

Los Cristianos Revolucionarios en América Latina. En la senda de Camilo Torres: El caso chileno, 1966-1970.



HUGO CANCINO TRONCOSO
Universidad de Aalborg, Dinamarca

Sociedad y Discurso
Número 24: 4-32
Universidad de Aalborg
www.discurso.aau.dk
ISSN 1601-1686

Resumen: La tendencia de los Cristianos Revolucionarios fue la expresión más radicalizada de los movimientos que apoyaron la apertura de la Iglesia al mundo moderno en el período posterior al Concilio Vaticano II en América Latina. Nos proponemos en este artículo analizar críticamente el discurso de esta tendencia, su praxis y sobre todo, sus argumentos sobre las posibilidades de asumir la lucha armada (la guerra de guerrilla) a partir de una perspectiva doctrinaria y teológica cristiana. Este movimiento se inspiró en el pensamiento y en la acción del sacerdote y sociólogo colombiano Camilo Torres. Estos movimientos se definieron como izquierda revolucionaria frente a los movimientos que fueron la expresión de una izquierda cristiana moderada. Finalmente analizaremos el caso del Movimiento Camilo Torres de Chile, que fue fundado por jóvenes disidentes del Partido Demócrata Cristiano.

Palabras claves: camilismo, cristianismo y revolución, Iglesia institucional, izquierda revolucionaria, violencia institucional, violencia revolucionaria.

Abstract: The trend of the Revolutionary Christians was the most radical expression of the movements that supported the opening of the Church to the modern world in the post Vatican II in Latin America. In this article, my purpose is to analyze critically the discourse of this trend, its practice and above all, the arguments about the possibilities of using armed struggle (guerrilla warfare) from a Christian theological and doctrinal perspective. This movement was inspired by the thought and action of the Columbian priest and sociologist Camilo Torres. The movements defined themselves as a revolutionary Left against other movements who were the expression of a moderate Christian Left. Finally, I will intend to analyze the case of the Camilo Torres Movement in Chile, which was founded by a young dissident from the Christian Democrats.

Key Words: Camilism, Cristianity and Revolution, Institutional Church, Revolutionary Left, institucional violence, revolutionary violence

Introducción

La problemática de la Iglesia postconciliar en América Latina ha sido en general profusamente estudiada por los historiadores de la Iglesia¹. En particular se ha centrado la atención en los movimientos de Iglesia y la Teología de Liberación en sus relaciones con la sociedad y la política a partir de la década de los 60 (Lois, 1986). Por otra parte, también la Iglesia Católica ha sido materia de estudios rigurosos como institución episcopal que se manifiesta en sus pastorales y actitudes concretas frente a los movimientos revolucionarios y a las dictaduras militares. Sin embargo, nos parece que los movimientos cristianos revolucionarios/camilistas, es decir, de aquellos que siguieron la senda del sacerdote y sociólogo colombiano Camilo Torres, caído, en la lucha guerrillera en 1966, no han merecido una mayor atención de los estudiosos. Estos grupos se pronunciaron a favor de la lucha armada, entendiéndola como la única vía que quedaba para transformar el orden existente signado por la pobreza y la represión. Los movimientos mencionados han sido hasta ahora sólo referencias a pie de páginas o menciones muy concisas en los trabajos especializados sobre la temática eclesial y política post conciliar. Existen escasas excepciones a esta ausencia, entre las cuales podemos mencionar la antología documental de Enrique López Oliva: “El Camilismo en América Latina”(1970); Otros autores le dedican un lugar destacado en sus trabajos como Alain Gheerbrandt en su antología documental comentada (1969) y el historiador chileno Luis Rodrigo Pino Moyano en su trabajo sobre las “Relaciones cristiano-marxistas en Chile, consagra un capítulo de su libro al Movimiento Camilo Torres como uno de las corrientes integrantes del Movimiento Iglesia Joven (Pino Moyano, 2012: 129- 152). Con respecto a la fuente más significativa del período podemos mencionar a la Revista argentina “Cristianismo y Revolución”, fundada en 1966 por el exseminarista Juan García Elorrio, quién fuera el líder del camilismo argentino. Esta es una publicación indispensable para estudiar la trayectorias de este movimientos, sus discursos ideológicos y sus documentos políticos².

¹ En este trabajo usamos las denominación *Iglesia* y *cristianos*, sólo en la acepción de la *Iglesia Católica*, y los *cristianos* miembros de la Iglesia Católica. Las demás iglesias cristianas no están tratadas en este trabajo.

² García Elorrio fundó la revista en 1966 y fue editor hasta el número 22. A partir del número 23 asumió la tarea su esposa Casiana Ahumada hasta el número 30, de septiembre de 1971, que fue el último: Daniella Alipak: “Los sentidos de la violencia. Cristianismo y Revolución en la Argentina de los sesenta”. Revista *Las Torres de Lucca*, No.3, Julio-diciembre, 2013: 76.

El objetivo de este trabajo analizar y problematizar la violencia revolucionaria ejercida o propagada discursivamente por los movimientos camilistas que fueron la expresión del llamado cristianismo revolucionario, frente a la violencia estructural o institucionalizada del sistema de dominación desde mediados de la década del 60. En su discurso apologético de la insurrección recurrieron a citas de la teología política cristiana y de las encíclicas papales del período para legitimar el uso de la fuerza. Al igual que el conjunto de la Izquierda Revolucionaria Marxista postularon que la lucha armada, constituía el único camino en la mayoría de los países de América Latina para *la toma* del poder, y que esta estrategia se basaba en una lectura de la *realidad objetiva*, marcada por la existencia de una violencia estructural. De este modo renunciaron a priori a la acción política por la vía parlamentaria, es decir, dentro de la institucionalidad del sistema.

El autor del presente artículo tuvo una implicación directa en la formación del movimiento Camilo Torres en Chile. Sin embargo este artículo no será un relato de su historia a partir de los recuerdos del autor sobre este movimiento, aunque consideramos que la memoria de los actores individuales y colectivos es también una fuente legítima. Mi interés para escribir este artículo está motivado por un intento de alcanzar una comprensión de los móviles que llevaron a los miembros de estos movimientos a definirse por la lucha armada. A este respecto vamos a analizar los contextos de esta opción. Según la tesis de Hans-Georg Gadamer el historiador que investiga y que trata de alcanzar una comprensión de las fuentes que estudia, nunca parte de una *tabula rasa*, por el contrario él mismo es parte de una tradición, y las preguntas o pre-juicios que formule se insertan en ésta (Gadamer,2004:269). En definitiva el historiador es parte de un contexto histórico, ideológico, y existencial, aunque presuma de una independencia de ellos, y aspire a la presunción de alcanzar una imposible *objetividad*, como la imaginaron los historiadores positivistas del siglo XIX. Este artículo es por tanto una interpretación de los relatos periodísticos, de los artículos de historiadores y los pocos documentos dejados a la posteridad por los Cristianos Revolucionarios. En estas fuentes hemos podido encontrar, además de sus discurso ideológicos los ideales, las razones, la mística y el utopismo mesiánico de una generación. En definitiva, lo nuestro, es sólo una propuesta de interpretación del Cristianismo Revolucionario.

El contexto histórico e ideológico. La influencia de la Revolución Cubana y del Concilio Vaticano II.

Nos parece pertinente analizar el contexto histórico e ideológico en el cual el Camilismo surgió como una tendencia cristiana revolucionaria. A nuestro juicio los componentes de este contexto son los siguientes: a) La Revolución Cubana y la radicalización ideológica y política de la juventud en América Latina que esta generó: b) El Concilio Vaticano II, 1962-1965 y el tiempo post conciliar y c) Las opciones políticas de la generación joven en la década de los 60. El triunfo de la Revolución Cubana en 1959 parecía abrir una esperanza de liberación para América Latina de las viejas estructuras del poder oligárquico por la vía de la insurgencia revolucionaria. La Revolución Cubana se inscribía en fuentes y tradiciones muy diferentes a aquellas de los partidos comunistas (Cancino, 2012: 52-53): Las raíces nacional-populares del proyecto del Movimiento. 26 de julio, fueron fundamentalmente referentes cubanos y latinoamericanos (Mires, 1978:29-30). El proceso revolucionario cubano generó una conciencia colectiva de la necesidad de una ruptura revolucionaria y no sólo de desalojar del poder al dictador Fulgencio Batista. La Revolución Cubana despertó la adhesión ideológica, política y emocional de la juventud de América Latina en donde los jóvenes ingresaron al escenario histórico, como un sujeto colectivo dispuesto a cambiar el orden establecido y crear un orden nuevo. El historiador de las ideas, Hugo Biagini, lo formula magistralmente así: “Durante ese interregno, de ebullición utópica, florece la comunidad de los jóvenes. Más que a un desafío o a un huracán juvenil se creyó asistir a una auténtica Revolución Generacional que, a diferencia de todos los otros grandes cambios precedentes, poseía dimensiones multinacionales”(Biagini, 2006:36)). Se suscitó una esperanza mesiánica en los jóvenes en las posibilidades de la vía armada para crear una nueva sociedad en un plazo temporal que sería tal vez más breve que aquel de las propuestas de los partidos centristas burgueses y de los partidos comunistas que a partir de sus perspectivas ideológicas sostenían la necesidad de establecer largos plazos históricos para alcanzar las metas deseadas³.

³ En el lenguaje político de la izquierda revolucionaria de la década del 60, el reformismo burgués fue entendido como un intento de modernizar al sistema capitalista para asegurar su reproducción. En la visión del cientista político W. Rostow asesor del Presidente Kennedy, los países subdesarrollados tenían que recorrer cinco etapas para llegar al estado de desarrollo de los países metropolitanos: ver W. W. Rostow, *Las etapas del crecimiento económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960), pp.4-16. Por el contrario, el reformismo obrero representado por los partidos comunistas hablaba de una revolución por etapas: llamada a) revolución democrática burguesa y b) la revolución socialista.

Los viejos partidos comunistas, socialdemócratas y populistas ya no suscitaban la adhesión de los jóvenes, que ya no creían en la fecundidad de sus métodos parlamentarios ni tampoco aceptaban la larga espera para advenimiento de un orden que superara la miseria, el hambre y el subdesarrollo. La Revolución Cubana continuó siendo un referente para la juventud radicalizada hasta fines de la década de los años 70. La Revolución Cubana radicalizó la protesta de los jóvenes contra el viejo orden impulsados por la creencia mesiánica en una Revolución cuyo advenimiento conduciría a un sociedad socialista.

Las opciones que se presentaban a los jóvenes de los 60 fueron a nuestro juicio las siguientes: a) El reformismo en sus dos variantes: El reformismo desarrollista preconizado por el proyecto de la Alianza para el Progreso cuya idea central era implementar reformas del sistema capitalista para impedir la revolución (Caputo/Pizarro,1970); y c) El reformismo de los partidos comunistas: Estos últimos habían optado por la vía parlamentaria y la actividad reivindicacionista a través de los sindicatos, como el eje de su estrategia para conquistar el poder (Wood, 1972); c) La opción de una Revolución Socialista, es decir de una ruptura drástica con el capitalismo dependiente y el Estado oligárquico asumida por la naciente Izquierda Revolucionaria (Marini, 1986).

El Concilio Vaticano II se desarrolló en tres etapas desde 1963 a 1965. El Concilio puso en marcha un proceso de renovación de la Iglesia Católica, que junto con una renovación litúrgica e institucional incluía un acercamiento a la modernidad, a sus valores de tolerancia y humanismo, al pluralismo, a la ciencia y la tecnología y finalmente a la razón moderna(Doc. Vaticanos II, 1965:137-138). El Concilio suscitó grandes esperanzas en el pueblo cristiano, en los laicos y sacerdotes que motivados por el espíritu de renovación y por los mensajes papales de Juan XXIII y Pablo VI. Muchas comunidades católicas de base empezaron a reflexionar sobre la Iglesia y sus relaciones con la sociedad, la política, el marxismo y el socialismo. En las condiciones de pobreza, opresión y explotación existentes en el Tercer Mundo, incluyendo a América Latina, muchos grupos de creyentes empezaron a formular demandas a sus obispos en orden a asumir una opción favorable hacia los pobres y oprimidos. Este fue un tiempo de estudio y de meditación en las comunidades de base formadas en el tiempo de Concilio y en otros ambientes católicos sobre la Revolución el Socialismo y la opción política de los cristianos(García E. 1969)⁴. La Conferencia Episcopal

⁴ Se puede mencionar el libro *Teología de para el Tercer Mundo* (Buenos Aires1969), Editado por Cristianismo y Revolución. Este es uno de los materiales de reflexión más significativos que fueron

celebrada en Medellín, CELAM(Consejo Episcopal Latinoamericano), Colombia, en 1967, declaró en su documento final que la “opción por los pobres” constituía la opción eclesial en un continente dominado por la violencia y la extrema pobreza (CELAM, 1967:148-149). Para el sociólogo chileno Castillo Lagarrigue, la Iglesia Católica Latinoamericana se había dividido frente a la visión renovadora del Concilio y a La II Conferencia del CELAM en Medellín en tres sectores a saber: La Iglesia Conservadora, la Iglesia Modernizadora y la Iglesia Liberadora (Castillo-Lagarrigue, 1986: 55). A diferencia de Castillo Lagarrigue, nosotros distinguimos cuatro sectores muy diferenciados al interior de la Iglesia Católica Latinoamericana post conciliar: El sector Integrista o tradicional del Episcopado Latinoamericano que rechazó la corriente de renovación inaugurada por el Concilio Vaticano II y que permaneció identificado con el orden oligárquico y los regimenes autoritarios y las dictaduras militares, como fue el caso de una parte significativa del Episcopado argentino; El sector Tercerista, corriente que fue mayoritaria en la *Iglesia institucional*, y entre los sacerdotes y laicos especialmente en Chile y que asumió las conclusiones de renovación del Concilio Vaticano II pronunciándose por un proyecto de modernización social dentro de los marcos del sistema (Richards, 1981:26) ⁵. En suma esta tendencia, optaba por la reforma del sistema oligárquico capitalista. El tercer sector, estaba formado por sacerdotes y laicos que simpatizaban con un proyecto socialista de restructuración de la sociedad. Esta tendencia se manifestó en distintos países de América Latina con denominaciones distintas. Dentro de este sector podemos considerar a la corriente de la Teología de la Liberación y al Movimiento de Cristianos por el Socialismo en Chile. Éste último estaba integrado mayoritariamente por sacerdotes que respaldaron públicamente al Gobierno Popular de Salvador Allende. Finalmente, el cuarto sector, los Cristianos Revolucionarios o Camilistas que se conformaron como una corriente de pensamiento, y de acciones testimoniales. Sin embargo, estos movimientos involucraron a pocos sacerdotes, pero sí a muchos jóvenes de los movimiento de Iglesia y excepcionalmente alcanzaron significación en la lucha armada, como fue en el caso argentino con la organización armada Montoneros, del cual fue una de sus vertientes

utilizados por la Comunidades cristianas de base en Chile y Argentina. El libro es una antologías de ponencias y propuestas de un coloquio organizado por sacerdotes, teólogos y laicos en París en 1968: Blanquart, Carbonnel, Casalis, Certeau, Moltmann, (Eds.), *Christianisme et révolution* (Paris 1968).

⁵ La Iglesia Institucional es la jerarquía Episcopal que toma posiciones sobre el mundo, la doctrina y que guía al pueblo cristiano. Como señala el teólogo Pablo Richards, la institucionalidad, no es una característica marginal de la Iglesia, sino que su dimensión constitutiva fundamental”, Pablo Richards, “Identidad eclesial en la práctica política, orgánica y teórica del movimiento popular”: *Cristianismo y Sociedad*, No. 67 República Dominicana, 1981, p. 26.

principales, bajo la denominación de los *Comandos Camilistas de Liberación*.

La teología política y la doctrina social de la Iglesia con respecto a la legitimación de la violencia armada en contra de un régimen injusto y opresivo.

En nuestra comprensión la teología política es una especialización de la teología católica que reflexiona sobre el espacio político, es decir el Estado, el Gobierno y los ciudadanos formulando una ética de este espacio a partir de la ética cristiana y la concepción cristiana de la vida social y política. Se podría postular que toda teología incide en la política en la medida que esta se encuentra situada social e históricamente (Boff, 1980:339). La doctrina social está contenida en las llamadas Encíclicas o cartas del magisterio papal sobre el devenir de lo social y lo político. Estos documentos entregan normas y principios sobre la misión de la Iglesia en el mundo y directivas de comportamiento y actitudes a los creyentes en la sociedad, en la política, en la economía y en la cultura.

Nos parece necesario precisar que la problemática ética y política sobre la legitimidad del uso de la fuerza para derribar a un gobierno tiránico que atentase en contra del bien común, lo que en términos contemporáneos sería la lucha armada o la insurrección popular, ocupa un espacio muy limitado en la teología política y en la doctrina social de la Iglesia desde el siglo XIX al XX. Las alusiones en los documentos papales o de otras autoridades eclesiásticas sobre el derecho al ejercicio de *una violencia justa* por parte de los oprimidos en el caso de la existencia de una *situación* de violencia prolongada ejercida por el poder imperante, son demasiados concisas y descontextualizadas. Esto no nos permitiría derivar a partir de estas breves alusiones una legitimación doctrinaria para la participación de los cristianos en la lucha armada de liberación conducentes a un cambio drástico del sistema imperante. Más adelante precisaremos las consecuencias de esta situación que tuvo para los movimientos cristianos revolucionarios que optaron por la acción armada en la década de los sesenta en América Latina. Por el contrario, las admoniciones eclesiales en contra de la participación de los creyentes, el pueblo cristiano, en la lucha social y en toda contienda que implicase la subversión del orden existente son el eje dominante del discurso social de Iglesia desde el siglo XIX al XX. Es decir, la Iglesia ha condenado categóricamente la subversión y la violencia social y política y la participación de sus miembros juntos con aquellos que propician estas acciones.

En el pensamiento escolástico, principalmente en Tomás de Aquino, se formulan consideraciones muy generales y difíciles de aplicar sobre el derecho del pueblo a rebelarse en contra de una monarquía que tiraniza a su pueblo y sobre los principios que legitiman el uso de la violencia. Estos principios de acuerdo a Tomás de Aquino son tres: a) La autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra; b) Una causa justa; y, finalmente, c) La recta intención de los contendientes, es decir, una intención encaminada a promover el bien y evitar el mal (De Domingo Pérez, 2006: 262). Tomás de Aquino estableció que la resistencia a una autoridad injusta no es sedición. En la *Suma teológica*, rechazó la doctrina del tiranicidio; sin embargo, sostuvo la tesis de que los tiranos debían ser depuestos por el pueblo⁶.

El mayor defensor de esta doctrina fue el padre jesuita Juan de Mariana, de la Escuela Neo-escolástica española, también denominada *populista* quien en su famoso libro *De rege et regis institutione*, publicado en 1599, expresó: *Es saludable que éste sepa (el Príncipe) que si oprime a la república, será expuesto a ser asesinado, no sólo con derecho sino con aplauso y gloria de las generaciones futuras*⁷.

La doctrina de los neo-escolásticos hispanos tuvo considerable influencia en el discurso de los movimientos independentistas de la monarquía española a partir de 1810, que finalmente llevaron a la ruptura con el colonialismo español en Hispano América hacia 1824 (Dawyd, 2019: 99-128). También estos movimientos fueron inspirados en menor grado por la Revolución Francesa, proceso revolucionario que la Iglesia repudió y condenó por socavar los principios fundamentales de la sociedad jerárquica tradicional, basada en la monarquía absoluta, en el sistema feudal y en los principios cristianos. En este contexto, la Iglesia condenó la violencia desencadenada por este proceso junto con el discurso ideológico que la inspiró. Es decir, el discurso de la *Ilustración* que generó la Modernidad, los Derechos del Hombre, la voluntad popular, la secularización del Estado, etc. El documento Papal conocido como el *Syllabus*, es decir el índice de los errores modernos, que fue emitido por el Papa Pío IX en 1864 expresó la condena y el rechazo categórico en todas sus dimensiones a la Modernidad, que en el texto pontificio se le denomina *civilización moderna* (Ayerra Redin, 1961:43-49). En esta relación, se concibió como el deber de los creyente aceptar el

⁶ Gonzalo Flores Castellano, “El Tiranicidio según Santo Tomás: ¿A favor o en contra” : *Revista Arbil-anotaciones del pensamiento Crítico* 97 (Barcelona S/F): <http://revista-arbil.es/arbi-d97.htm> (tomado. 25.7.2013)

⁷ Juan de Mariana, *Del Rey y la Institución Real*, texto completo: http://archive.org/stream/delreyydelainst00marigoog/delreyydelainst00marigoog_djvu.txt (tomado. 14.7.013).

orden y la autoridad instituida y legitimada por Dios de acuerdo a la Carta de San Pablo a los Romanos: *Sométase toda personas a las autoridades superiores; porque no hay autoridad, sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas*” (Pablo, Romanos: 13). La irrupción del naciente movimiento obrero, resultado de la Revolución Industrial en Europa, generó lo que en la época se designó como la *cuestión social*. Hacia fines del siglo XIX se comienzan a registrar en América Latina, las primeras luchas obreras en contra de la explotación capitalista, las deficientes condiciones laborales y de vida. Las organizaciones anarquistas y socialistas se colocaron a la vanguardia de estas luchas y de la organización sindical del proletariado naciente.

La Iglesia reconoció la existencia de la “cuestión social” a través de la Encíclica del Papa León XIII *Rerum Novarum* en 1891. En este documento, instó a los obreros a no dejarse arrastrar por la propaganda anarquista y socialista que los convocaba a organizarse en forma clasista y política para luchar por sus reivindicaciones inmediatas e iniciar la lucha por una nueva sociedad: En el documento se convocaba a los obreros a *abstenerse de la fuerza y no armar sediciones, ni asociarse con hombres malvados y pérfidos que les hagan concebir desmedidas esperanzas* (Ayerra Redin, 1961: 233). La Iglesia Institucional condenó la resistencia obrera, la lucha de clases y la violencia creada por los emergentes partidos socialistas que percibió como una amenaza que conduciría a la destrucción del orden natural, jerárquico y cristiano (León XII, *Rerum Novarum*, 1891/1961: 209-264). Cuarenta años después en 1931, el Papa XI en su encíclica “*Quadragesimo Anno*” reafirmó el discurso de su antecesor, aunque reconoció que la clase obrera había abandonado la Iglesia, proceso de ruptura que él denominó como la *apostasía* de las masas (Pío XI, 1961: 336-337). La Iglesia Institucional en América Latina, en general no hizo suya la doctrina social de la Iglesia y continuó hasta la década de los 50 identificándose con los partidos conservadores, partidos de tipo confesional, que casi siempre representaron los intereses de las oligarquías agrarias en América Latina (Richards, 1978:14-23). La renovación inaugurada por el Concilio Vaticano II se percibía, en América Latina, en forma desigual. El proceso de renovación dependió de las orientaciones de los episcopados nacionales. A este respecto, los episcopados de Chile y de Brasil se situaron a la cabeza de la corriente modernizadora con una pastoral orientada a la sociedad en donde los pobres estaban en el centro de sus preocupaciones. La Iglesia empezaba a acercarse a los nuevos actores modernizadores y a romper las viejas alianzas con las oligarquías locales. La Conferencia General del

Episcopado en Medellín en 1968 en Colombia reconocía en sus declaraciones los signos de los tiempos, es decir, la emergencia de los pobres al escenario de la historia, la rebelión de los jóvenes en contra de regímenes tiránicos y las democracias representativas formales que defendían el viejo orden oligárquico, reprimiendo con sangre y fuegos sus protestas. Esas protestas eran parte de *esa gran humanidad que había dicho Basta y echado a andar* según la II Declaración de la Habana en 1961 (Maestre Alonzo, 1974: 330).

Los Obispos en la Conferencia Episcopal de Medellín reconocieron la existencia de una *violencia estructural*, entendida como subdesarrollo, miseria, desempleo y represión. Sin embargo, los Episcopados no legitimaron el uso de la fuerza, es decir la lucha armada revolucionaria para transformar el orden establecido. La Declaración Episcopal advirtió *de la dificultad de construir un régimen de justicia y libertad partiendo de un proceso de violencia* (II CELAM, 1973, 51).

El Papa Pablo VI en su Encíclica *Populorum Progressio* se refiere en un breve párrafo de su documento a la eventualidad *de una insurrección revolucionaria en caso de tiranía evidente y prolongada* (*Populorum Progressio*, 1967, 21). Esta cita fue profusamente usada por los Cristianos Revolucionarios para legitimar su participación en el movimiento guerrillero. No obstante, en el texto que sigue a la frase citada podemos constatar que tal legitimación del uso de la violencia no es suficientemente clara ni categórica. Una de las condiciones que deberían considerarse sería, si se trataba *de una tiranía que atentase gravemente a los derechos fundamentales y damnificara peligrosamente el bien común*. Seguidamente se advierte *que la insurrección revolucionaria engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas*. El breve párrafo del documento concluye con una frase muy significativa: *No se combate un mal real al precio de un mal mayor*. Resulta difícil admitir que los argumentos de Santo Tomás, Mariana u otras autoridades de la Iglesia podían dar esa legitimidad a movimientos que actuaban dentro de una historicidad diferente en sociedades complejas, heterogéneas, con tradiciones y culturas políticas diferentes, como las latinoamericanas muy distantes de las sociedades medievales de Europa Occidental. Del mismo modo, los Cristianos Revolucionarios tampoco podían encontrar un fundamento en la doctrina social y política de la Iglesia, suficiente claro y explícito para legitimar una eventual acción armada. Por el contrario en las encíclicas papales y cartas pastorales de los obispos siempre se desaconsejó el recurso al uso de la

fuerza o la violencia revolucionaria en general que en contexto de violencia establecida irían a crear una espiral de violencia.

El Camilismo o los Cristianos Revolucionarios en América Latina

El sacerdote colombiano Camilo Torres Restrepo, caído en combate el 15 de febrero de 1966 fue el signo y el símbolo del movimiento de los Cristianos Revolucionarios en América Latina. Los mensajes de Camilo y otros escritos difundidos en su breve actividad política y agitación social en Colombia ingresaron como una parte significativa en los tópicos de reflexión que influyeron decisivamente en la organización de los movimientos que asumieron su nombre emblemático. Camilo Torres (1929-1966) pertenecía a una de las familias patricias de Colombia vinculadas al proceso de emancipación de ese país de España. Camilo recibió su ordenación sacerdotal en Bélgica y a la vez se tituló de sociólogo en la Universidad de Lovaina en 1958⁸. En sus trabajos sociológicos analizó la sociedad y el sistema político colombiano, a las élites de poder y a las raíces sociales de la violencia, especialmente en su artículo, *La desintegración social en Colombia*, (Habegger, fecha: 385-289)⁹. En este artículo Camilo concluye que en Colombia domina un sistema oligárquico en donde los Partidos Conservador y el Liberal habían establecido un pacto en 1957 que estipulaba que ambos partidos se alternarían en el poder durante 16 años. Este pacto político excluyó así a la Izquierda y al pueblo en general de su participación en la generación del poder. Ambos partidos fueron protagonistas de extensas y cruentas guerras civiles que hicieron de la *Violencia* un fenómeno estructural de la sociedad colombiana (Guzmán, 1962). Camilo organizó en 1965 el Frente Unido como una plataforma de unidad popular desde las bases para luchar desde allí con medios pacíficos por reforma política y social. Muchedumbres escucharon su palabra a lo largo y a lo ancho de Colombia. Sus mensajes dirigidos a todos los sectores de la sociedad, trabajadores, campesinos, estudiantes y militares alcanzaron una

⁸ Para la biografía de Camilo Torres véase: Germán Guzmán Campos, *El Padre Camilo Torres*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1968. Esta obra contiene muchos documentos y cartas, etc. de Camilo; Norberto Habegger, *Camilo Torres, el cura guerrillero*, A. Peña y Lillo, Buenos Aires 1967.; La biografía de Habegger incluye un apéndice con una selección de artículos y trabajos sociológicos de Camilo.

⁹ Ver por ejemplo: Camilo Torres, "La desintegración social en Colombia," Habegger, *Ibidem.* op.cit. pp. 285-289.

gran difusión más allá de las fronteras de Colombia (Torres/Elorrio, 1968:10-49)¹⁰. El régimen se negó a entablar un diálogo con el Frente Unido y de escuchar sus demandas. La Jerarquía eclesiástica conminó a Camilo a abandonar sus funciones sacerdotales en 1965, como consecuencia de su actividad política y agitativa. Excluido por la Iglesia Institucional y perseguido por el régimen, Camilo tomó la decisión de incorporarse *a la lucha armada como el único camino que quedaba* después de la negativa del Poder a escuchar las voces del pueblo exigiendo democracia y justicia social (Torres/Elorrio, 1968:67). Lo hizo en las filas del Ejército de Liberación Nacional (ELN) porque consideró que esta organización representaba mejor sus convicciones.

Nos parece que los aportes más significativos del pensamiento y acción de Camilo al discurso Cristiano Revolucionario en América Latina fueron los siguientes: a) Su propuesta de repensar lo nacional en contraste con la izquierda tradicional cuyo punto de partida eran los paradigmas políticos e ideológicos importados (Torres/Elorrio, 256); b) Su tesis sobre que la asunción de la revolución por la vía armada por los cristianos como una opción legítima para expresar el deber con los pobres y oprimidos; *la revolución no sólo es permitida para los cristianos que vean en ella la única manera amplia y eficaz de realizar el amor para todos* (Torres/Elorrio, 1968: 13)); c) Su postulado que la revolución conllevaba a un proceso de unidad del pueblo, de marxistas y cristianos, que se unirían en la lucha (Torres/Elorrio, 1968: 23-34). Camilo ofrendó su propia vida consecuente con su discurso y su compromiso cristiano y revolucionario. Finalmente, podemos considerar a Camilo, en su obra escrita, como un precursor de la Teología de la Liberación (Silva Gotay, 1989:55).

La tendencia de los Cristianos Revolucionarios desde sus inicios se ubicó en el espacio de la nueva Izquierda Latinoamericana, o Izquierda Revolucionaria surgida en el contexto de la Revolución Cubana. Representantes de esta corriente se hicieron presentes en La Primera Conferencia de Solidaridad de los Pueblos de América Latina, que se celebró en la Habana en agosto de 1967 (López Oliva, 1970:95). En esta Conferencia se echaron las bases de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) (Gerassi, 1969:532-542). Allí también se definió la guerra de guerrillas como la estrategia del movimiento revolucionario en América Latina. En febrero de 1968 se celebró en Montevideo el Primer Encuentro

¹⁰ Una recopilación de la obra de Camilo que comprende mensajes, a diferentes sectores de la sociedad, entrevistas, artículos políticos conferencias y artículos sociológicos fueron publicados por la revista *Cristianismo y Revolución*, bajo su editor: Juan García Elorrio, Camilo, *Obras del cura revolucionario*, Buenos Aires, 1968.

Latinoamericano *Camilo Torres*, en el cual participaron sacerdotes y representantes de los cristianos revolucionarios/camilistas, de varios países latinoamericanos. El lema de este evento fue: *El Deber de un cristiano es ser revolucionario. El deber de un cristiano es hacer la Revolución* (Lopez Oliva: 68-69. En el documento *Bases del Encuentro* se cita la encíclica *Populorum Progressium* del Papa Pablo VI (1967) en donde se establece que la insurrección revolucionaria- sólo sería admisible-, *en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificara peligrosamente el bien común* (Pablo IV, 1967: 21). Se agrega con respecto al documento pontificio, que esa afirmación del Papa sobre la justificación de la lucha armada *es aplicable integralmente a la mayoría de los países de nuestro continente por cuanto la acción del imperialismo yanqui, del capitalismo y neocolonialismo es la forma evidente y permanente de la tiranía sobre nuestros pueblos* (Camilo/Elorrio, 1968: 301). Podemos destacar aquí cuatro puntos fundamentales del documento final del Encuentro Camilo Torres, puntos claves que le darían identidad a los Cristianos Revolucionarios en los países en que esta tendencia se organizó, como movimiento: a) Adhesión a la estrategia de lucha armada de la OLAS, que era en definitiva la posición del Partido y del Estado Cubano. Se llamó en el documento a los cristianos revolucionarios *a sumarse a la estrategia de la OLAS y de los movimientos revolucionarios y de liberación nacional y que solamente en la lucha se reconoce a la vanguardia de la liberación* (López Oliva, 1970: 68). La pertenencia del Camilismo al espacio de la Izquierda Revolucionaria se aprecia en la siguiente formulación: *Se denuncia la estrategias pseudo-revolucionarias de los partidos comunistas que participan de las directivas de Moscú y que hacen el juego a la coexistencia pacífica* (López Oliva, 1970: 68); b) Los cristianos deben participar en el proceso revolucionario para construir el *Hombre Nuevo* y terminar con todas las opresiones; c) El Concilio Vaticano II y el Papado no han logrado cambiar a la Iglesia Institucional en América Latina. La Iglesia es un factor de poder al servicio de los militares y la oligarquía; d) Se rechaza el diálogo cristiano-marxista porque *este diálogo está promovido desde las Jerarquías Eclesiásticas y desde las Jerarquías Partidarias* (López Oliva, 1970: 27); *El verdadero diálogo se da entre militantes marxistas y cristianos en el proceso de lucha en contra el enemigo común* (López Oliva, 1970: 27-28). En los puntos anteriores se encuentran señales y signos muy nítidos del posicionamiento del camilismo. Estos rechazan a los viejos partidos comunistas latinoamericanos por sus concepciones reformistas y etapista de la revolución socialista. Según sus concepciones estratégicas, la revolución socialista debería ser precedida por la llamada Revolución

democrática burguesa. Por otra parte los cristianos revolucionarios criticaban y rechazaban la dependencia ciega de los partidos comunistas latinoamericanos de las directivas estratégicas, políticas e ideológica del Partido Comunista Soviético, que consideraban la vanguardia mundial del movimiento obrero y progresista. Por el contrario el camilismo se sentía próximo a las orientaciones de los cubanos, especialmente por su estrategia rupturista e insurreccional y además se sentían fascinados por la tesis del Che sobre la construcción del *Hombre Nuevo en Cuba*, que ellos percibían como una utopía movilizadora. Nos llama la atención que nunca los camilistas hubiesen hecho una lectura crítica del texto del Che: *El Socialismo y el hombre nuevo en Cuba* (Guevara: 1970:367-384) Una lectura crítica le habría demostrado que detrás de la belleza y la retórica del texto se formulaba la *utopía* ya vieja realizada el Comunismo soviético y chino, en la forma de una sociedad totalitaria, en donde el Poder del Partido único se había fusionado con el Estado(Cancino, 2007: 65-78).

También se puede anotar que el Camilismo expresó en su declaración final una crítica radical a la Iglesia, considerándola como un *factor de poder* al servicio de las clases dominante. En esta afirmación tan categórica se percibe que ellos no reconocieron la influencia ejercida por las fuertes corrientes renovadoras post conciliares en la Iglesia Institucional, de las cuales ellos fueron la expresión extrema. Por lo demás no todos los episcopados de América Latina se cerraron antes la posibilidades de reformas sociales profundas, como fue el caso de la Iglesia Chilena. De este modo ya en ese tiempo no se podía sostener que la Iglesia Institucional, es decir Episcopal no había experimentado ningún cambio después del Concilio Vaticano en su relación con el Mundo Moderno, con sus feligreses, el Pueblo Cristiano, con la sociedad y con los pobres de la tierra.

La revista argentina “Cristianismo y Revolución”, fue fundada por el ex seminarista Juan García Elorrio en 1967, y se constituyó en el órgano continental del Camilismo y del Cristianismo Revolucionarios en general¹¹. En sus páginas se publicaron documentos, artículos teóricos, teológicos y de movimientos sacerdotales y laicales vinculados de algún modo a la orientación ideológica de esta publicación¹². Garcia Elorrio fue una figura central

¹¹ Sobre el Rol de la revista *Cristianismo y Revolución* y el desarrollo del Camilismo en Argentina ver: Pablo Ponza. “El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionarios en la Argentina en los años sesenta-Setenta”: Revista *Nuevo Mundo*, en línea, 8 de junio 2008:

<http://nuevomundo.revues.org/index29443.html> (Tomado 28.08.2013).

¹² se recomienda ver: Daniela Slipak, “Los sentidos de la violencia. Cristianismo y Revolución en la Argentina de los sesenta”, en revista *Las Torres de Lucca*, Buenos Aires, No 3, julio-diciembre 2013: 73-95.

del cristianismo revolucionario de América Latina. Elorrio mantuvo relaciones constantes con los movimientos similares que surgieron en Chile, y con los grupos en Uruguay, Colombia y otros países de América Latina. García Elorrio fue el líder de los Comandos Camilistas de Liberación que fueron conocidos públicamente por su distribución de un manifiesto durante una misa en la Catedral de Buenos Aires, el primero de mayo de 1967 presidida por el Cardenal Antonio Caggiano, y con la presencia del general Juan Carlos Onganía Carlos Organía Presidente *de facto* de Argentina, el primero de mayo de 1967. El panfleto llevaba el título *Oración para rezar en común durante la misa del Día del Trabajador* y exaltaba la lucha armada. En el texto se denunciaba el silencio cómplice de la Iglesia Institucional argentina con la Dictadura militar imperante (Montesino, 2008:4). El discurso del Camilismo argentino estuvo signado por el movimiento peronista que fue su referente en la medida que el movimiento obrero y la conciencia de clase de la clase obrera argentina se forjó en la matriz de la tradición nacional y popular, en la matriz del peronismo histórico (Ramos,1968: 448-459). La vieja izquierda argentina representada por socialistas y comunistas, no podían ser referente ni inspiración para el camilismo argentino y para los cristianos revolucionarios. Esto se debió a la posición persistentemente condenatoria del Partido Comunista argentino al discurso universo nacional popular que el peronismo representaba ¹³. Los Comandos Camilistas de Liberación llegaron a ser una de las vertientes formativas del Movimiento guerrillero *Montoneros*¹⁴. Donald H. Hodges en su estudio sobre el movimiento peronista, afirma que *The Montoneros represented the convergente of two different but related ideologies on the Left: The revolutionary Peronismo William Cooke under the general influence of Guevarism; and the Revolutionary Christianity of Juan García Elorrio as molded by Camilism* (Hodges, 1976: 54).

En un intento por encontrar los rasgos genéricos del Camilismo en América Latina, podemos señalar como su denominador común, su crítica y su rechazo al integrista católico preconiliar que concibió a la Iglesia como una institución sacramental que debe legitimar el orden tradicional oligárquico. El Camilismo se deslinda también de las posiciones centristas de algunos episcopados, que concebían la renovación conciliar en su dimensión social adhiriendo al proyecto desarrollista formulado por la Alianza para el Progreso de

¹³ José Abelardo Ramos. *Historia de la nación latinoamericana*. Peña y Lillo Editores, Buenos Aires 1968, pp.448-459.

¹⁴ *Nuevo Mundo* (Francia, en línea, 8 de junio 2008): <http://nuevomundo.revues.org/index29443.html> (tomada 7.07.2013)

promover cambios moderados del sistema como un modo de contener las potenciales amenazas de las olas de radicalización desatada por la Revolución Cubana mantener. El Camilismo concebía a la Iglesia como una institución que debía comprometerse *con el pueblo y su lucha*. A este respecto el Camilismo representó el polo opuesto al Integristismo católico que preconizaba una Iglesia reclusa al mundo real, consagrada a la administración sacramental y a la realización de obras pías, pero sin embargo, leal al Estado Oligárquico en su forma de democracia representativa o de dictadura militar. Esta percepción de la Iglesia como una institución que debía definirse en función de una dilemática: O con el pueblo y su lucha (revolucionaria) o con el capitalismo y el imperialismo, caracterizó no sólo al Cristianismo Revolucionario, sino que también movimientos como La Iglesia Joven chilena. En esta comprensión, se le pedía toda la Iglesia a optar por una opción revolucionaria. Es decir justamente lo opuesto de la Iglesia clericalista en el siglo XIX y parte del XX que se identificó con los partidos conservadores y que lo apoyó como su brazo político.

Tenemos documentación de dos movimientos cristianos revolucionarios que llevaron el nombre de Camilo Torres. Es el caso argentino: los Comandos Camilistas de Liberación de Argentina y en Chile, el Movimiento Camilo Torres¹⁵. En Bolivia un grupo de cristianos revolucionarios escindidos del Partido Demócrata Cristiano e inspirados en el pensamiento y acción de Camilo Torres y el Che Guevara, crearon un foco guerrillero en las selvas de Teoponte al norte de La Paz, en julio de 1970. Su líder, Néstor Paz Zamora, “Francisco”, escribió en una de sus proclamas: *hemos escogido este camino, que es el único que queda...creo que levantarse en armas es el único medio de proteger al pobre de la explotación actual...Creo que la lucha de liberación se arraiga en la línea profética de la Historia (Exodo)* (Mercader Martínez, 1974:10). La guerrilla fue diezmada, por el hambre, las inclemencias del clima y las delaciones de su presencia entregadas por los campesinos al Ejército, a fines de 1971. En Colombia los seguidores de Camilo continuaron trabajando en el Frente Unido fundado por Camilo para unir a cristianos y marxistas en la praxis social. Con profundo respecto a la memoria y al sacrificio de Néstor Paz Zamora, podemos afirmar que la cita precedente muestra un rasgo fundamental del discurso ideológico de los Cristianos Revolucionarios; una mística profunda y una creencia que se situaba en la línea profética de la salvación que articulaba con la lucha armada y que culminaría en la

¹⁵ En algunos documentos y declaraciones de los Comandos Camilista de Liberación, aparecen bajo el nombre de “Movimiento Camilo Torres”.

realización de una utopía social liberadora. Es decir un camino en donde lo secular (la guerrilla y la revolución) se funden con lo sagrado (la línea profética de la Historia).

El caso del Movimiento Camilo Torres chileno

Con anterioridad al trágico quiebre de la democracia chilena provocada por el sangriento Golpe militar del 11 de septiembre 1973, la representación común de los chilenos de su país fue siempre optimista y orgullosa. Un país en el cual nunca podían tener lugar revoluciones o cruentos golpes de Estado como en el resto de América Latina. En el decir popular, *los chilenos eran los ingleses de América Latina* en donde la democracia y las instituciones, la cultura europea habían echado profundas raíces (Loveman, 1979: 7-8). En la representación de Chile de los chilenos hubo siempre componentes racistas y xenofóbicos con respecto a la población indígena de los países andinos y también con respecto a la población mapuche. Me atrevo a sostener que estos prejuicios raciales, en un país que presume de su blancura han perdurado hasta hoy¹⁶. Los chilenos en general hicieron suya esta representación que pasó a ser su autorepresentación. Sin embargo, desde la fundación del Estado Nacional en 1833, Chile fue un Estado Oligárquico cerrado a las clases populares y subalternas, es decir, a la clase trabajadora, al pueblo mestizo y a los pueblos indígenas: Sólo hay dos excepciones de irrupciones populares en la historia de Chile que condujeron a gobiernos de Izquierda: El Frente Popular que conquistó el gobierno en 1938 y el Gobierno la Unidad Popular (1970-73) que hizo posible al pueblo y sus representantes ingresar al escenario de la historia y al poder político.

A mediados de la década de los 60 el sistema oligárquico parecía definitivamente agotado y desde la Izquierda marxista hasta el Partido demócrata Cristiana se empezaban a delinear proyectos de reemplazo del viejo orden oligárquico. En vísperas de las elecciones Presidenciales de 1964 se levantaron dos opciones principales: La candidatura de Eduardo Frei representante de la Democracia Cristiana, y la de Salvador Allende por el Frente de Acción Popular (FRAP), integrado principalmente por los partidos Socialista y Comunista: La primera se expresó en la estrategia de una *Revolución en Libertad*, es decir la realización

¹⁶ Ver: Maximiliano Martínez M. Entrevista y Teun Van Dijk, “Sobre el Chile actual, el racismo y nuestros *Mass media*”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, No. 18, 2010, Chile: Universidad Austral. pp. 121-129.

de cambios estructurales y el inicio de un proceso de modernización capitalista, bajo el slogan: *Revolución en Libertad*. La segunda opción representada por Salvador de Allende quién postuló llevar a cabo un proceso de cambios democráticos que prepararan el camino para alcanzar el Socialismo. La Revolución en Libertad de la Democracia Cristiana (DC), estaba en consonancia con las reformas propuestas por La Alianza para el Progreso del Presidente Kennedy, cuyo objetivo implícito fue detener el proceso de radicalización política promovido por la Revolución Cubana (Smith B.H., 1982: 109-120). La Iglesia chilena asumió con seriedad el proceso de modernización iniciado por el Concilio Vaticano II. La Iglesia Institucional dio su apoyo indirecto a la DC contribuyendo al triunfo de Frei que alcanzó un 55% de los votos emitidos¹⁷. El país se había polarizado entre el proyecto de una revolución pacífica y el de la Izquierda representada por Allende. En un contexto de Guerra e Fría donde la influencia de la Revolución Cubana ya se hacía sentir a los largo y ancho de América Latina, las clases dominantes y las capas medias altas temían la eminencia de un triunfo de Allende, que percibían como una amenaza del comunismo internacional. La implementación de una reforma agraria moderada por el nuevo gobierno suscitó protestas por una parte de la vieja derecha latifundista y por otro de los campesinos que se sentían excluidos de esta reforma: En este proceso social de protesta emergen nuevos movimientos sociales como el de los marginales urbanos y de los pobladores que articulados a la protesta de trabajadores y estudiantes, empleados en el Poder Judicial, etc. fueron creando a fines de la década un escenario de movilizaciones radicales que denotaba la crisis del reformismo incompleto de la Democracia Cristiana en el poder. También en la Iglesia chilena se hicieron sentir los signos de los tiempos. En el interior de la Iglesia emergieron sectores sacerdotales, de religiosas y laicos que consideraban a la pastoral del Episcopado como centrista y desarrollista. Estos sectores críticos aspiraban a que la Iglesia se comprometiera en la denuncia del orden establecido y a desplegar su acción pastoral en la acción social en el mundo popular. En este contexto sectores de la iglesia, que agrupaban a grupos de cristianos problematizado por renovación del Vaticano II, el Movimiento Camilo Torres y sectores sacerdotales, pobladores estudiantes, sindicalistas y comunidades eclesiales de base bajo denominación de *Iglesia Joven*. Este movimiento se hizo públicamente visible con la toma de la Catedral de Santiago, el 11 de agosto de 1968. La Iglesia Joven instó a la Iglesia

¹⁷ Véase al respecto: Luis Pacheco Pastene, *El pensamiento sociopolítico de los Obispos chilenos, 1962-1973*. Editorial Salesiana, Santiago de Chile, 1985: 56; David E.Mutchler: *The Church as Political Factor in Latin America*, Praeger Publishers, New York, 1985, p. 56.

Institucional a solidarizarse *con el pueblo y su lucha*. El Camilismo chileno emergió en este contexto social, político e ideológico a principios de 1967. Los antecedentes de esta tendencia se encuentran localizados en la Juventud Demócrata Cristiana, cuyos militantes de base y universitarios empiezan ya a comienzos de 1966 a experimentar una profunda desilusión por la tibia y lenta política reformista del Gobierno Frei. El Gobierno de Frei continuando la tradición de los gobiernos de Derecha, desencadenó de una dura represión a los movimientos sociales de protesta que exigían el cumplimiento de su programa de gobierno. Ya a esta altura se comienza delinear el seno de la organización juvenil demócrata cristiana y del partido, un heterogéneo sector *rebelde*, cuyo sector mayoritario fue encabezado por Rodrigo Ambrosio. Este sector se acercó cada vez más a las posiciones de la coalición socialista- comunista, FRAP. Dentro de este cuadro de fragmentación de la Izquierda de la Democracia cristiana surgió una corriente de militantes de la JDC (Juventud Demócrata Cristiana) que criticó al proyecto ya fracasado de la Revolución en Libertad y se organizó como tendencia dentro del partido bajo la denominación de *Movimiento de Septiembre* (MOSEP). El nombre *de septiembre* refería a la esperanza de un cambio revolucionario que expresaron los sectores populares y juveniles al votar por Frei en las elecciones de septiembre de 1964. Este sector se mantuvo en principios en una actividad de círculos de estudios en donde se discutían temas como el diálogo cristiano- marxista y las posibilidades de un nuevo socialismo sin los estigmas de la versión totalitaria del socialismo del bloque soviético. Se imaginaban un socialismo enraizado en las tradiciones nacionales y populares que se percibían en la naciente Revolución Cubana. Este sector se decidió a finales de 1966, a renunciar públicamente a la DC. En su carta de renuncia llamaban a los militantes de base de ese partido a integrarse al Movimiento Camilo Torres que ya estaba en una etapa de formación: *Llamamos a nuestros camaradas de base a romper definitivamente con el partido e integrarse como nosotros lo haremos al Movimiento Camilo Torres*¹⁸. La renuncia pública de un grupo de dirigentes juveniles de la DC reveló por primera vez la existencia del Movimiento Camilo en Chile, que ya contaba con sacerdotes y jóvenes miembros de diferentes movimientos de Iglesia. En su carta renuncia expresaron que *su puesto de lucha está en la izquierda revolucionaria y que la revolución chilena agrupará en la lucha a marxistas y no marxistas*. La *Revista Punto Final*, una publicación semanal vinculada a la izquierda revolucionaria de amplia circulación, en su edición de junio de 1967, entrevistó a

¹⁸ “Carta abierta a los camaradas demócratas cristianos y al pueblo de Chile”. *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, No..5, nov.1967, p.28.

dos de los dirigentes juveniles que habían renunciado a la Democracia Cristiana. En la entrevista se destacó la presencia sacerdotal en el naciente Movimiento Camilo Torres (Carmona,1967:14-15).

Este movimiento se mantuvo en los marcos de la semi-clandestinidad como todas las organizaciones de la izquierda revolucionaria chilena, ante el temor de ser infiltradas, y fichadas por la Dirección de Investigaciones y su sección llamada popularmente *Policía Política*(PP) que a fines del gobierno de Frei estaba trabajando en elaborar catastro de ciudadanos chilenos que eran miembros de la organizaciones de izquierda revolucionaria. Sólo cerca de una decena de miembros del Camilismo fueron conocidos públicamente. Las fuentes escritas sobre este movimiento son desgraciadamente difíciles de encontrar. Sin embargo, la revista chilena, *Punto Final*, publicó documentos del movimientos Camilo Torres, entrevistas y declaraciones y crónicas sobre sus actividades. También la revista argentina “Cristianismo y Revolución” que más arriba hemos mencionado, destacó la significación del movimiento en Chile y difundió sus documentos fundacionales. Nos parece que una investigación acabada de sus actividades y su pensamiento político exigiría entrevistar a los ex-miembros del movimiento que lograron sobrevivir en Chile en los años de la dictadura y a los miembros exilados, que se quedaron en los países de exilio.

El movimiento desde su inició se alineó junto al MIR y otros grupos de la amplia gama de la izquierda revolucionaria chilena, que propiciaban la lucha armada insurreccional, especialmente con el MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria). Los pocos documentos públicos que se conocen del Movimiento Camilo Torres tienen más un carácter ideológico que de análisis político. La tesis de la estrategia de lucha armada a la cual el movimiento se adhirió no fue jamás confrontada con un análisis de la realidad chilena y especialmente de la coyuntura política que precedió a la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970. Por cierto que éste fue un rasgo común de las organizaciones de la izquierda revolucionaria. El documento ideológico, denominado *Los cristianos y la Revolución chilena*, publicado por la revista *Punto final* bajo la autoría colectiva del *El Movimiento Camilo Torres de Chile*, es un ejemplo de lo que afirmamos¹⁹ El eje central del artículo es la Iglesia Institucional analizada en una perspectiva histórica que se inicia desde Iglesia Primitiva, sigue el análisis con Iglesia asociada con el poder oligárquico y finalmente la Iglesia asociada con el

¹⁹ “Los Cristianos chilenos y la Revolución” (Documento del Mov. Camilo Torres). Suplemento a la edición No. 75 de *Punto Final*, 28 febrero 1969, Santiago de Chile, pp.1-8

capitalismo internacional desde su perspectiva ideológica. El Movimiento Camilo Torres, en este trabajo percibe a la Iglesia Institucional como parte de los dispositivos ideológicos de la dominación en la sociedad y como una institución ausente de las luchas de liberación de los pueblos del Tercer Mundo, y aún contraria a estas luchas. Se postula en el trabajo la vía armada como una aserción doctrinaria sin insertarla en un análisis crítico de la coyuntura política, social de la historia y de la cultura política del país. No encontramos en este documento una evaluación de las posibilidades reales de la opción de la lucha armada en Chile ni de los obstáculos mentales, culturales y políticos a una experiencia que no tenía referentes históricos en el país: La lucha armada es decir la guerra de guerrillas. No se encuentra tampoco un análisis en el texto sobre las posibilidades que tenía la Unidad Popular de llegar al gobierno por la vía política o parlamentaria. El discurso del Camilismo chileno se inscribió en la misma mística, de voluntarismo revolucionario y fascinación por la experiencia cubana, que caracterizó al conjunto de la izquierda revolucionaria.

El Movimiento Camilo Torres mantuvo activos contactos con el camilismo argentino a través de Juan García Elorio quién visitó a sus congéneres chilenos en 1969. La intervención política del Movimiento Camilo Torres fue más visible en la Iglesia y en el frente universitario, que en los frentes sociales. En el ámbito de la Iglesia, el Camilismo participo especialmente en sus comunidades y organizaciones de base. En el medio universitario su intervención fue perceptible en la Facultad del Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, en donde se encontraba un parte considerable del núcleo fundador del Movimiento Camilo Torres formados por profesores y estudiantes. Aquí el movimiento fue activo en el movimiento de Reforma Universitaria de fines de los años 60, donde el Camilismo asumió de posición comunes con respecto a la política universitaria y nacional con el MIR(Movimiento de Izquierda Revolucionaria) y el ala radicalizada del Partido Socialista.

El Movimiento Camilo Torres participó activamente junto con los sacerdotes, laicos y comunidades de base que se tomaron la Catedral de Santiago el 11 Agosto de 1968 y también tomó parte en la redacción del *Manifiesto de la Iglesia Joven*, que fue difundido en ese día²⁰.

²⁰ En el trabajo del historiador chileno Héctor Concha Oviedo, “La iglesia joven y la toma de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968”, se destaca la participación de militantes del Movimiento Camilo Torres, en esa acción testimonial y en las instancias de coordinación del *Movimiento Iglesia Joven*. El texto en formato Pdf fue editado por el Centro de Estudios Miguel Enríquez (CEME), Archivo Político Social-Movimiento-Social, Santiago de Chile, 2007., 10 páginas.

La Iglesia Joven convocó a la Iglesia Institucional a solidarizarse *con el pueblo y su lucha*²¹. El movimiento Camilo Torres no llegó nunca a alcanzar una gran militancia, pero sí tuvo una amplia periferia de simpatizantes entre las comunidades católicas de base, especialmente entre los sectores jóvenes. La opción y por la vía armada y la negación de la vía política en un país como Chile, asumida por Camilismo y conjunto de la izquierda revolucionaria les impidió en insertarse en país real como una opción política válida. La historia no pasó por su lado. La izquierda tradicional con profundo un anclaje histórico en la clase trabajadora, en los campesinos pobres y en la clase media profesional, demostró el 4 de septiembre de 1970, la posibilidad de la vía chilena al socialismo de alcanzar el poder a través de la institucionalidad establecida.

El triunfo electoral de Allende provocó, si duda, desconcierto en las filas de las organizaciones de izquierda revolucionaria, que se imaginaban un escenario en donde las FFAA irían en camino de implementar un golpe militar que impediría la asunción de la Unidad Popular al poder de Estado. El fantasma de la eventualidad de un golpe mantuvo a gran parte de estos grupos en un estado mental de vigilia, de suspenso por el porvenir durante los tres años del Gobierno Popular. Las pequeñas organizaciones, como el Movimiento Camilo Torres tuvieron que reflexionar en que medida podían jugar un rol particular en la nueva situación o disolverse, para ingresar individualmente en la izquierda tradicional o en la revolucionaria.

Ya en vísperas de las elecciones del 4 de septiembre 1970 El Movimiento Camilo Torres acordó sin dramatismo disolverse y darle libertad de acción a sus militantes. Los militantes camilistas se dispersaron en distintas direcciones del espectro de la izquierda algunos hacia los partidos de la Unidad Popular, y otros hacia el Movimiento de Izquierda Revolucionaria(MIR).

Conclusiones

El Cristianismo Revolucionario o Camilismo fue uno de los componentes de la Generación revolucionaria de los años 60 en América Latina y como tal se gestó en la matriz de la Revolución Cubana, que se vistió de verde oliva y simbólicamente de Rojo y Negro y que

²¹ Gheerbrand, A *La Iglesia Rebelde* pp.37-38.

pareció enunciar en sus inicios un nuevo discurso y una nueva praxis que la diferenciaría del llamado “socialismo real” existente en la Europa Oriental. Esta generación se orientó hacia Cuba con una fe casi religiosa. En Cuba y su vía armada al socialismo. Por parte fue influida el post Concilio Vaticano II. Estos movimientos se gestaron en el tiempo de la renovación radicalizando sus propuestas y su discurso. Los historiadores no somos jueces para juzgar y condenar después de más de medio siglos a la izquierda revolucionaria y al camilismo. Sólo podemos interpretar críticamente su discurso ideológico, sus acciones y llegar a comprender la profundidad de su compromiso con los pobres y oprimidos a partir de los contextos de su época. El escenario histórico de la Guerra Fría, fue sin duda un contexto *sine qua non* de los procesos sociales, ideológicos y políticos de las década de los 60. Ese contexto nos ayuda entender las posiciones polares y simplificadoras en la izquierda y la derecha. Los años 60 fueron una década de extremos. En aquellos años eran muy pocos los países de América Latina que podríamos denominar formalmente democráticos. La dictaduras militares eran los regimenes políticos habituales, al lado de las existencias de una pocas democracia incompletas y excluyentes. La concentración del poder político, económico y cultural en manos de élites oligárquicas y las abismales desigualdades de ingreso, de oportunidad, tanto como pobreza extrema crearon un situación que también tenemos considerar como un contexto del vuelco a la violencia, a la guerrilla de una generación, que no logró conocer muchas virtudes en las democracias realmente existentes.

El Camilismo y la Izquierda revolucionaria marxista fracasaron en sus intentos realizados o en proyecto de inspirar y convencer a las grandes mayorías populares de las posibilidades de una insurgencia armada que conduciría a la utopía social soñada. La mística y la ilusión de un tiempo nuevo llevó a una generación a creer y aceptar la Revolución como una ideología total y cerrada. No había vida posible fuera de la lucha revolucionaria y de la militancia. La fe sustituyó a la razón y la ideología impidió ver el país real, a sus países reales. El universo de ideologías les cerró el camino para usar las armas de la crítica y la crítica de la armas como Marx escribió para entender las culturas profundas de nuestros pueblos, las mentalidades, las diferencias en sociedades heterogéneas que se alzaron como barreras insalvables ante los proyectos utópicos. Los incipientes grupos armados carentes de apoyo sociales amplios fueron aniquilados por los ejércitos nacionales que pronto fundarían dictaduras militares civiles de Seguridad Nacional, en Brasil, Chile, Argentina y Uruguay. Finalmente, el autor de este artículo, expresa su respecto por los cristianos revolucionarios que

ofrendaron su vida y fueron consecuente con su discurso como el sacerdote Camilo Torres, muerto en combate y por todos los siguieron sus senda en América Latina y que fueron asesinados o *desaparecidos* bajo el terror y la muerte desencadenadas por las nuevas dictaduras militares de Seguridad Nacional .

Bibliografía

- ALIPAK, D.: “Los sentidos de la violencia. Cristianismo y Revolución en la Argentina de los sesenta”. Revista Las Torres de Lucca, No.3, Julio-diciembre, 2013.
- BLOCH, A.H (2010). Political and Social Movements During the Sixties and the Seventies in the America. México: University of Colima.
- BIAGINI, H.E (2006). “Cambiar el Mundo. Entre reforma universitaria y altermundismo”. Utopía y praxis Latinoamericana, No11, vol. 33: Venezuela. Año 6.No.15 (2001). Venezuela: Universidad de Zulia.
- BOFF, C. (1980). Teología de lo político, Sus mediaciones. Salamanca: Editorial Sígueme.
- CANCINO, H. (2007). “The Ideological Thought of Ernesto “Che” Guevara”. Avital BLOCH, H. et al. Public Intellectuals in Contemporary Latin. México-Dinamarca. University of Colima, Aalborg University.
- CANCINO, H.(2012). “Para un estudio de los antecedentes históricos e ideológicos de la Revolución Cubana”. Sociedad y Discurso, No. 21., 52-73. Aalborg: Universidad de Aalborg.
- CARMONA A. (1967). “Sacerdotes Chilenos en el camino de Camilo Torres”: Punto Final, No. 31 Santiago de Chile, pp. 14-15.
- CAPUTO, O. y PIZARRO, R.(1970). Desarrollismo y capital extranjero. Las nuevas formas del imperialismo en Chile. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Técnica del Estado.
- “CARTA ABIERTA a los camaradas demócratas cristianos y al pueblo de Chile”. Revista Cristianismo y Revolución. Buenos Aires , No..5, nov.1967, pp.28-29.
- CASTILLO LAGARRIGUE, F. (1986). Iglesia liberadora y política. Santiago de Chile: Educación y Comunicaciones.
- DAWYD, D. (2010). “Las independencias hispanoamericanas y la tesis de la influencia de las doctrinas populistas”. Temas de la historia Argentina y Americana. No.16, Buenos Aires , 99-128.

- DE DOMINGO PEREZ T. (2006). “Terrorismo, paz y guerra justa”: Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Miguel Hernández de Elche, No.1, Vol.1 Alicante 2006, 256-269.
- DE MARIANA, J. Del Rey y la Institución Real, texto completo en línea: http://archive.org/stream/delreyydelainst00marigoog/delreyydelainst00marigoog_djvu.txt (tomado el 14 de junio 2013).
- DOCUMENTOS completos del Vaticano II(1965).Bilbao: El Mensajero del Corazón de Jesús
- FLORES Castellano, G., “ El Tiranicidio según Santo Tomás: ¿A favor o en contra”: Revista Arbil- anotaciones del pensamiento Critico 97 (Barcelona S/F): <http://revista-arbil.es/arbi-d97.htm> (tomado el 25 de julio de2013).
- GADAMER, H.G. (2004). Sandhed og Metode. Grundtræk af en Filosofiske Hermeneutik. Aarhus: Systime Academic.
- GARCIA ELORRIO, J. (Ed.)(1968). (1968) Camilo Obras del cura guerrillero Buenos Aires: Cristianismo y Revolución.
- GARCIA ELORRIO, J. (ed.1969). Teología para el Tercer Mundo. Buenos Aires Buenos Aires: Cristianismo y Revolución.
- GERASSI, J, (1969)“A New International is Born”. Irving Louis Horowitz et al., Latin American Radicalism. New York: Vintage Books. 532-542.
- GHEERBRANDT, A.(1969). La Iglesia rebelde de América Latina. México: Siglo Veintiuno.
- GUEVARA, E.Ch. (1970). “El Socialismo y el hombre nuevo en Cuba”. E. Chevara. Obras 1957-1967.Documentos Latinoamericanos 3. Paris: Francois Maspero.
- GUZMÁN, G. 1962). La violencia en Colombia. Un proceso social. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- GUZMÁN. G. (1968). El padre Camilo Torres. México: Fondo de Cultura Económica
- HABEGGER N. (1967). Camilo Torres, el cura guerrillero. Buenos Aires: A.Peña y Lillo.

- HODGES, D.C. (1976). Argentina, 1943-1976. The National Revolution and Resistance. Albuquerque: University of New Mexico.
- LA SANTA BIBLIA (1960). Sociedades Biblicas de América Latina (Sin lugar de edición).
- LEON XII, "Rerum Novarum" 1891 en Marino Ayerra Redin (compilador) (1961), Encíclicas políticas y sociales de los Romanos Pontífices. Buenos Aires: Los Libros del Mirasol 209-264.
- LEVINSON, J. (1970) La Alianza extraviada: Un informe crítico sobre la Alianza para el Progreso. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ Oliva, E. (1970). El Camilismo en América Latina. La Habana: Casa de Las Américas.
- LOIS, J. (1986). Teología de la Liberación. Opción por los pobres. Madrid: IEPALA.
- LOVEMAN, B. (1979). Chile. The Legacy of Hispanic Capitalism. New York: Oxford University Press.
- MAESTRE ALONZO, J. (1974). Sociedad y Desarrollo en América Latina. Madrid 1974: Miguel Castellote Editor.
- MARINI R.M. (1986). Subdesarrollo y Revolución. México. Fondo de cultura económica.
- MARTÍNEZ, M (2010). "Entrevista a Teun Van Dijk sobre el Chile actual, el racismo y nuestros Mass media". Revista Austral de Ciencias Sociales, No. 18, 2010, Chile: Universidad Austral. pp. 121-129.
- MERCADER MARTINEZ, M. (1974). Cristianismo y revolución en América Latina México: Editorial Diógenes.
- MIRES, F. Cuba (1978). La Revolución no es una isla. El proceso de transformación política en Cuba. Medellín, Colombia: Ediciones Hombre Nuevo.
- MONTESINO, J.L. (2008). Movimientos sociales violentos y pacíficos en América Latinas. El impacto de sus protestas y propuestas en el bienestar social a la luz de la experiencia histórica reciente: Universidad de Málaga: En línea:

<http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/la/08/jlmj3.htm> (tomado el 20 de diciembre, 2013.)

MOVIMIENTO Camilo Torres de Chile(1969). “Los Cristianos y la Revolución chilena”. Suplemento de la edición No.75 de Punto Final, 28 de febrero, Santiago de Chile: 1-8.

MUTCHLER, D.E. (1985) *The Church as Political Factor in Latin America*, New York: Praeger Publishers.

Encíclica *Populorum Progressio* sobre el desarrollo de los pueblos (Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.

PACHECO PASTENE, L. (1985).*El pensamiento sociopolítico de los Obispos chilenos, 1962-1973*. Santiago de Chile: Editorial Salesiana

PINO MOYANO, L.R. (2002). *La religión que no busca ser opio. La relación cristiano-marxismo en Chile, 1968-1975*. Saabrücken: Academia Española.

PIO IX , Syllabus” (1961). Marino Ayerra Redin (compilador), *Encíclicas políticas y sociales de los Romanos Pontífices*. Buenos Aires: Los Libros del Mirasol: pp.43-49.

PIO XI. “*Quadragesimo Anno*” (1931: Marino Ayerra Redin (compilador). *Encíclicas políticas y sociales de los Romanos Pontífices*. Buenos Aires: Los Libros del Mirasol.

PONZA, P.. “*El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionarios en la Argentina en los años sesenta-Setenta*”: *Revista Nuevo Mundo*, en línea, 8 de junio 2008: <http://nuevomundo.revues.org/index29443.html> (tomado el 28 de agosto de 2013.

SEGUNDA Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1967 (1973). Lima. Perú: Ediciones Paulinas.

RAMOS, J.A.(1968). *Historia de la nación latinoamericana*. Buenos Aires: Peña y Lillo Editores.

RICHARDS, P. (1978) “*América Latina: El rol político e histórico de la Iglesia*” : Nueva Sociedad 38. 1978.San José de Costa Rica. pp. 14-23.

RICHARDS, P.(1981) “Identidad eclesial en la práctica política, orgánica y teórica del movimiento popular”: Revista Cristianismo y Sociedad No. 67. República Dominicana 1981.

ROSTOW.W.(1960). Las etapas del crecimiento económico.México.D.F.:Fondo de Cultura Económica.

SILVA GOTAY, S. (1989). El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe (Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.

SMITH, B.H. (1982).The Church and Politics in Chile. Princeton. Princeton University Press.

WOODS, A. (2008). Reformismo o Revolución. Madrid: Fundación Federico Engels