe Broderick, *Camilo Torres: el cura guerrillero* (Colombia: Círculo de Lectores, 2005), p. 148.

Posteriormente, cuando yo estudiaba en la Universidad Javeriana se organizó un trabajo de campo conjunto con la investigación de Tunjuelito, con la Universidad Nacional y ese trabajo por la Universidad Nacional lo estaba dirigiendo Camilo Torres [...] Ese fue el trabajo de investigación que sirvió de base para el desarrollo del trabajo de micro-investigación en Tunjuelito ⁶.

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

...las comunidades marginales ya que era en ellas donde las diferencias estructurales del sistema se manifestaban con mayor intensidad.(...), lo que se buscaba era generar un despertar de la conciencia de sus necesidades, actividades y organización 'elementos indispensables para crear una presión de base' ⁷.

Aquí encontramos un discurso implícito, que tenía como fin presionar desde la clase popular la solución de sus problemáticas, pero para ello se necesitaban herramientas, se necesitaba la ciencia, descubrir métodos propios, tareas que no iban a salir de los intelectuales solamente, sino desde la clase popular.

De esta forma, en la experiencia de MUNIPROC se realizó un ejercicio educativo desde la práctica y el empleo de métodos y teorías no importados ni de acuerdo con autores extranjeros. Es por ello que Orlando Fals Borda va a señalar, años más tarde, que con Camilo Torres está la semilla de la Investigación-Acción Participativa ⁸.

Ahora bien, la acción educativa de Camilo Torres Restrepo, también se orientó hacia los sectores campesinos ⁹. Propuso una expe-

⁶ Fernando Cubides, *Camilo Torres: testimonios sobre su figura y su época* (Bogotá: La Carreta Editores E.U, Universidad Nacional de Colombia, 2010), pp. 109-110.

⁷ Orlando Villanueva, *Camilo Acción y Utopía* (Universidad Nacional de Colombia, 1995), p. 95.

⁸ Afirmación de Orlando Fals Borda, en entrevista realizada por Lola Cendales, Alfonso Torres y Fernando Torres en el año 2004, publicada en el libro: Nicolás Herrera y Lorena López (compiladores), *Ciencia, compromiso y cambio social antología* (Buenos Aires: Lanza y Letra- Editorial El Colectivo, 2013).

⁹ Luego de su participación en el estudio *La Violencia en Colombia*, Camilo se encontró con la tragedia que vivieron los campesinos obligados a pelear contra sus agresores, para lo cual desarrollaron formas de lucha armada. Tras esta investigación va a hacer un viraje en su forma de concebir la transformación social.

riencia de Unidades de Acción Rural, iniciativa que tenía antecedentes en experiencias como las adelantadas por un grupo amnistiado de guerrilleros liberales, quienes, en los Llanos Orientales, impulsaron un movimiento cooperativo, especialmente en las regiones de Casanare y Arauca. A este grupo perteneció Eduardo Franco Isaza, quien, como indica Orlando Villanueva,

...se había vinculado al Instituto de Administración Social como instructor y era el encargado de la coordinación y promotor de enlace entre las comunidades llaneras y los Programas de Promoción y Reforma Agraria en la región ¹⁰.

Con la participación de este grupo y la iniciativa de Camilo Torres, se impulsó un proyecto de extensión agropecuaria, cooperativismo, acción comunal, crédito en los llanos, que fue aprobado por el Ministerio de Agricultura, y mediante un acuerdo entre la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), se puso en marcha un plan para Escuelas Vocacionales Agrícolas.

Estas escuelas tenían como objetivo brindar capacitación a los campesinos con base en una educación sistemática de agricultura, ganadería y educación fundamental, con el fin de tecnificar la producción agropecuaria y elevar su nivel económico y cultural, sus principios básicos eran el aprender a hacer haciendo y educar sobre la base de una agricultura productiva ¹¹.

Luego de oposiciones, en marzo de 1964, Camilo logró fundar una granja-escuela en Yopal (Casanare), que se conoció como Unidad de Acción Rural de Yopal (UARY) y tenía como objetivos:

La capacitación de sesenta jóvenes.....para dirigentes y educadores de la comunidad; prestación de asistencia técnica, tecnificación y diversificación de la agricultura; organización de las comunidades; establecimiento de cooperativas para pequeños y medianos propietarios de la región; investigación sobre el funcionamiento de los servicios públicos ¹².

¹⁰ Orlando Villanueva, *Camilo Acción y Utopía* (Universidad Nacional de Colombia, 1995), p. 120.

¹¹ *Ibid.*, p. 120.

¹² Oscar Maldonado, Guitemie Olivéri y Germán Zabala, *Cristianismo y revolución* (México: Ediciones Era, 1970), p. 35.

Siguiendo el relato que hace W. Joe Broderick, con respecto a la UARY, en las semanas que duró el primer curso, encontramos varios elementos que nos revelan cómo Camilo educaba. Elementos que, como veremos, aparecen en otras experiencias y facetas de su vida:

[...] Camilo se propuso la tarea de mejorar el ambiente. Al terminar las conferencias se sentaba con los campesinos a la sombra de un mango y escuchaba reminiscencias sobre los tiempos de la “revolución”, nombre que los llaneros daban siempre a La Violencia. Montaba también a caballo y cabalgaba con sus alumnos por las llanuras, llevando un sombrero alón para protegerse del sol. Le hablaban de sus conflictos con los hacendados, y Camilo visitaba sus ranchos y jugaba con los niños, y vio con sus propios ojos la miseria en que vivían. Por la noche, en la cantina tomaba aguar-diente como un veterano, aprendiendo coplas y joropos ¹³.

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

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

Camilo insistía en llevar durante las vacaciones a los estudiantes que no cabían en sí, que no aceptaban la imposición urbana, a vivir un amanecer en el llano, con la certeza de que eso golpeará el espíritu y los perpetuara ¹⁴.

¹³ W. Joe Broderick, *Camilo Torres: el cura guerrillero* (Círculo de Lectores, 2005), p. 215.

¹⁴ Palomino, “Hoy vengo llano adentro”, en *El Nuevo Día*, 24 de septiembre de 2013, p. 12-A.

Las experiencias de MUNIPROC (Tunjuelito) y UARY (Yopal), vistas desde el plano educativo, nos muestran también la importancia que dio Camilo a la investigación como instrumento para aproximarnos a la realidad y educar desde la realidad. Esto nos señala una opción pedagógica, que en él no es neutra, ya que su interés es transformar; de modo que no son tanto sus palabras las que van a caracterizar su enseñanza, sino la práctica y la intencionalidad de ésta.

3. Que vivan los estudiantes

Durante la década de 1960, el movimiento estudiantil universitario mostró una actitud beligerante contra el Frente Nacional; así, en varios centros educativos, surgieron y se reavivaron expresiones de inconformismo social. En el caso de la Universidad Nacional de Colombia, Camilo jugó un importante papel, ya que logró atraer y movilizar a un buen porcentaje de estudiantes a partir de su solidaridad y planteamientos; de modo que, durante las actividades académicas y políticas de Camilo, los estudiantes fueron actores de primer orden. Para él fue importante el contacto, la amistad, la empatía y solidaridad con ellos y ellas; por tanto, como docente, buscó conocerlos y entrar en contacto con sus visiones.

En su labor docente no se valió de una pedagogía vertical donde “se enseña a quien no sabe”; mucho menos ejerció el poder autoritario con los estudiantes; por el contrario, construyó una relación con ellos empleando una pedagogía dialógica. Antes de transmitir saberes desde un posicionamiento intelectual, puso su saber en diálogo con el saber de la comunidad interlocutora. Desde esta perspectiva dio un reconocimiento y una valoración a las luchas de los estudiantes; de allí que

Esta actitud de ‘pedagogía sacerdotal’ y sus intervenciones a favor de los estudiantes hicieron que su figura fuera adquiriendo cierto carisma dentro de los estudiantes universitarios, los cuales se convertirían más tarde en uno de los soportes sociales donde el Frente Unido tendría su nacimiento y apoyo, y sus tesis su máxima recepción ¹⁵.

En el artículo “La Universidad y el cambio social”, expresó cómo los universitarios son una clase privilegiada desde el punto de vista

¹⁵ Orlando Villanueva, *Camilo Acción y Utopía* (Universidad Nacional de Colombia, 1995), p. 129.

cultural, dadas las desigualdades del país. Señaló, también, cómo, a medida de que los universitarios se adhirieron a las estructuras, dejaron el inconformismo que los caracterizó en sus primeros años de estudio. Lo anterior no excluye que algunos mantuvieran su inconformismo durante su vida profesional. Además, subrayó la importancia de que la universidad alimentara, en los estudiantes, un inconformismo científico. Insistió, también, en la necesidad de una investigación, partiendo de los profesores para conectar la ciencia (teorías) con la realidad nacional (práctica).

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

Realizó y enseñó a desarrollar investigación militante, se identificó con los oprimidos como sujetos, con sus sufrimientos, gozos, esperanzas, dolores, lágrimas, risas, capacidades y propuestas; por tanto, confió en la clase popular; además, inspiró en la clase popular confianza en sí misma para actuar en la historia y transformarla; de allí que insistiera en que “debemos saber que cuando vamos a la base de nuestro pueblo es mucho más para aprender que para enseñar”¹⁶.

4. Contra la educación fundamental y extensionista

Como ya se dijo, Camilo hizo parte de la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP); en 1962 fundó el Instituto de Administración Social (IAS), donde fue profesor y decano. Por medio de estas instancias impulsó planes de acción comunal y reforma agraria. Desde esta experiencia va a estar en contacto con el campesinado colombiano, lo cual le permitió acercarse a esta realidad. Así, realizó, junto con Bertha Corredor, un estudio sobre la evolución de las Escuelas de Acción Cultural Popular, mejor conocidas como Radio Sutatenza¹⁷. En el informe se criticó este tipo de iniciativas de educación fundamental integral y extensionista,

¹⁶ Conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, mayo 22 de 1965.

¹⁷ Nombre tomado de la población boyacense donde comenzó la experiencia, en 1947, el sacerdote Joaquín Salcedo.

[las] cuales desde un enfoque desarrollista de la solución a los problemas sociales, consideran oportuno y necesario ampliar la cobertura de la educación a aquellas capas de la población a las cuales no ha llegado el Estado¹⁸.

Respecto a las Escuelas Radiofónicas, los autores afirman que

...la Acción Cultural Popular (ACPO) por intermedio de las Escuelas Radiofónicas se convirtieron en el ‘instrumento providencial’ que sacó a los hogares campesinos del atraso y los liberó de ‘esa desnutrición materialista y cultural’ que venían padeciendo [...] Sin embargo, anotaban, el mejoramiento obtenido no corresponde aún a las necesidades objetivas y sentidas de los campesinos¹⁹.

Así, el modelo educativo impulsado desde ACPO mantenía a los campesinos en el individualismo y no se preocupaba por que pensar en reformas estructurales de la sociedad.

En los diferentes institutos de ACPO, los campesinos recibieron capacitación y formación agrícola, comunitaria y cristiana. ACPO se preocupó por la vivienda, los alimentos, la salud, el estudio, los créditos, la recreación y los valores; en general, quiso que los campesinos salieran de la miseria intelectual y económica. Fue una propuesta que no atacaba las causas de los problemas; se interesó en los contextos micro (la familia, la vereda, la región), pero no asume la perspectiva de lo nacional. En general, el discurso que se transmitió desde Radio Sutatenza fue un discurso hegemónico, que defendía las políticas del gobierno de Frente Nacional, por tanto, desde una comunicación controlada y dominante, siendo, principalmente, de corte religioso; por ello Hernando Vaca, dice:

[...] los discursos, los productos, fueron escuchados y aceptados por sus alumnos, en su mayoría, porque en la enunciación, en las ofertas e interpretaciones, estaban las marcas del discurso religioso, de sus instituciones, de sus sujetos, de sus funciones y papeles²⁰.

¹⁸ Mario Peresson, *La Educación para la liberación en Colombia. Balance y perspectivas (1960-1990)* (Santafé de Bogotá: Asociación de Teólogos de Colombia Koinonia, 1991), p. 21-22.

¹⁹ Villanueva, Orlando, *Camilo Acción y Utopía* (Universidad Nacional de Colombia, 1995), p. 99-100.

²⁰ Hernando Vaca Gutiérrez, “Procesos interactivos mediáticos de Radio Sutatenza con los campesinos de Colombia (1947-1989)”. En *Signo y Pensamiento* 58 (enero-junio de 2011) (Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación y lenguaje), p. 234.

Una mayor crítica hizo Camilo Torres sobre los contenidos de uno de los medios de comunicación de ACPO, el semanario *El Campesino*, periódico que era principalmente distribuido en las parroquias rurales. En 1962 Camilo, en carta dirigida a monseñor Jorge Monastoque, expone cómo este semanario estaba haciendo campaña anticomunista, lo cual traía como consecuencia el incremento de la violencia y del odio dentro del campesinado colombiano. En la misma epístola, expresaba cómo esta publicación atacaba a las personas y no a las ideas, carecía de información suficiente para hacer juicios, y hacía afirmaciones calumniosas. Para este momento encontramos a un Camilo preocupado por la política anticomunista de parte de la Iglesia, que en nada contribuía a solucionar problemáticas y, por el contrario, generaba odios, divisiones, rencores y más violencia ²¹.

Para Camilo no se trataba de conquistar y colonizar al otro, sino más bien de mostrarle sus posibilidades, de orientar a los sujetos en su vida, ayudarles a reflexionar la realidad y sociedad y, esto, un enfoque extensionista no lo posibilita.

5. Camilo alfabetizador

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

Iba a unos pequeños ranchitos (cerca del Seminario) que apenas medio se veían cuidaderos encargados de los animales [...] allí Camilo solía alfabetizar ²².

Conocí a mucha gente comprometida y convencida del cambio como Camilo Torres Restrepo [...] El padre Camilo Torres fue mi primer maestro, todavía conservo cosas que él me dio. Cuando estoy mal y las cosas no se me dan, retomo cosas de él que fue mi primer maestro en cuestión de cambio [...] Testimonio de Esneda Cano, gestora del Jardín Mafalda ²³.

²¹ La reacción de Camilo contra El Campesino desató un enfrentamiento con monseñor Joaquín Salcedo (director de ACPO), quien amenazó a Camilo de acusarlo ante las autoridades eclesíásticas.

²² Entrevista al Padre Raúl Méndez, realizada por Alfonso Torres, en 1986.

²³ La cucha Esneda Cano, la abuela. Alta Voz. Nosotros somos ciudad. Localidad Rafael Uribe Uribe, 2006, p. 77.

Al llegar Camilo se dedicó a la enseñanza de la escritura, la aritmética, la lectura, etc. Había muchos analfabetas y el profesor había sido Manuel Vásquez. Camilo visitaba las familias de los colonos y tenía especial cariño por los niños. A ellos les enseñaba y les dejaba tareas para cuando volviera. Mucha gente aprendió a leer con él ²⁴. Sí, de matemáticas, escrito y todo. Nos ponía a leer y escribir matemáticas. Él nos enseñó a leer todo el tiempo que estuvo, fue maestro de nosotros [...] ²⁵.

Los dos últimos testimonios permiten afirmar que, aunque Camilo, al final de su vida, optó por el fusil, no abandonó su labor de educador en la montaña, a tal punto que se preocupó más por esta labor que por usar un arma, y desarrolló una labor de educador hasta su muerte. No es en el plano militar donde Camilo puso el énfasis, sino en otros; por ello, uno de sus amigos y compañeros de seminario, el padre Raúl Méndez, afirmó:

A él habían preguntado en público de que por qué no se iba a la guerrilla, entonces él contestó que ese no era su campo, que su campo era aquí en la ciudad y lo contestaba con convicción ²⁶.

6. El semanario *Frente Unido*, primera época

Una de las propuestas educativas dirigidas hacia los sectores populares, que jugó un importante papel de guía político a mediados de la década del sesenta, fue el semanario *Frente Unido*, el cual “no sólo desempeña un papel informativo en los medios populares, sino que cumplió primordialmente un papel de ‘educador de las masas’” ²⁷ y aglutinador de la unidad de diversos sectores sociales.

El semanario *Frente Unido* tuvo tres épocas y en la primera este surgió por iniciativa de Camilo Torres, quien, en su caminar político, comprendió la necesidad de contar con un medio de comuni-

²⁴ Testimonio recogido por Jorge Meléndez de una persona anónima de la región de San Vicente de Chucuri., en *Y ahí cayó Camilo*. Ediciones Búho Ltda., 1986, p. 183-184.

²⁵ “Los últimos pasos de Camilo. Entrevista a Ovidio García, ex guerrillero del ELN”, en *El Espectador*, 15 de febrero de 2016, p. 12.

²⁶ Entrevista realizada por Alfonso Torres Carrillo, en el año 1986.

²⁷ Mario Peresson, *La Educación para la liberación en Colombia. Balance y perspectivas (1960-1990)* (Santafé de Bogotá: Asociación de Teólogos de Colombia Koinonia, 1991), p. 23.

cación que coordinara, a escala nacional, las tareas del movimiento Frente Unido del Pueblo; así se concibió un medio

...que mantenga viva la llama de la acción; que coordine a escala nacional las tareas del movimiento; que denuncie ante el país los manejos condenables; que permitan formular tremendos cargos y dirigir mensajes y consignas, a la vez que eleve la capacidad teórico-política de los nuevos afiliados ²⁸.

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

...la voz de los sin voz”, tenía como objetivo la construcción de una nación soberana y justa basada en el progreso interno. Buscó ser no un medio dirigido no a los intelectuales y a las oligarquías, sino a la base del pueblo. Para Camilo el periódico va dirigido a “Aquellos que no pueden expresarse en la gran prensa, aquellas manifestaciones que son deformadas por la oligarquía de acuerdo con sus intereses y en contra de los intereses de la clase popular: todos ellos, deben poseer un órgano de expresión que vaya cimentando la unidad de la clase popular por encima de las ideologías, por encima de los grupos, por encima de las personas ²⁹.

Como se indicó arriba, en su práctica, textos y discurso, Camilo tuvo presente la necesidad de una educación para el cambio social; de allí, como lo señala Alejandro Sánchez, acudió constantemente a la idea de rigor y análisis científico como condición para la acción política ³⁰. Ahora bien ¿dónde ubicar lo educativo en el semanario *Frente Unido*?; sin duda son los mensajes políticos de Camilo, los cuales son una nueva forma de hacer política, que van dirigidos a sujetos colectivos como: los cristianos, los comunistas, los militares, los no alineados, los sindicalistas, los campesinos, las mujeres, los estudiantes, los desempleados, los presos políticos.

Aunque son textos cortos que recogen importantes planteamientos de Camilo y cuyo objetivo es crear “contraideología” en los sec-

²⁸ Germán Guzmán Campos, *El padre Camilo Torres* (México: Siglo Veintiuno editores, 1968), p. 163.

²⁹ Oscar Maldonado, Guitemie Olivéri y Germán Zabala, *Cristianismo y revolución*. (México: Ediciones Era, 1970), p.486.

³⁰ Alejandro Sánchez, “Ciencia revolucionaria y creencia en Camilo Torres: ¿una Colombia secular?”, en *Revista Nómadas* 24 (2006) (Instituto de Estudios Contemporáneos, Universidad Central): p. 243.

tores populares para hacer frente a la ideología de las clases dominantes, pero también

...con estos planteamientos realizados a través de sus mensajes, Camilo intenta romper el esquematismo del análisis marxista de las ‘clases sociales fundamentales’ y formula un nuevo tipo de ideología de protesta: la popular ³¹.

Se trata entonces de educar al pueblo para que este se involucre en un proceso de liberación, en llevar a los otros a que transformen sus condiciones de vida y se comprometan ética y políticamente con los pobres.

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

Esta plataforma será el instrumento para crear una concientización mayoritaria que hasta ahora por diferencias filosóficas, religiosas, ideológicas, de grupo y adhesión a personas no se había podido crear, de manera que esta plataforma intenta crear primero una conciencia alrededor de la plataforma y de la creación de la conciencia, también se va constituyendo una organización de base [...] ³².

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

Camilo concibe la organización desde la organización desde la clase popular y, por ello, ve que se requieren herramientas para ele-

³¹ Orlando Villanueva, *Camilo Acción y Utopía* (Universidad Nacional de Colombia, 1995), p. 232.

³² Margoth De Lozano, “Habla Camilo Torres Restrepo” en *Diario de Occidente*, julio de 1965.

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

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

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

Conclusiones

Camilo Torres Restrepo se inscribe dentro de la corriente de pedagogía latinoamericana de educación popular, ya que educa y hace *pedagogía desde el camino y el afecto* con el otro, en este “salir hacia el otro y los otros”; reconoce los saberes y experiencias de las clases populares; todo mediado por el diálogo.

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

Su forma de hacer *pedagogía es desde el compromiso ético y político y desde la búsqueda de la unidad* y con intencionalidad liberadora. Camilo reconoció a los diversos sectores sociales como sujetos y portadores de la transformación histórica y, por tanto, deben cuestionar el orden imperante. En este sentido, el semanario *Frente Unido*, como medio de comunicación, promovió una educación con fines políticos emancipatorios, traducidos en la organización, la concientización, la unificación de la clase popular, la lucha de clases y la toma del poder. Por tanto, su trabajo de movilización, agitación y organización fueron expresiones político-educativas y, en tal sentido, la preocupación de Camilo de construir la unidad en la diversidad para luchar por la revolución también puede ser leída como aporte educativo.

Finalmente, en Camilo Torres encontramos *una pedagogía que media por la construcción del amor eficaz, la rebeldía y la solidaridad* a favor de la clase popular.

Camilo Torres, el mensaje a las mujeres

*Carmita Navia Velasco*¹

Casa Cultural Tejiendo Sororidades
Cali - Colombia

Me resulta realmente difícil hablar de Camilo hoy; es complejo rescatar su pensamiento desde un punto de vista feminista y desde los caminos de la no violencia. Es cierto lo que han dicho muchos articulistas con ocasión del 50 aniversario de su muerte en combate: que su persona, militancia y aporte va mucho más allá de los tres meses que pasó en la guerrilla. Sin embargo, no se puede olvidar y desconocer que murió con un fusil en la mano y que su última opción fue la lucha armada; esto hoy me parece complicado de asimilar. Se considera que el tipo de muerte, cuando es el final de un camino elegido, rubrica una vida y la de Camilo Torres nos habla de ideales, pero también de métodos. ¿Qué dice esta opción, hoy, a una Colombia hastiada de guerra y de violencias? No he querido escribir este texto sin explicitar este sentimiento en su base.

En el tema que directamente nos ocupa, la mujer, hay huellas de que, a lo largo de su vida, Camilo Torres tuvo buenas y variadas relaciones cercanas con algunas mujeres —de manera especial con su madre— que las escuchó y valoró. Eso se refleja en varios de sus escritos y, tal vez, en la calidez de su pensamiento y relaciones. Esto es importante porque, la mayoría de las veces, los políticos —y en particular los de izquierda— no se distinguen por las relaciones de

¹ Teóloga, poeta, escritora. Directora de la Casa Cultural Tejiendo Sororidades de Cali (Colombia).

igualdad intergéneros. De todas maneras, no se trata de examinar sus relaciones, sino de ver su pensamiento: qué sensibilidad tenía frente al universo femenino, cómo lo incorporó a su hacer y a su discurso... Voy a circunscribirme entonces, a su conocido “Mensaje a las mujeres”, publicado en el *Frente Unido*, núm. 8, el 14 de octubre de 1965. Como dirían los astrónomos, vamos a seguir las líneas de esta mano.

En su momento

Se trata de un texto que es más análisis que proclama y es una invitación. Su fecha de escritura (1965) permite ver que, para esta fecha, las luchas de las mujeres, por sus reivindicaciones y derechos en nuestro país, habían alcanzado algunas victorias: el derecho al voto en 1957; conquistas laborales a partir de María Cano, en la segunda y tercera décadas del siglo; en 1958, Esmeralda Arboleda es elegida primera senadora de la República; desde un par de décadas antes Paulina Beregoff estaba desarrollando su labor como primera egresada de una universidad y profesora en Cartagena; y en la década de 1960, empiezan a conocerse las investigaciones de Virginia Gutiérrez de Pineda. Sin embargo, faltaba aún mucho camino para la maduración de una conciencia de género que impulsara más la autonomía femenina frente a los varones. Apenas en esta misma década se impulsa, en Estados Unidos, la llamada *segunda ola del feminismo*, que tardará unos años en llegarnos con sus avances y exigencias.

Las izquierdas, de forma general en América Latina, en estos años, no reconocen, ni incluyen en sus propuestas y programas, las reivindicaciones de las mujeres. Se trata de un *tema o problema* que sería necesario abordar después del triunfo de la revolución. Aunque luego sería muy claro que no fue un tema abordado, ni mucho menos resuelto, en los países del llamado “socialismo real”. Por otro lado, los obreros y militantes no viven, al interior de sus familias, ninguna actitud diferente a la machista y patriarcal vigente en el sistema. Cuando piden colaboración en sus *carpas* con sus esposas y compañeras, se trata siempre de un trabajo de *concientización* para conseguir de ellas el apoyo a sus propias luchas:

Después de realizada la revolución, la mujer sabrá que la igualdad de derechos y de deberes no permanecerá solamente como letra muerta en el papel, sino que será una realidad que ella misma,

como fuerza popular y revolucionaria, podrá garantizar [Mensaje a las mujeres].

Por todo esto, la realización de los “deseos” de Camilo no fue una realidad en ninguno de los experimentos socialistas, ni tampoco al interior de los partidos de izquierda o las guerrillas. En estas realidades se hace carne la experiencia narrada por Ivone Gebara en sus memorias *Las aguas de mi pozo*, cuando nos cuenta la reacción de la esposa de un obrero ante las reuniones de concientización y discusión política que se hacían en su casa:

Un domingo decidí ir a visitarla para preguntarle las razones de su rechazo...

Su respuesta fue directa “No comprendo su lenguaje. Este lenguaje no es el de mi mundo y usted habla como un hombre”.

Confieso que esta última parte de su explicación me hizo reaccionar. “Yo soy una mujer y no hablo como un hombre. No comprendo porque tú dices eso”. Ella no escatimó explicaciones y fue aún más directa: “Sólo hablan de la vida de los obreros en la fábrica, de sus reivindicaciones, del trabajo en el sindicato, de su salario, de las luchas políticas. Nunca los oí hablar de los niños, de las mujeres, de lo que ellas sufren para encontrar con que alimentar a sus niños... No hablan de las mujeres trabajadoras y de sus condiciones difíciles, de su situación particular sobre todo cuando están menstruando o cuando deben amamantar a sus niños. Ustedes no dicen nada de su sexualidad y de su sumisión a los hombres. No hablan de nuestra vida de cada día...”.

Tenemos que aceptar que la propuesta de construcción del *hombre nuevo*, inspirada en el Che Guevara, no pasa por la revolución de las relaciones de género; es algo que ni siquiera pasa por la imaginación.

En este contexto no hay ninguna duda de que la conciencia que demuestra Camilo en su mensaje es lúcida y solidaria. Denuncia la situación de las mujeres, su opresión por parte de la sociedad en general y de sus hogares en particular. Pide que se reconozca el trabajo de cuidado invisible que las mujeres realizan con sus familias. Concretamente en este aspecto, se adelanta a la opinión generalizada de su época y contexto; pero lo más importante es que con ello demuestra una fina sensibilidad y una mirada aguda. Pide que haya preocupación y lucha por sus condiciones laborales y jurídicas; atraviesa y complementa su análisis con la mirada sobre las clases sociales; y establece diferencias entre las mujeres según su estatus social. Creo que la referencia a los problemas de

la reproductividad femenina y al divorcio, teniendo en cuenta su condición de cura, es una muestra ineludible de sensibilidad ante el mundo de la mujer. No podemos menos que pensar que, en su tiempo y en su medio, Camilo —con este mensaje— fue profeta en lo relacionado con esta temática. Si las izquierdas hubieran acogido su mensaje, otro habría sido el panorama de las luchas de la mujer en nuestro país, y muy otra la actitud interna y externa de la guerrilla frente al cuerpo y la dignidad de las mujeres.

Limitaciones

Como decía, desde un punto de vista feminista, es necesario hacer una lectura crítica de las posiciones expuestas en este texto para descubrir limitaciones y vigencias.

Camilo Torres realiza su formación y cristaliza su pensamiento en la Universidad Católica de Lovaina, en donde recibe las herramientas de la sociología clásica y la influencia del marxismo. “El mensaje a las mujeres”, al igual que todos sus mensajes, se mueve en el paradigma del marxismo clásico, que nunca formuló el problema “género”, ni incluyó en sus categorías de análisis la relación entre los sexos. El texto visualiza a las mujeres casi exclusivamente como trabajadoras y, desde este punto de vista, exige, para ellas, mejores condiciones laborales y salariales, pero muestra incapacidad para comprender a la mujer en sí misma, en su ser, relaciones y deseos. Por ello, cuando enfoca a la mujer de la clase alta, su juicio se resume en *la ociosidad de sus juegos de cartas* y alguna alusión a la infidelidad de sus maridos. Las mujeres deben ser “doblemente revolucionarias”, al servicio de la transformación social general, pero no se contempla la posibilidad de que las mujeres se entiendan como *sujetos para sí*.

Cuando habla de los hombres del pueblo que abandonan sus hogares, dejando la carga totalmente sobre las espaldas de las mujeres, deja ver una especie de justificación a esta conducta, que es fruto de la irresponsabilidad proverbial de los machos colombianos, considerándola una consecuencia del agobio de las circunstancias sobre ellos. En términos generales, entonces, considero que las limitaciones centrales de este mensaje radican en que continúa proyectado a la mujer como un *sujeto para...* Por otro lado, otra cosa sería impensable en alguien con la formación sociológica que tuvo Camilo.

En el hoy

Si avanzamos en nuestro análisis, hay varias cosas que, de cara a prácticas de izquierda, podemos concluir para tiempos presentes.

Es claro que Camilo Torres, hoy, haría un llamado abierto y masivo a la participación de las mujeres en la construcción de la paz que se está desarrollando en el país. Construcción que no se logará sin el concurso decidido y respetado de las fuerzas femeninas de la nación. Pero ese llamado pasa necesariamente por unas organizaciones que integren, como parte de su democracia, la transversalidad de género y no unas supuestas leyes de “cuotas mínimas” que, aparte de no cumplirse, no hacen justicia real al aporte de las mujeres.

Su conciencia de la situación de desigualdad en la que se situaban las mujeres sigue siendo una interpelación actual para las organizaciones de la izquierda y un llamado a asumir banderas feministas en sus programas.

Otro aspecto en el cual podemos plantear exigencias vigentes es en lo relativo a los derechos sexuales y reproductivos: Camilo plantea, hacia el final de su mensaje, que sólo un Estado y una Iglesia autónomos e independientes pueden contribuir a la creación de una ética social que aborde los problemas que, aunque son de la pareja (control natal, interrupción del embarazo, divorcios...), han devenido problemas femeninos en nuestras formaciones sociales.

En síntesis, aún con sus limitaciones inherentes a las condiciones de su autor, este mensaje sigue lanzando exigencias muy fuertes a las prácticas políticas vigentes en nuestro país y en nuestro continente. Quienes se reclamen del pensamiento camilista deben asumir este reto.

Ruptura metodológica del amor eficaz: Investigación-acción participativa

*Fernando Torres Millán*¹

*“Camilo Torres es una metodología”
Vladimir Zabala Archila*

La categoría “sentipensante” es germinada por Orlando Fals Borda en su magna obra *Historia doble de la Costa* (1979). Se refiere a la manera como los pueblos ribereños de la depresión momposina y la mojana sucreña, a los que llama también “pueblos hicotea”, saben sufrir y gozar, saben ligar el corazón y la cabeza, el amor y la razón en la superación de los escollos de cada día, en medio de contextos adversos, complejos y desafiantes. Ahí se ha construido una cultura de “aguante”, de “lucha”, de “resistencia”, pero también de alegría y disfrute de la vida. Desarrollan también ciclos de vida de acuerdo con las duras condiciones de su entorno. Como las hicoteas que, después de un largo estado de letargo subterráneo durante el período seco, salen a la superficie, durante el tiempo reparador de las lluvias, a copular, parir, cuidar, enseñar las crías y morir.

Así como los “pueblos hicoteas sentipensantes” descritos por el maestro Fals, así también la metodología del amor eficaz de Camilo

¹Educador y teólogo, investigador en el área de educación popular y teología de la liberación. Actualmente coordina la corporación Kairos Educativo – KairEd (www.kaired.org.co) – con sede en Bogotá-Colombia.

Torres desarrolla dinámicas de inserción “subterránea” fundamentales para sostener y nutrir las dinámicas de “superficie” tan colmadas de acción, de compromiso, de organización y transformación. Metodología anfibia, heterodoxa, abierta y mutante.

En un primer momento, que correspondería al tiempo primordial de “subterrneidad”, hago un rápido recorrido por el tiempo de formación en el Seminario del Chicó en Bogotá, en Europa y las influencias de impacto en su vida de fe y en sus opciones académicas y políticas. Es un tiempo privilegiado para el estudio, el encuentro de diversas experiencias, la escucha activa y el diálogo, la apertura a lo nuevo y a lo diferente. En un segundo momento, que correspondería al tiempo de “salida a superficie” hago un rápido recorrido por tres procesos académico-sociales en los que podemos identificar comienzos de la Investigación Acción Participativa IAP: el Equipo Colombiano de Investigación Socio-Económica (ECISE) en Europa, el Movimiento Universitario de Promoción Comunal (MUNIPROC) en el barrio Tunjuelito en el sur de Bogotá y la investigación sobre la violencia en Colombia, dejando por fuera, para efectos de este texto, experiencias tan significativas como la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), la Unidad de Acción Rural de Yopal (UARY), el Frente Unido, y el paso por la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional ELN.

1. Formación e inserción

Camilo Torres, con 18 años de edad, después de haber sido impactado por las prédicas de los dominicos franceses Gabriel M. Blanchet y Jean-Baptiste Nielly —quienes representaban la corriente progresista de la Iglesia en Colombia— vivirá su periodo de internado en el Seminario Mayor de Bogotá (1948-1954) para luego, una vez ordenado sacerdote, viajar a la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) a hacer su licenciatura en sociología (1954-1958). En el Seminario busca la manera de hacerse amigo de los seminaristas más pobres y con los que venían de provincia. Cumple rigurosamente el reglamento de la vida religiosa, desarrolla una honda espiritualidad con mucha oración y penitencia. Crea, junto con su amigo y compañero de estudios, Gustavo Pérez, el “Círculo de Estudios Sociales”, donde se leía la Doctrina Social de la Iglesia, la historia económica de Colombia, el derecho civil, y se acercaba a la persona y al proyecto de Jesús a partir de la dimensión social de los Evangelios. Los tiempos de descanso los dedica a visitar familias pobres, a colabo-

rar en la “Casa del Gamín” y a dar catequesis a los soldados de la Escuela de Infantería del norte de Bogotá. Gustavo Pérez dirá de este tiempo que “Los años de seminario pasaron sumergidos en intensa espiritualidad y disciplina de estudio” (Pérez, 1996, p. 97). En Europa cultivará la espiritualidad de Charles de Foucauld. Su libro de cabecera será el que escribió el padre René Voillaume sobre este místico del desierto del Sahara, *Au coeur des masses* [En el corazón de las masas, 1951]. Esta espiritualidad está anclada en la experiencia de Jesús en Nazareth, vida oculta en pobreza, trabajo manual y unión con Dios. En función de su inserción con los universitarios, participará en las peregrinaciones a santuarios marianos de Bélgica y de Francia. Pronto se convertirá en “capellán informal” de universitarios que acudían a él en búsqueda de consejo y confesión. En 1955 es nombrado vicerrector del Collegium pro América Latina de Lovaina, fundado por el episcopado belga para la formación de seminaristas y sacerdotes europeos que irían a trabajar a América Latina. Colaboran los fines de semana en una parroquia de la zona minera de Lieja y en una parroquia obrera en Bruselas. Conoce en París el movimiento “Los traperos de Emaús”, que lucha contra la exclusión y la pobreza. Dirá Gustavo Pérez que de las clases y las bibliotecas sale hacia las minas de carbón, las cooperativas agrícolas, los sindicatos, la Juventud Obrera Católica (JOC), las aldeas, los grupos universitarios solidarios con la revolución argelina, los curas obreros, etc.

Los mayores aprendizajes metodológicos, a manera de hipótesis a trabajar, podrían ser los adquiridos con la JOC de Bélgica, en donde aprendió su método del *Ver-Juzgar-Actuar* para la revisión de vida de los militantes; el *pluralismo* ecuménico aprendido en el hogar internacional e interreligioso de la Maison St. Jean, que le aportó una rica experiencia en la búsqueda de aquello que une a la diversidad humana, por encima de lo que la separa, procurando la acción en lo que hubiera de común; y la *inserción* en medios obreros por parte de las fraternidades contemplativas de Charles de Foucauld.

2. El Equipo Colombiano de Investigación Socioeconómica (ECISE)

En 1956, fruto de la convivencia universitaria en Lovaina surge la iniciativa de organizar a los estudiantes colombianos en el exterior. Así lo testimonia Gustavo Pérez:

De estos encuentros fueron saliendo muchas ideas, como la de vincularnos con los estudiantes colombianos, primero en Bélgica, y después en otras universidades de Europa, para formar un movimiento de toma de conciencia sobre la responsabilidad de prepararse bien para regresar a servirle al país, asociados interdisciplinariamente (Pérez, 1996, p. 114).

Consideraban la carencia del elemento humano capacitado como la crisis más importante del país y la forma más efectiva de solucionarla a través de un llamado a la juventud unida alrededor de bases fundamentales: la ciencia, en sus incidencias sociales, y el desinterés en el servicio de la sociedad. Trazan etapas para la adquisición y realización de los dos elementos anteriores:

- Formación científica y ética
- Investigación sobre la realidad del país
- Solución a los problemas investigados
- Aplicación de las soluciones

Es el nacimiento del Equipo Colombiano de Investigación Socio-Económica (ECISE) que lanzará una invitación a la unión de esfuerzos en lo que se tiene de común, a poner al servicio del país la preparación intelectual y a dejar a un lado las diferencias doctrinarias;

...cada quien participaría dentro de su propia profesión y especialización (equipo politécnico, polivalente), y respetando las diferentes ideologías y militancia política (equipo pluralista) (Pérez, 1996, p. 131).

Gustavo Pérez afirma que

...en todos los viajes por Europa estuvimos tratando de entrar en contacto con estudiantes colombianos, prescindiendo de distingos políticos, para invitarlos a participar en el ECISE [...] Con el tiempo comenzamos a invitar también a los jóvenes profesionales extranjeros a sumarse para trabajar en Colombia con el espíritu que animaba al Equipo (Pérez, 1996, p. 133).

Constituye “secciones” de ECISE en Lovaina, París, Bogotá, Londres y Alemania. En 1958 Camilo Torres será secretario del primer congreso de estudiantes colombianos en Europa que se realiza en Lovaina. Después de hacer su especialización en sociología urbana

en Minnesota en calidad de “Honorary Fellow”, funda el secretariado de ECISE para los Estados Unidos, con secciones además en Chicago y Nueva York.

El primer boletín del ECISE (junio de 1956) enumera los ideales que se trazó:

[...] la necesidad de adquirir una técnica aplicable a la realidad de la nación; la necesidad de una mística en el servicio desinteresado al país por medio de los conocimientos científicos; la necesidad de trabajar en equipo para investigar las realidades y proponer soluciones concretas, y la necesidad de formar los “cuadros” de científicos y técnicos que vendrán a secundar esos propósitos (Guzmán, 1967, p. 66).

Sobre la experiencia como presidente del ECISE de Bogotá, el profesor Jaime Quijano-Caballero dirá que

...se observa que desde un principio estaba en la mente del sacerdote Camilo Torres Restrepo la idea de prescindir de los factores que nos separan, para centralizar la atención en lo que tenemos de común. Es decir, de unirse alrededor de las cuestiones convergentes, evitando que lo divergente desuniera (Guzmán, 1967, p. 66).

Esta idea de la unidad y la diversidad aparecerá explícita e incipientemente en el Boletín N° 2, así:

“Sobre estas investigaciones se precisarán los problemas para darles solución de carácter estrictamente científico. Las soluciones serían discutidas en equipo, con especialistas en ciencias especulativas. Sin excluir la posibilidad de una diversidad de ideologías, no se puede negar la existencia de ciertos puntos comunes, alrededor de los cuales podría realizarse la unión” (...) “Sin esta unión de todos los elementos nacionales constructivos, no se llegará a una solución duradera de los problemas. Estos puntos comunes tienen que existir, tanto respecto de hechos constatados, como ante soluciones científicas objetivas, respecto de las cuales toda ideología tiene que justificarse y dar orientación” (...) “La orientación de las soluciones científicas, en aquellos campos en que un acuerdo se haga imposible, se dejaría a las diferentes corrientes, sin mengua de la unión en lo que queda de común. El movimiento como tal, no se haría responsable sino de lo que se haga de común acuerdo” (Guzmán, 1967, p. 68).

Es de resaltar que, por primera vez en la historia de las ciencias sociales de Colombia, un grupo de mujeres participarán activamente

en el campo intelectual y político, tradicionalmente dominado por varones, lo harán como cofundadoras del ECISE. Germán Guzmán Campos, en su biografía *Camilo, presencia y destino* (1967), menciona algunas de ellas con nombre propio: Lucía Holguín Pardo, secretaria del Centro de Información de las Naciones Unidas en Bogotá; Rita Restrepo, bacterióloga del comité ejecutivo del ECISE de París; Leonor Martínez y Leticia Velásquez egresadas de Lovaina.

A decir de Gustavo Pérez cinco fueron los principios y tres las estrategias de acción común de ECISE:

1. Trabajo solidario con la clase popular, integrándose en los movimientos populares, como fermento, colaboración y servicio.
2. Trabajo en la base, viviendo en el medio popular en que se trabaja, para sentir con esas personas y conocer sus verdaderos problemas, para realizar un verdadero acercamiento humano con las fuerzas populares vivas. Implicaba un compromiso de tiempo completo al servicio de movimientos populares.
3. Primacía de la promoción popular sobre el de la promoción personal, opuesto a toda forma de proselitismo y demagogia.
4. Trabajo en equipo polivalente, lo que implica un esfuerzo de cohesión, de disciplina y de superación de los instintos individualistas y caudillistas.
5. Trabajo con objetividad científica, a partir de un análisis objetivo de la realidad y de la situación concreta del medio en que se trabaja.

La triple estrategia comprendía: contacto con las masas, análisis de los problemas y planificación de la acción.

Estos principios y estrategias, *grosso modo*, continuarán presentes en las posteriores experiencias investigativas que desarrollará Camilo Torres en la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, en MUNIPROC (Movimiento Universitario de Promoción Comunal), en la Acción Comunal, en el Instituto de Reforma Agraria, en la Escuela de Administración Pública (ESAP), en la Unidad de Acción Rural de Yopal (UARY) y en el Frente Unido.

Con esta semilla del amor eficaz germinando en el ECISE, retorna a Colombia en enero de 1959, el mismo mes del triunfo de la Revolución Cubana, del anuncio del Concilio Ecuménico Vaticano II, por parte del recién elegido Papa Juan XXIII, y de la solicitud que hace el primer presidente del Frente Nacional, el liberal Alberto

Lleras Camargo, al párroco del Líbano (Tolima), Germán Guzmán Campos, de escribir un libro sobre la violencia en Colombia.

3. Movimiento Universitario de Promoción Comunal (MUNIPROC) y la Acción Comunal

El regreso a Colombia tiene que ver con lo que, en epistemología sentipensante, corresponde a la “acción comprometida” o a la “salida a superficie de las hicoteas” por causa de las lluvias. En 1959 Camilo es nombrado capellán auxiliar de la Universidad Nacional de Colombia, desde donde inició un encuentro vital, jovial y dinámico con el estudiantado. En el mismo año, junto con Orlando Fals Borda y veintidós estudiantes, participa en la creación de la primera facultad de sociología en América Latina, la que enfocarán desde la ideología del “compromiso-acción” de la ciencia social con la transformación de la realidad colombiana y con las luchas populares para llevarla a cabo. Paradójicamente, Camilo —formado en teoría sociológica en Lovaina— asumirá como docente de metodología de investigación social y Fals Borda —formado en metodología sociológica en Minnesota y La Florida en Estados Unidos— asumirá como docente de teoría sociológica. No solo se esforzarán por aprender, junto con sus estudiantes, nuevas áreas del conocimiento, sino que enrutarán estos hacia el análisis de los problemas sociales del país, buscarán que tales análisis reduzcan los puntos de discrepancia y confrontación y harán de la eficacia el criterio que oriente su solución. En este proceso consideran necesario contar con diferentes tendencias y orientaciones. Es el pluralismo, la interdisciplinariedad, la intergeneracionalidad y la interculturalidad lo que se aprecia en la constitución del primer equipo de docentes: los antropólogos Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda, Milciades Chávez y Segundo Bernal; los científicos sociales Miguel Fornaguera y Darío Mesa; el geógrafo Ernesto Guhl, el historiador Juan Friede, el abogado Eduardo Umaña Luna y el sociólogo Calos Escalante. Además de una pléyade de docentes visitantes: el inglés Andrew Pearse, el germano-brasileño Emilio Willens y los norteamericanos Lynn Smith, Everett Rogers, Arthur Vidich, Aaron Lipman, Eugene Havens y William Flinn (Cataño, 1987, p. 12). Tan diverso grupo confluirá en una orientación común del quehacer científico y docente. Poco a poco la perspectiva de una sociología comprometida emerge como opción política y epistemológica de la nueva carrera. Camilo Torres expresará esta orientación en la ponencia titulada “El problema de la estructura-

ción de una auténtica sociología latinoamericana” y presentada en las Jornadas Latinoamericanas de Sociología realizada en Buenos Aires en 1961. Camilo afirmará que

[...] podemos hablar de una sociología latinoamericana en cuanto tiene por objeto el análisis y la interpretación de los problemas, situaciones típicas de nuestras regiones y en cuanto tiene que adaptar métodos y teorías a estos problemas y situaciones específicas (Cristianismo y Revolución, 1970, p. 161).

Complementará en este mismo horizonte afirmando que

...desde el punto de vista científico, no hay razones suficientes para rehuir el tratamiento de los problemas más sentidos por nuestra sociedad. Temas tales como la revolución social, el cambio social, los efectos sociológicos de la reforma agraria, del desarrollo de la comunidad, del imperialismo, deben estar en el orden del día de la problemática sociológica latinoamericana (Torres, 1970, p. 162).

Simultáneamente el Ministerio de Educación Pública, en noviembre de 1959, propuso la “Plataforma de la acción comunal” elaborada por Camilo, Orlando Fals Borda y Jaime Quijano. Camilo había sido contratado por el Ministerio de Educación y el Ministerio de Gobierno para la planificación de la acción comunal y el Departamento de Sociología asume la organización de la División de Acción Comunal. ¿Cómo es que la naciente sociología de la Universidad Nacional está al frente de esta iniciativa gubernamental?

La primera Junta de Acción Comunal había nacido un año antes en la vereda Saucío del Municipio de Chocontá (Cundinamarca), cuando la comunidad campesina, con sus propios medios, construye la escuela. Allí Orlando Fals había desarrollado, a comienzos de los años cincuenta, la investigación “Los campesinos de los Andes”. Habiendo conocido la experiencia organizativa de la comunidad de Saucío, el ministro de Educación del primer gobierno del Frente Nacional (1958-1962), el filósofo Abel Naranjo Villegas, considera de suma importancia la acción comunal para la pacificación y el desarrollo planificado del país y pide a Orlando Fals Borda y a Camilo Torres que elaboren el primer borrador del decreto y la primera reglamentación oficial de la Acción Comunal siguiendo la directriz del presidente Alberto Lleras Camargo. De esta manera la Acción Comunal nace en 1959 adscrita al Ministerio de Educación y articulada a la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional. Camilo participa en la creación de la División de Acción Comunal

del Ministerio de Educación. Ve con optimismo este nuevo camino de transformación social del país y así lo comunica a su amiga, la francesa Guitemie Olivieri, en carta del 6 de enero de 1960: Acción Comunal podrá

“...organizar en gran escala la acción de comunidades locales para la rehabilitación de todas las deficiencias, gracias a la propia organización para lo cual se requiere promotores voluntarios que consagren su vida al servicio de la comunidad [...] me han propuesto dirigir todo ese movimiento en el país. Tienen el propósito de hacer algo apolítico y técnico”. –Sin embargo expresa también sus preocupaciones y premoniciones–: “Me aterran esos puestos de importancia exterior y el burocratizarme. ¡Cada vez veo más lejano mi ideal de vivir pobre entre los pobres!” (Torres, 1970).

La Plataforma de Acción Comunal (1959)² expresa la irrupción de una novedad para transformar la cultura política hegemónica basada en el autoritarismo, el patriarcado, el clientelismo, la colonialidad del poder y del saber, por lo que apuesta a “ampliar la acción comunal por la base, para que todo ciudadano se sienta comprometido con el aporte de su iniciativa y participe activamente en ella” (p. 137). Entiende la acción comunal como aquella “que resulta cuando una comunidad se hace cargo de sus propios problemas y se organiza para resolverlos ella misma, desarrollando sus propios recursos y potencialidades” (p. 138), para lo cual es imprescindible “un proceso de educación de la comunidad, para que el acento principal recaiga en la necesidad de la unión, la cooperación y el espíritu de solidaridad” (p. 138), “lo esencial de la acción lo realizan personas pertenecientes a la misma comunidad” (p. 138), como un “servicio basado en la solidaridad: no es beneficencia” (p. 138), “es una responsabilidad que el Estado devuelve a la comunidad para que ella señale sus necesidades y la manera de contribuir a resolverlas” (p. 138), entendiendo por comunidad “el grupo de personas que habitan una determinada área o región que por tener necesidades, intereses y relaciones en común, son capaces de unirse para solucionar problemas que la afectan” (p. 138) mediante procesos organizativos comunitarios cuyos pasos principales son los siguientes:

² Publicada por el Ministerio de Educación Nacional con la autoría colectiva de Camilo Torres, Orlando Fals Borda, Jaime Quijano y Gustavo Pérez. Incluida en: Camilo Torres Restrepo. Textos inéditos y poco conocidos, compilación de Alberto Parra Higuera. Publicada con motivo del 50 aniversario por la Universidad Nacional de Colombia en 2016.

1. Conocer la comunidad dando conciencia de sus propios problemas.
2. Los problemas sentidos por la comunidad son el punto focal de su propia organización y desarrollo.
3. Proceder desde las necesidades sentidas por la comunidad hasta su captación por los técnicos y educadores.
4. Actuación en todos los planos: educación, sanidad, producción, consumo, recreación, vivienda, etc.
5. Solucionar primero los problemas más sentidos y urgentes, aunque objetivamente no sean los más importantes.

Los anteriores pasos requieren tener en cuenta principios metodológicos tales como la progresividad de la acción, los objetivos precisos y limitados, las áreas escogidas favorables, el aprovechamiento de las instituciones y valores comunitarios, creación de núcleos y juntas, realizaciones concretas confirmadas por resultados visibles, formación del voluntariado promotor de la comunidad, articulación con la acción estatal, comunicación y difusión de técnicas y métodos probados con éxito, la cooperación con el sector privado y académico.

Considera los recursos humanos como los más importantes, teniendo en cuenta que la confianza en sí y el hábito de la ayuda mutua es central en la acción comunal y que “el más humilde ciudadano es un recurso potencial, no es un estorbo” (p.141), son “líderes no visibles” (p. 141), “que gozan del respeto de un grupo de vecinos o colegas, que los entienden por ser suyos y que tienen influencia porque hay fácil comunicación entre ellos” (p. 141).

Simultáneamente, desde la capellanía de la Universidad Nacional, Camilo funda, en 1959, el Movimiento Universitario de Promoción Comunal (MUNIPROC) con el fin de articular al estudiantado con las comunidades barriales del sur de Bogotá, aprovechando la amistad que tenía con los párrocos organizados en la Unión Parroquial del Sur, antiguos compañeros de estudio en el seminario. De MUNIPROC dirá Camilo que

[...] aspira a aprender de las clases populares, a aprender el origen de su miseria, de su conformismo, de su eventual rebeldía y de su enorme potencialidad humana para transformar las estructuras (Torres, C. 1970, p. 435).

La experiencia urbana más significativa de MUNIPROC fue la desarrollada como proyecto piloto en el barrio Tunjuelito, al sur de

Bogotá, junto al río del mismo nombre, donde la mayoría de sus pobladores habían sido campesinos desplazados por la violencia pocos años antes, a los que denominará Camilo, desde la sociología, como

...subproletariado (...) un fenómeno de patología social producido por un grupo de la población que no cuenta con posibilidades individuales ni sociales para proveer las necesidades básicas de la vida, tales como vivienda, comida, vestido y educación (Torres, C. 1959, p. 26).

Por sus mismas condiciones precarias “no tienen sino muy ténues interrelaciones sociales entre sí por carecer de trabajo común, sufrir de una gran inestabilidad en el lugar de vivienda y estar diseminados en cuanto al lugar de origen” (Torres, C. 1959, p. 26), no obstante, “uno de los pocos lazos sociales que los une está constituido por el servicio de asistencia que reciben por parte de la Unión Parroquial Arquidiocesana” (Torres, C. 1959, p. 26). Dada la influencia de los párrocos de la Unión y la amistad que los unía a Camilo, MUNIPROC decide dirigirse a ellos “para coordinar un servicio de voluntariado de universitarios con las organizaciones existentes en los barrios” (Torres, C. 1959, p. 28), encontrando en la comunidad de Tunjuelito las condiciones ideales para iniciar los trabajos: tenía experiencia con otros movimientos sociales, haciéndola receptiva al contacto con grupos extraños, contaba con algunas instituciones instaladas que no se encontraban en otros barrios y el apoyo decidido del párroco hasta alquilar una casa para que los universitarios establecieran allí su base de servicios.

Estos fueron los principios metodológicos orientadores de MUNIPROC en Tunjuelito:

1. Vincular a los estudiantes y a los profesores con la realidad colombiana;
2. Investigar los recursos y necesidades de la comunidad;
3. Promover y coordinar los programas de Acción Comunal;
4. Prestar en las comunidades subdesarrolladas una atención profesional que tienda a estimular la creación de servicios permanentes a su cargo y de acuerdo con las necesidades existentes;
5. Rehabilitar a esas comunidades mediante el desarrollo integral y la formación técnica de sus miembros.

No cabe duda que MUNIPROC tiene como telón de fondo la organización de los equipos de estudiantes colombianos en Europa (ECISE) pero emerge cambios y novedades:

- Vinculación directa del estudiantado y del profesorado con una comunidad local de base con la que se compromete. Desaparecen las élites de poder como sujeto protagonista de propuestas y soluciones.
- Promueve y fortalece la Acción Comunal como experiencia autogestionaria y autónoma de las comunidades barriales.
- No solo focaliza las necesidades de las comunidades sino también sus recursos. No solo ve sus carencias sino también sus potencialidades.
- Introduce el concepto de “desarrollo integral” vinculado a formación técnica local.
- El saber profesional es puesto al servicio de la comunidad para que esta se haga cargo de sus responsabilidades.
- El anticonformismo del estudiantado universitario puede ayudar a producir cambios cuando dirigen su actividad articulada a las comunidades con el fin de ayudar a crear conciencia, poder y organización.

Muchos años después Fals Borda, en entrevista dada a Lola Cendales, Alfonso Torres y Fernando Torres³, va a afirmar que el origen de la Investigación Acción Participativa IAP está en Tunjuelito, en la experiencia de MUNIPROC:

Sí, la semilla está ahí con la presencia de Camilo. Su aporte es el compromiso; compromiso con las luchas populares, con la necesidad de la transformación social [...] La idea de compromiso con los problemas de la sociedad para resolverlos, primero entenderlos y luego resolverlos, es una de las raíces de la investigación participativa [...] ese fue una de las raíces de la IAP. Y eso se lo debemos a Camilo Torres Restrepo (Cendales, L. 2005, p. 23).

Con motivo del 40 aniversario de la muerte de Camilo, el 15 de febrero del 2006, lo reafirmará de la siguiente manera:

Hay mayor acercamiento con estas bases, así para acompañarlas como para aprender a investigar la realidad con ellas, con los métodos de la Investigación Acción Participativa (IAP), otro fruto intelectual de Camilo Torres, como empezó a aplicarla en el barrio Tunjuelito de Bogotá (Fals, O. 2006, p. 428).

³ Entrevista publicada originalmente en inglés con el título “One sows the seed, but it has its own dynamics”, en *International Journal of Action Research* (2005).

4. Investigación sobre la violencia en Colombia

Al fundar la Facultad de Sociología, Fals y Camilo se proponen la creación de una escuela sociológica que no fuera ni europea (donde estudió Camilo) ni norteamericana (donde estudió Fals), sino colombiana, esto es, fuertemente anclada en el conocimiento de las realidades colombianas, dándole importancia fundamental a la investigación, comprometida con los problemas de la sociedad, articulando la ciencia con la acción transformadora. Lo anterior implicaba, para su momento por lo menos, dos desafíos, tal como lo plantea Fals en el prólogo a *La Violencia en Colombia*:

1. El ensayo y modificación a la colombiana de conceptos y técnicas desarrollados en otros países.
2. El encarar y manejar situaciones y problemas sociológicos peculiares del medio colombiano.

En 1959, para los fundadores de la Facultad de Sociología, el problema de la “violencia” era el hecho más protuberante de la sociedad colombiana.

Por lo mismo, un problema social de tal magnitud no podía ser ignorado por la Facultad de Sociología, creada en el mismo lugar de los hechos. No encarar el tema, no atreverse a agitarlo, no derivar de él enseñanzas así científicas como de política social, habría sido un despilfarro de oportunidades y un acto no pequeño de traición a los intereses de la comunidad (Guzmán, G. 1988, p. 12).

No solo se tomó la decisión de “bucear en los trasfondos muchas veces escalofriantes de la violencia” (Guzmán, G. 1988, p. 12) sino que, como lo dirá Alberto Valencia, “el estudio de la violencia que asolaba al país en ese momento hacía parte fundamental de ese proyecto académico” (Valencia Gutiérrez, 2013). El proceso de investigación-acción en Tunjuelito con las familias desplazadas de la violencia, mostró como experiencia paradigmática que se requería, además, el proceso de investigación de las causas y de los responsables de esa violencia que las desplazó, así como recomendaciones para afrontar hechos de tal horror.

Comenzando el año 1961, casi todo el equipo docente de la Facultad emprende otra salida, igualmente decisiva, para cimentar su vocación investigativa. Camilo Torres, Orlando Fals Borda, Andrew Pearse y Roberto Pineda viajan hasta el Líbano (Tolima), epicentro

de la violencia en la Colombia de la época, en búsqueda del padre Germán Guzmán y del archivo de la Comisión Investigadora de 1958, de la que él había sido su secretario, y que tan cuidadosamente conservaba, fuentes de primer orden para investigar sobre la violencia en Colombia. En la entrevista de Lola Cendales, Alfonso Torres y Fernando Torres a Orlando Fals, dijo este que fue Camilo quien lo convenció para que el equipo visitara a Germán Guzmán. El grupo también hizo un esfuerzo similar para convencer a Guzmán, quien, a su vez, testimonia que fue necesario un prolongado diálogo con el grupo y gestiones ante la Presidencia y las autoridades eclesiásticas, condiciones entendibles dado el contexto reinante de amenaza, represión y muerte para quien intentara “romper el silencio”. Se trata de una expedición, un riesgo, un esfuerzo, una búsqueda, un encuentro y un diálogo epistemológico para construir conjuntamente un acuerdo investigativo en el que se involucra, interinstitucionalmente, la Presidencia de la República, la diócesis de Ibagué (a la que pertenecía la parroquia de El Líbano) y la Universidad Nacional. La voluntad política y las condiciones investigativas estaban dadas en cada una de las copartes. Germán Guzmán se traslada a Bogotá para dedicarse exclusivamente a la investigación junto con Orlando Fals. Un año después, en 1962, el primer tomo es publicado, constituyéndose, junto con el segundo tomo, publicado en 1964, en la obra pionera y madre de la investigación crítica social sobre la violencia en Colombia.

En el prólogo del primer tomo, Orlando Fals Borda describe cuidadosamente cada una de las ocho técnicas de investigación empleadas a pesar de los riesgos, censuras y autocensuras impuestas:

1. Experiencia personal del investigador principal durante varios años sirviendo en las áreas azotadas por la violencia, observando y tomando nota de los acontecimientos en varias comunidades.
2. Reconocimiento directo en automotor, a caballo y a pie de las áreas afectadas por la violencia, efectuando entrevistas dirigidas con los campesinos lugareños y volando detenidamente en helicópteros del gobierno sobre el terreno devastado.
3. Entrevistas dirigidas con los jefes guerrilleros y sus seguidores, en el propio terreno de sus acciones, con dirigentes políticos y religiosos locales y con jefes militares.
4. Entrevistas dirigidas con los exiliados por la violencia que viven en ciudades de varios departamentos, y con presos sancio-

nados por motivo de orden público, que se encuentran en diversas cárceles.

5. Investigación histórica y de archivos (algunos privados), incluyendo los de juzgados, inspecciones, ministerios y estados mayores, y análisis de los informes rendidos por los equipos de recuperación en el Tolima al terminar la Misión de Paz en 1960.
6. Estudios de fuentes secundarias, como ensayos, novelas y artículos sobre la violencia publicados periódicamente.
7. Análisis estadístico de diversas series de datos.
8. Documentación pictórica y cartográfica y recolección de elementos culturales empleados en la violencia.

Llama la atención la similitud con las utilizadas por la Comisión Investigadora de 1958, creada por la Junta Militar, lo cual quiere decir que hubo continuidad total, pero vale la pena resaltar las diferencias que nos muestran la novedad metodológica:

- El valor dado a la experiencia personal de Germán Guzmán en el norte del Tolima como investigador empírico *in situ*, “observando y tomando nota”; por lo que se le considera “investigador principal”.
- Menciona, valora y analiza los informes de los “equipos de recuperación” al terminar la Gran Misión de Paz del Tolima en 1960, de la que fue coordinador Germán Guzmán y por lo cual, el obispo de Ibagué, Rubén Isaza, le concedió el título honorífico de “Monseñor”.

No mencionado en el prólogo, pero sí en la entrevista referida, Fals afirma que allí se dio una ruptura del esquema funcionalista, pues con él y desde él era imposible asumir una posición mucho más comprometida con las soluciones políticas y sociales que la violencia ameritaba, de ahí las treinta recomendaciones conclusivas para resolver el conflicto dadas al gobierno, a la sociedad, a la Iglesia, a la universidad. De esta manera se consolida la apuesta académica de sus fundadores por una sociología comprometida con la transformación social y la paz del país.

Llama la atención que de quince técnicas metodológicas desarrolladas, seis tengan que ver con entrevistas, como quien dice, la prioridad metodológica fue salir al encuentro, la escucha, el diálogo, la conversación directa. Las “otras voces”, las condenadas al silencio, la sospecha y, en muchos casos, criminalizadas, encontraron espacio propicio para la legitimación política y la credibilidad ética. Estamos

ante el nacimiento de lo que César Rodríguez Garavito llama “investigación anfibia” (Rodríguez Garavito, 2013), que se mueve en diversos mundos con capacidad de respirar en cada uno de ellos, “del mundo introvertido de las aulas de clase, al extrovertido de los medios de comunicación y las reuniones con activistas y funcionarios públicos” (Rodríguez, C. 2013, p. 7), muchas veces “en contextos altamente violentos y desiguales” (Rodríguez, C. 2013, p. 7).

El aporte de Camilo Torres estaba previsto para el segundo tomo de “La Violencia en Colombia”, pero finalmente no fue incluido por orden de su superior jerárquico, el arzobispo de Bogotá, el cardenal Luis Concha Córdoba. Fue presentado como ponencia en el primer congreso nacional de sociología, realizado en Bogotá del 8 al 10 de marzo de 1963, bajo el título “La violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas”, y publicada en las memorias de dicho evento. Concluimos sumando a este balance metodológico el que hace Jefferson Jaramillo:

El libro también cobra un gran valor porque inscribe los testimonios de campesinos, combatientes y líderes políticos de las regiones como piezas centrales del informe; no los desecha sino que los exalta en su composición. Es decir, legitima y visibiliza sus voces en la escena nacional, cosa que no se había hecho hasta el momento bajo ningún esfuerzo institucional, a excepción de la Comisión de 1958. Dicha lectura se encarga, además, de legitimar una génesis de la guerra en el país, y la sitúa entre 1930 y 1958; hace énfasis en un continuum comportamental bipartidista desplegado en olas de violencia y olas de tregua. Esta génesis va acompañada, a su vez, de una etiología de las causas sobre el fenómeno; de una exposición sobre su incidencia en la dinámica social; de una regionalización del fenómeno; y de una interpretación sobre su trascendencia en la psicología del conglomerado campesino (Jaramillo, J. 2014, p. 14).

Lo que viene...

Hemos entrado a las memorias metodológicas del amor eficaz buscando luces que alumbren salidas que, por fin, nos encaminen a horizontes de paz y reconciliación. Escudriñando en ellas topamos con una experiencia fundacional de la investigación social en Colombia. Se trata de la visibilización y el reconocimiento de una subjetividad anfibia-riberaña de resistencia y creatividad que pervi-

ve por siglos, la que Orlando Fals Borda, colega y continuador de los anteriores, denominó pueblos-hicotea,

...que sabe ser aguantador para enfrentar los reveses de la vida y poder superarlos, que en la adversidad se encierra para volver luego a la existencia con la misma energía de antes, es también sentipensante que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad... (Moncayo, V. 2009, p. 10).

Los estudios de violencia, con todos los horrores, duelos y dolores innombrables e imborrables que describen y analizan, dan cuenta de ese “aguante”, de esa “malicia”, desarrollada para resistir y sobrevivir. Estas memorias metodológicas invitan a entrar a la profundidad del alma anfibia hicotea para hacer un camino formativo e investigativo “desde abajo y desde adentro”, una paideia cultural configuradora de la “generación activa y sentipensante”, de la que el maestro Fals afirmó que

...ha logrado acumular prácticas y conocimientos sobre la realidad nacional y puede actuar mejor en consecuencia [...] Es lo que nos permite volver a respirar profundo y anticipar con coraje, para salir con éxito del laberinto mortal en el que nos metieron pasados y presentes gobernantes sin conciencia social ni escrúpulos éticos (Fals, O. 2005, p. 23).

Que los seres hicoteas que nos habitan, a ejemplo de la generación inauguradora de la investigación-acción participativa en nuestro país, nos lleven, moviéndonos en las sabidurías de los diversos mundos populares, a hacer del actual “boom memorial” una oportunidad para *re-crear* las *eu-topías* del aguante, de la rebeldía, de la dignidad y la *re-existencia*. Esas que creamos y en las que creemos.

Bibliografía

- Cataño, G. y otros. *Ciencia y compromiso. En torno a la obra de Orlando Fals Borda*. Bogotá: Asociación Colombiana de Sociología, 1987.
- Cendales, L., F. Torres y A. Torres. “One sows the seed, but it has its own dynamics. An interview with Orlando Fals Borda”. En *International Journal of Action Research*, 1, 1 (2005).
- Fals Borda, O. *Desde las bases con la generación activa y sentipensante*. Bogotá: Fundación Nueva República, 2005.

- Fals Borda, "Elementos ideológicos en el Frente Unido de Camilo Torres, ayer y hoy" en *Una sociología sentipensante para América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre y Clacso, 2009.
- Guzmán Campos, G., Fals Borda, y Luna Umaña. *La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*, vol. 1. Bogotá: Círculo de Lectores 1988.
- Jaramillo Marín, J. *El libro La violencia en Colombia. Radiografía emblemática de una época tristemente célebre*. 2014. Recuperado de <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2014/03/6.-Jefferson-El-libro-La-Violencia-en-Colombia.pdf>
- Moncayo V., Manuel. "Fals Borda: el hombre hicoitea y sentipensante". En Orlando Fals Borda (Comp.). *Una sociología sentipensante para América Latina, Antología*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.
- Parra Higuera, A. (Comp). *Camilo Torres Restrepo. Textos inéditos y poco conocidos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia 2016.
- Pérez Ramírez, G. *Camilo Torres Restrepo. Profeta para nuestro tiempo*. Bogotá: Indo-American Press Service 1996.
- Rodríguez Garavito, C. *Investigación anfibia. La investigación-acción en un mundo multimedia*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, De justicia 2013.
- Torres, C. *Cristianismo y revolución*. En O. Maldonado, G. Olivieri y G. Zabala. *Antología "Cristianismo y Revolución"*. México: ERA, 1970.
- Torres, C. *Proyecto piloto en el barrio Tunjuelito*. Bogotá: Universidad Nacional, Servicio Universitario de Asistencia social, 1959.
- Valencia Gutiérrez, A. "Memoria y violencia. A los cincuenta años de 'La Violencia en Colombia' de Monseñor Guzmán et al." En *Sociedad y Economía* 223 (2012).