

## Teologia da Libertação Latino-Americana: Camilo Torres\*

Samuel Silva Gotay<sup>1</sup>

A Igreja Católica na América Latina constitui um terço dos católicos do mundo e nos próximos trinta anos representará a metade do total dos católicos do globo. Este dado leva ao sociólogo Germán Guzmán [entre 1962 e 1977] a concluir que “nas circunstâncias atuais da América Latina, a maior força para enfrentar qualquer forma de imperialismo e neocolonialismo externo ou interno está na Igreja Católica”. Esta possibilidade, desde já, está condicionada a que ocorram mudanças radicais nessa instituição social.

O desenvolvimento dos *camilistas* na América Latina é um sinal que aponta à possibilidade dessas mudanças.

Apesar da importância da igreja como fator social que opera na dinâmica das sociedades da América Latina, esta tem sido pouco estudada por nossos historiadores e cientistas sociais. O propósito deste ensaio (parte de um estudo sobre estes desenvolvimentos na década de 1960) é o de examinar o contexto em que afloram as ideias do sacerdote revolucionário Camilo Torres Restrepo,

---

\* Publicado no livro *Fuentes de la Cultura Latinoamericana Tomo II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, organizado por Leopoldo Zea Tradução do original em castelhano por Sergio Alejandro Dorfler Bustamante, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas (PPG-ECsA-UnB) da Universidade de Brasília, revisão da tradução por Raphael Lana Seabra docente do PPG-ECsA-UnB.

<sup>1</sup> Samuel Silva Gotay (1935) é um sociólogo porto-riquenho, professor na Universidade de Porto Rico (UPR) na Faculdade de Ciências Sociais de Río Piedras. Formado em Psicologia na UPR, mestre em Teologia e Sociologia da Religião na Universidade de Yale e doutor em Estudos Latino-Americanos pela Universidade Autônoma do México. Possui vários trabalhos sobre as relações da igreja com a sociedade latino-americana. Entre eles se conta com o intitulado *O Apostolo e a Igreja e a pobreza em Porto Rico: Uma interpretação histórico-social*. Conhece, amplamente, a discutida Teologia da Libertação que surge na América Latina, a partir da reunião do Conselho Episcopal Latino-Americano em Medellín, Colômbia. Publica a *Bibliografía mínima da Teologia da Libertação*. O texto aqui publicado é resultado do Seminário de História das Ideias na América Latina, ministrado no Centro de Estudos Latino-Americanos da Faculdade de Filosofia e Letras da UNAM, publicado em 1972, no anuário *Latinoamerica*, trabalho que leva o título de *Teoria da Revolução de Camilo Torres: seu contexto e suas consequências continentais*, aqui publicado em quase sua totalidade.

analisar sua teoria e sua teologia da revolução para entender suas consequências continentais, e examinar algumas das perguntas propostas por esse fenômeno à história e à sociologia da religião.

## I. Seu Contexto

### *A Igreja e as classes dominantes*

A Igreja Católica na América Latina tem sido estudada, geralmente, desde o ponto de vista de uma das instituições que cumpre a função de guardiã da estabilidade social e política para benefício das classes dominantes. Em troca disso recebe a proteção dos seus privilégios. Loyd Mecham, em sua prestigiosa obra *Church and State in Latin America* (1934), retoma pelo menos 36 ocasiões em que a igreja organizou, financiou, provocou, influenciou e apoiou golpes de Estado a governos liberais. Durante o desenvolvimento colonial e enquanto durou o velho regime, a igreja foi considerada o departamento de assuntos religiosos do Estado graças ao *Patronato Real* que colocava nas mãos do rei mais “poderes administrativos” sobre a igreja colonial do que o próprio Sumo Pontífice sobre esta. Essa relação implicava, por sua vez, a fidelidade e a defesa do Estado por parte da igreja.

Com a transformação produzida no sistema sociocultural pelo advento do liberalismo, a igreja foi despojada de seu poder político - e, em alguns casos, do econômico - por conta de sua aliança com os regimes conservadores. Eventualmente, a igreja se reconciliou com as liberdades econômicas e políticas do liberalismo (o que a levou a recuperar alguns dos seus poderes), para começar novamente, em nosso século, com outro conflito ante o advento de outro sistema socioeconômico: o socialismo.

Não obstante as condições de mudança social no mundo, a crise da cultura e a revolução social levaram, desta vez, o conflito ao seio da igreja, e esta já não pôde apresentar uma frente tão unida como o fizera no século XIX na América Latina a partir das guerras de independência. Se olharmos para esta situação de crise e mudança social veremos como esses fatores incidiram sobre o conflito interno na igreja revelando-nos o surgimento de outro clero, este último exerce uma função social contraditória à que desempenha a igreja (religião



institucional) e em apoio dos interesses de outra classe social. Esse novo clero desempenha um papel de agente de mudança e de apoio dos interesses da classe baixa e dos grupos marginais.

### ***A crise da cultura***

O século presente está marcado por duas revoluções fundamentais, a revolução tecnológica – que levou o homem à lua – e a revolução dos povos coloniais e das minorias oprimidas. Estas duas revoluções revelam a natureza da crise de nossa cultura no sentido de um mundo que morre para dar à luz a outro que apenas tem perfilado seu contorno.

Esta crise está caracterizada pelo processo de secularização e pela rapidez das transformações sociais.

### ***O processo de secularização***

Apesar de que desde o século XIX o homem vem descobrindo com força e reafirmando a “historicidade” dos conceitos e dos valores e das crenças, que esse homem havia sacrificado e acreditava eternos ou determinados por uma lei natural, não é senão até nosso século que as consequências de ver o mundo e a cultura como criações do homem se amontoam e se precipitam em um processo de “dessacralização” que anuncia que o homem religioso descobriu que Deus o fez completamente “autônomo” e “responsável” de si mesmo e pela sua história. O homem de mediados do século XX já não pode justificar as condições socioeconômicas e a estrutura política alegando a existência de uma “lei natural”, porque a sociologia explicou-lhe a natureza da formação das ideologias e das convenções sociais; as normas, as instituições e os valores que o homem havia sacralizado como absolutos e universais já foram secularizados. Agora nenhuma lei, estrutura social ou sistema econômico pode ser considerado como “ordenado por Deus” ou como “revelado”, mas produto do fazer político e social dos homens.

### ***As rápidas transformações sociais***

A outra característica da crise de nossa cultura é constituída pela rapidez das mudanças. Enquanto antes falava-se em processos de séculos, atualmente o



conhecimento se duplica em períodos tão curtos que às vezes não passam de cinco anos; a tecnologia, a moral, as concepções tecnológicas, os processos econômicos, a cultura material manufaturada (edificações, máquinas, a cidade), as técnicas educativas, as tarefas especializadas, as profissões e, ainda, as comunidades, estão sujeitas a mudanças tão velozes nos últimos anos que tornam impossível ao homem manter um “conhecimento tal” sobre o mundo como para reclamar ser uma “autoridade”. Em um mundo “permanente”, aqueles de “idade mais avançada” constituem a autoridade porque detêm mais conhecimento e domínio da realidade, mas em um mundo em transformação as “autoridades tradicionais” perdem seu valor e sua relevância. Nesse mundo não há autoridade, exceto a reconhecida pelos homens. No nosso século “a autoridade” está morta.

Junto a isto e em parte como consequência do anterior, ocorre uma tendência que (em falta de outro nome) chamaremos de “tendência à democratização”, na qual a participação da pessoa nos acontecimentos que afetam sua vida começa a firmar-se, uma vez que o exercício da autoridade à moda antiga já não é mais possível. Cada homem tem que decidir o que lhe convém. O homem comum possui opiniões, um mínimo de educação e escuta o rádio e assiste à televisão. Este homem sabe que muitas das verdades são relativas e não absolutas; venham elas do papa ou do reitor de um monastério. O “aconselhar paternalista” de antes é substituído pelo *counseling* indireto, a “conferência autorizada” pelo seminário de participação e os “sermões dogmáticos” pelos “grupos de estudo”. Essa participação do homem que de repente se descobre como responsável pelas forças do destino é inerente ao processo de secularização que vem dando à luz a esse novo mundo que nasce.

Quando os elementos da cultura, tais como a moral, o costume, a comunidade, os trabalhos e outros não são o suficientemente permanentes como para desempenhar a função de formar uma pessoa mediante o “processo de socialização”; faz-se mais urgente do que em qualquer período da história que as pessoas jovens lutem “ativamente” com seu mundo para formulá-lo e defini-lo de modo a atender às suas necessidades, em lugar de vivenciá-lo com um atitude passiva e de dependência.

Vemos isso na forte e desesperada procura por forjar uma “nova moralidade”; não somente nos jovens, em quem a relatividade do seu meio

circundante – por conta das rápidas mudanças – não pôde imprimir padrões normativos de vida, mas também nos filósofos, nos teólogos e profissionais que formulam concepções éticas para lidar com os problemas humanos.

Os clérigos de vanguarda da América Latina geralmente são pessoas que estudaram e se formaram intelectualmente nesse ambiente peculiar de nossa cultura em crise. Apesar de que essas características da crise de nossa cultura não são tão evidentes nas sociedades tradicionais da maioria de nossos meios rurais ou nas dos recentemente urbanizados na América Latina, alerta-se que a liderança dos clérigos de vanguarda, especialmente os chamados “rebeldes” receberam formação intelectual nos centros urbanos europeus ou norte-americanos, onde o efeitos da crise é mais agudo e onde mais se reflete sobre ela. Todo o ambiente da cultura do século XX pressiona esses homens, moldando-os em homens do século.

### ***Teologia da revolução***

Esse clero teve acesso a toda uma discussão teológica sobre a renovação da igreja que procedeu por muitos anos no concílio, particularmente nos seminários do norte da Europa, em cujos centros a teologia bíblica produto da crítica bíblica protestante e judaica colocou no fogo os velhos dogmas escolásticos da igreja, a velha liturgia latina e as concepções não científicas do mundo, do homem e da sociedade – a isso ajudaram enormemente os ramos da sociologia, da antropologia e da psicologia freudiana.

Assim, esse clero jovem (como os que haviam se mantido informados quanto às transformações do mundo e da teologia) tem uma concepção diferente sobre a religião, a igreja e sobre a missão da mesma, concepção essa que não é compartilhada por seus superiores, geralmente de maior idade e produto das sociedades rurais estáveis.

O concílio eclesiástico fez eco dessas ideias de vanguarda em suas discussões e abriu o caminho a ser seguido para transformar o “conceito da igreja”: a igreja como comunidade (o povo de Deus em lugar do clero e da hierarquia); a liberdade religiosa e a liberdade de consciência; reconhecimento do valor das liberdades terrestres; reconhecimento da corresponsabilidade dos cristãos na construção da comunidade humana.



Mas o mais importante havia sido a superação da antinomia entre o temporal e o eterno. A condenação do “mundo” e o “terrestre” como coisa degenerada frente ao divino, é superada com a reafirmação da criação como obra de Deus e o reconhecimento da história como a arena de ação de Deus. Com isso vem o reconhecimento da vida cotidiana, o trabalho e a política como meios de servir a Deus mediante o serviço ao próximo e, por outro lado, o reconhecimento da natureza histórica da igreja.

A nova teologia produz uma brecha insuperável entre o novo clero e a sua velha hierarquia respeito ao entendimento da relação igreja-mundo. Enquanto a hierarquia está orientada pela função histórica que tem desempenhado como instituição, a nova geração de teólogos e estudantes seminaristas está orientada pela preocupação dos teólogos europeus do pós-guerra; pelo ambiente cultural das universidades e seminários invadidos pela questão da revolução colonial, da revolução racial, da questão universitária, da Guerra do Vietnã e da atitude crítica que domina a cultura juvenil. Mas, sobretudo, são perturbados pelas condições de miséria, fome, doenças, desemprego e exploração, que se aprofundam na América Latina a partir do fracasso das esperanças postas no capitalismo industrializado, e, a partir das novas esperanças apresentadas pela Revolução Cubana. Não é somente uma geração em contato direto com a miséria que surge da exploração, mas que possui, também, instrumentos conceituais para entendê-la e interpretá-la. Conhecem o “desenvolvimentismo” de Le Bret e o diálogo cristão-marxista estimulado por Emanuel Mounier na França. Isto faz deles diferentes do clero que, por muitos anos, havia educado a igreja.

### ***As condições econômicas da América Latina na década de 1960-1970***

No começo da década de 1970 os sinais de fadiga da “substituição de importações”, que havia determinado a história das três décadas anteriores, indicavam que esta tinha atingido o esgotamento. Com a crise da depressão na década de 30, as economias da América Latina que possuíam infraestruturas desenvolvidas tentaram se industrializar, transferindo os esforços da instável produção primária para a produção industrial. O Estado fez-se com a função de dirigente, controlando a política fiscal, fomentando, distribuindo e arbitrando. Os países onde o enclave estrangeiro não permitiu o desenvolvimento de uma

burguesia nacional, de acumulação de capital nem de uma infraestrutura administrativa, não puderam dar início a essas ações depois da Segunda Guerra Mundial e viram esses anos sob o governo de ditadores a serviço da hegemonia estrangeira que explorava seus recursos.

O liberalismo econômico puro havia fracassado na América Latina. O Estado adquiriu uma função econômica com os modelos populistas e com os reformistas chamados “democratas de esquerda”. Surgiu uma classe operária que pugnava por participar das decisões políticas e por obter melhores benefícios. Avalanches de camponeses invadiram as cidades criando periferias que levaram o desequilíbrio social ao limite; criando situações críticas pela falta de facilidades e seus consequentes problemas de saúde, moradia, desemprego, delinquência, pressões políticas e instabilidade. O desequilíbrio da infraestrutura urbana afetava, ainda, à classe média e à indústria. Os governos populistas fizeram esforços distributivos para a incorporação das novas classes, mas resultaram em medidas inflacionárias e contraditórias às necessidades de concentração de capital em uma industrialização que tinha esgotado seu mercado e que exigia o controle das pressões das classes populares. Todavia, as classes populares não podiam esperar. Especialmente a infraclasse de marginados e os que compunham o subemprego. A mortalidade, a fome em algumas regiões, as enfermidades, a superlotação e o contraste cada vez maior com “quem tem”, contraste que a disseminação dos meios de comunicação tornou mais evidente e desafiante a exploração do campesinato, que já não se sustentava no campo; tudo levada a proporções insuportáveis dada a alta taxa de crescimento populacional tornava a situação muito dolorosa e difícil como para que essas classes esperassem.

O imperialismo norte-americano, que começara a fortalecer os vínculos de dependência dessas economias periféricas mediante medidas de injeção de capital e ajuda econômica, iria exigir garantias de estabilidade (contra as pressões populares) a esses governos, aos quais controlaria usando a OEA como instrumento de dominação.

O desenvolvimentismo alertará que essas economias não se salvarão com medidas keynesianas, pois se trata de economias pequenas condenadas a serem sacrificadas pela sobrevivência das economias centrais do mercado mundial que controla seu próprio ritmo de produção, preços, sistemas de comercialização,

etecetera, pelo qual apenas uma “transformação integral” poderia criar o equilíbrio necessário. Com quais recursos? Poupança nacional? De onde? Investimento estrangeiro? A que custo? Tudo ficou em magníficos diagnósticos (o que era uma magnífica contribuição, mas não resolvia o problema). O mesmo caminho foi seguido pela possibilidade de reforma agrária para a modernização da produção, para absorver a mão de obra, para expandir o mercado interno e para aliviar tensões políticas. O poder explorador sobre índios e camponeses era absoluto. As dificuldades políticas da modernização superavam as dificuldades técnicas. A burguesia nacional e, por conseguinte, os setores políticos poderosos estavam intimamente ligados à oligarquia tradicional. Impossível renovar o setor rural pacificamente.

Nessa situação surge Cuba como uma opção para a América Latina. Significa independência dos Estados Unidos, reforma agrária, reforma urbana, alfabetização e políticas distributivas com medidas voltadas à industrialização. A teoria do foco guerrilheiro como vanguarda da revolução para a qual o campesinato é o povo, é a revolução proposta desde um marxismo flexível e nativo, que não demanda maturidade das condições objetivas nem que uma revolução burguesa ocorra - de qualquer forma as economias periféricas coloniais não a gerariam.

Essa perspectiva revolucionária, que exalta a imagem do guerrilheiro como reformista social moralizante e como expressão do “novo homem” não mais alienado, é a revolução esperada e por isso impacta fortemente à América Latina com o símbolo da esperança definitiva.

Essa esperança cria uma atmosfera nos povos que vivem essas condições descritas. E, no caso dos sacerdotes de formação europeia, impactados pela natureza dos tempos que refletem na cultura, na teologia e na ética social, irão se vincular à revolução por motivos religiosos, mas aceitando a revolução nos seus próprios termos.

### ***A igreja e as classes exploradas***

Uma mutação surge no sacerdócio latino-americano como resultado dessas condições do mundo em que vivemos. Assim, aparecem: Camilo Torres, Francisco Lage, Carlos Zalfaroni, o padre Allaz, Jordan Bishop, Hélder Câmara, os

Sacerdotes para o Terceiro Mundo, a Igreja Jovem do Chile, os sacerdotes de Golconda na Colômbia e outros sacerdotes no Uruguai, na Argentina, na Bolívia, no Peru, na Guatemala, na República Dominicana, em Cuba e em Porto Rico.

Sociologicamente esse clero exercia uma função oposta à de manter a estabilidade política e social. São agentes de mudança ao serviço de uma classe social diferente à que a igreja, como instituição social, esteve servindo politicamente. Aqui avisamos que a religião “institucionalizada” e a religião como “movimento ideológico-evangélico” desempenhavam duas funções sociais contraditórias que serviam a duas classes opostas em questão de seus interesses. Essa contradição se intensifica em épocas de crises econômicas e culturais. Os estudos sociológicos sobre as seitas messiânicas e subversivas nos indicam que estas põem em risco a segurança que a funcionalidade da cultura e da vida comunal oferece.

A característica fundamental das seitas é a sua relação de antagonismo com o mundo “oficial”, com as instituições religiosas oficiais, com as autoridades eclesiásticas e com a moral pública e a ética do clero oficial. Esse antagonismo se traduz numa visão apocalíptica de destruição do mundo corrompido, de iminente salvação dos “pobres” e “puros” que não se contaminaram com “o mundo” e no rechaço aos costumes e às instituições aceitos pelas classes superiores, que dirigem essas instituições. Até agora na maioria das seitas, como mencionado por Williams em seu estudo sobre as seitas no Chile e no Brasil, esse antagonismo se manifesta em um rechaço ao mundo e na inversão de valores da moral oficial, constitui “uma subversão da ordem tradicional na linguagem do simbolismo religioso”, subversão que resulta na inutilização da ação política real. Se for certo que constitui uma rebelião contra a injustiça da ordem material ou imperante, não passa de ser uma rebelião simbólica. Nesse sentido, constituem-se rebeliões alienadas.

Embora estes grupos “camilistas” não respondam em todas suas características à tipologia de seita, como a conhecemos na sociologia da religião, encontramos nos camilistas essa característica fundamental da rebelião contra a ordem socioeconômica e religiosa imperante e a favor dos grupos marginalizados, mas com a diferença de que a rebelião dos camilistas não é simbólica, mas política. A rebelião dos camilistas contra o sistema de exploração



não toma o caráter simbólico da apocalíptica destruição do mundo nem o da salvação celestial como consolo aos explorados, mas toma o caráter revolucionário dos movimentos hussitas e dos movimentos camponeses alemães do século dezesseis. O camilismo é um movimento que luta pela salvação do homem mediante a promoção da revolução socialista, ainda que a revolução não esgote a luta pelo “novo homem”.

Quais condições determinam que a religião sirva de “ópio das massas” e quais condições determinam que a religião como ideologia? Ainda não sabemos. A procura pela resposta a essa pergunta é muito recente ainda. Camilo Torres Restrepo e os camilistas serão a longo prazo parte dessa resposta. Por isso a importância do estudo contínuo desses grupos.

## II. Teoria e Teologia da Revolução em Camilo Torres Restrepo

### *Introdução, os dias de Camilo*

O pensamento de Camilo Torres é a expressão peculiar das condições existentes na Colômbia, expressão que é estimulada pela natureza dos tempos. Seu pensamento é o grito do povo que sofreu com a matança dos dois mil operários e de suas famílias, assassinados em 1928 pela oligarquia e a pseudo burguesia que lhes fechou a entrada no sistema social e econômico; é a expressão articulada do povo frustrado que vê suas esperanças morrerem com o assassinato de Gaetán; a indignação dos 300.000 colombianos mortos na matança da década de 50 – 30.000 por ano, dois mil e quinhentos por mês, oitenta e três por dia, quatro a cada hora -; é a ameaça dos milhares de camponeses que precisam arrancar a sobrevivência do minifúndio, enquanto um punhado de famílias possuem o 64 por cento da superfície agrícola, a mesma que se apoderou do Banco da República em 1951 para emitir sua moeda e decidir a política monetária mais conveniente; é o gemido das trezentas mil crianças que morrem anualmente de fome ou miséria; é a arma dos pequenos agricultores da monocultura de café, explorados pelos comerciantes colombianos e norte-americanos; é o fuzil dos campesinos assassinados diariamente no planalto e nos bosques pelo exército por conta de liberais e conservadores que fecharam o sistema à participação dos operários, dos campesinos e dos marginalizados. É a

resposta da violência revolucionária à violência institucional. Mas também é o ato de liberdade de um homem que toma para si a exploração de seu povo e oferece sua própria vida.

Com a intervenção militar de 1964 no Brasil, o foco da “igreja rebelde” muda para a Colômbia, onde o padre Camilo Torres, capelão universitário e sociólogo interessado no desenvolvimento comunal e na reforma agrária, começou a entrar em conflitos com sua hierarquia dadas as tentativas de unificar o povo colombiano em um Frente Unido para tomar o poder e promover mudanças radicais nas estruturas sociais e econômicas.

Já em 1964 Camilo escreveu:

“Nós progressistas somos muito espertos. Falamos muito bem. Gozamos de popularidade. Mas a reação move um dos seus poderosos dedos e nos paralisa. Não podemos seguir sem organização e sem armas iguais, pelo menos. Já falaremos disso tudo” (TORRES RESTREPO, 1964).

Em dezembro conversa com seu grupo sobre o “dever do revolucionário” e sobre “seu ingresso à guerrilha”.

No início do ano 1965, quando o projeto para publicar uma série de estudos sobre a Colômbia falha, redige a plataforma da Frente Unida, na qual diz que tendo em vista que uma minoria é quem toma as decisões fundamentais do país em contra de uma maioria, e que tendo em vista que essa minoria não alterará seus interesses nem afetará os estrangeiros, faz-se necessário que as maiorias tomem o poder para realizar as mudanças necessárias ao desenvolvimento econômico e social, e procede a convocar uma unidade que substituirá os desprestigiados partidos políticos. A Plataforma da Frente Unida do Povo Colombiano continha os seguintes objetivos:

- reforma agrária sem indenização
- reforma urbana que outorgaria a propriedade sobre suas residências aos moradores das mesmas;
- planificação obrigatória de investimento público e privado;
- impostos progressivos sobre a renda, não haveria instituições isentas;
- nacionalização de bancos, companhias de seguros, hospitais, centros de fabricação de medicinas, transportes públicos, rádio e televisão e exploração de recursos naturais;

- relações internacionais independentes com todos os povos;
- previdência social e saúde pública garantidas, o pessoal médico trabalhará em qualidade de empregados públicos;
- sanções para os pais de crianças abandonadas (milhares em Bogotá);
- orçamento adequado para as forças armadas e para defesa da soberania nacional sob responsabilidade de todo o povo;
- igualdade política para as mulheres.

Em março Camilo leu a Plataforma a um clube da Juventude Conservadora e dali foi difundida rápida e amplamente. Durante os motins causados pela intervenção norte-americana em Santo Domingo, que pareceram derrocar o governo de Valencia na Colômbia, Camilo falou com os estudantes em representação de Valencia e os instou a “se organizar com armas iguais contra as forças”. Daqui em diante a Plataforma da Frente Unida se estende como um fogo devastador e Camilo não descansará, visitará campos e cidades, sindicatos e universidades em uma corrida veloz e urgente para se comunicar com todo o país. A isto o regime respondeu com uma crescente repressão.

Em maio os grupos de oposição aceitaram sua plataforma. Durante o verão a hierarquia declara suas atividades “incompatíveis com o caráter sacerdotal” enquanto Camilo se encontra com a Frente de Liberação Nacional e planejam juntos a luta nas cidades. Fora destituído de suas funções por petição própria, quando Camilo saiu para participar das guerrilhas em 18 de outubro desse precipitado ano de 1965. Quatro meses depois morre em combate.

### ***A motivação cristã: teologia dos motivos revolucionários***

Camilo encontra a razão da sua vida e da sua missão revolucionária no seu amor ao próximo. Nas vezes em que menciona a sua trajetória biográfica menciona que, em primeiro lugar, encontrou no cristianismo “uma forma de viver o amor pelo próximo” e logo, ao ver sua importância, disse que resolveu se dedicar “ao amor ao próximo completo” e por isso se tornou sacerdote. Mas como “para ser sincero e verdadeiro teria que ser eficaz – e por isso viu a necessidade de aliá-lo à ciência – fez-se sociólogo também. No entanto, ao

estudar sociologia percebeu que para dar de comer às maiorias “não bastava com a beneficência do paternalismo”. Em outras palavras, concluiu que “a revolução não somente é permitida, mas é obrigatória para os cristãos que veem nela a única maneira eficaz e ampla de realizar o amor para todos”.

Foi assim que chegou aos seus principais lineamentos:

1. O poder deve ir para as maiorias, sem ele não há mudança social;
2. O rechaço da via eleitoral como caminho para tomar o poder;
3. A luta armada como um mal necessário que impõe a burguesia como condição para entrar o poder.

Para ele, é o amor cristão o que o induz a abandonar o sacerdócio pela revolução:

“Abandonei o sacerdócio pelas mesmas razões pelas quais me comprometi com ele. Descobri o cristianismo como uma vida totalmente centrada no amor ao próximo... Foi depois disso quando compreendi que na Colômbia não se pode realizar este amor simplesmente pela beneficência, mas urgia uma mudança de estruturas políticas, econômicas e sociais, que exigiam uma revolução à qual tal amor estava intimamente ligado”.

Esta experiência pessoal é teologizada por ele quando em “A Revolução, Imperativo Cristiano” faz menção ao apostolado cristão. O apostolado cristão “consiste em todo aquilo que leve aos demais a ter uma vida sobrenatural (...) o resultado último e essencial é invisível já que é a mesma vida sobrenatural”. Mas diz ele que o “amor” é o “índice externo” da presença dessa vida sobrenatural. Menciona, ainda, os meios ordinários (da teologia católica) para obter a vida sobrenatural “na ausência da caridade”. Cita I Coríntios 13 e Santiago II 15-15 entre outros para fundamentar que fé e rito sem caridade não são indício de vida sobrenatural, ao tempo em que cita Romanos XIII 8: “Porque ele que ama ao próximo cumpre a lei”.

Daqui em diante passará neste em muitos outros artigos à análise das condições de opressão e da impossibilidade de conseguir a mudança social sem tomar o poder para a revolução das estruturas. Se o cristianismo vai aplicar seu amor à realidade humana, conclui, tem que ser fazendo a revolução. Nesta mencionada conferência disse: “[...] fica muito claro que o cristianismo, nos países pobres, não somente pode, mas deve comprometer-se com a mudança das estruturas para conseguir uma maior planificação técnica a favor das maiorias”. Em seguida procede a analisar a colaboração com os marxistas. Na carta ao bispo

coadjutor de Bogotá inclui-lhe um estudo onde diz: “Isto se chama revolução, e se é necessário para realizar o amor ao próximo, então para um cristão é necessário ser revolucionário”. E na reportagem de Gilly no *Monthly Review*, que *Marcha* publicou em espanhol, aponta: “Por isso um pouco em tom de piada, mas também seriamente coloco-me intransigente e digo à minha gente, o católico que não é revolucionário e não está com os revolucionários está em pecado mortal”.

Essa convicção será repetida múltiplas vezes em artigos e discursos.

Nesse sentido, Camilo Torres é definitivamente um revolucionário cristão, apesar de que a análise da situação, a estratégia e a tática sejam seculares, como analisaremos mais tarde. Camilo é um conservador em sua teologia. Não irá tão longe como outros cristãos radicais que chegaram a teologizar sobre a revolução desde um ponto de vista secular humanista ainda como motivação. Seu conservadorismo teológico vemo-lo na matéria do jornal *El Tiempo* quando diz: “Em questões bíblicas não sou partidário do livre arbítrio. Em questões científicas sou partidário da discussão livre baseada na liberdade de investigação”; e a mesma atitude se revela com a nitidez com que ele observa as regras e o protocolo de obediência canônica com seus superiores, inclusive no momento de romper com eles e na consideração que lhes guarda ainda depois. É na análise dessa característica de Camilo aonde se observa com maior clareza a força e o poder do seu compromisso – seu “amor” – com o povo e a dor do seu rompimento com a hierarquia.

### ***A ação secular e a ciência sem ideologia***

Apesar de que Camilo considera que o motivo para a participação do cristianismo na revolução é de natureza religiosa, considera que a ação dos cristãos no mundo se dá “como pessoas, como cidadãos do mundo, e não como integrantes de uma instituição religiosa”. Camilo, bem como os teólogos de vanguarda, rejeita o “triunfalismo” e o “integralismo” da igreja e mantém uma distinção entre o que é realmente divino ou especificamente divino – enquanto pertence a Cristo – e as obras dos homens – resultados da motivação do homem e da sua formação cultural, ainda que esse homem seja cristão.

Camilo faz referência ao teólogo espanhol José María González Ruiz, quem explica essa mudança na teologia da igreja, que deixará as portas abertas para a colaboração com os marxistas.

A igreja não pôde ter a proteção de se instalar no mundo como um enclave territorial dotado de autonomia e dos recursos de sua própria independência. A graça não vem suprir nem suplantar as glândulas produtoras de valores humanos; somente vem potencializá-los e elevá-los. A igreja não recebeu de Cristo a missão de produzir técnicas políticas, sociais ou culturais... Por isso a igreja não tem por que criar uma política cristã, uma sociedade cristã (GONZÁLEZ RUIZ, José María).

Falando sobre as soluções para o subdesenvolvimento, diz que “essas soluções não devem ser cristãs, nem protestantes, nem batistas, nem materialistas. Essas soluções devem ser científicas, eficazes: e a eficácia não tem ideologia”.

Essa posição teológica de Camilo vai ligada à sua concepção sobre a relação entre ciência e ideologia, como já vimos despontar na citação anterior. Nos primeiros anos Camilo descobre na sociologia “o caminho” como antes já o havia descoberto no sacerdócio e como mais tarde o irá descobrir na revolução. Com essa paixão que o caracteriza, pregou a objetividade da ciência como o caminho para encontrar a solução dos problemas. Mesmo quando já não acredite que isso seja suficiente, ainda lhe restará sua concepção da objetividade da ciência. Em um excelente, embora simples, artigo, ataca, de um lado, a “covardia disfarçada de objetividade” da sociologia empirista – sem análise estrutural dos problemas e que escolhe problemas insignificantes que não revelam as condições político-econômicas da ‘maioria’ -; e, por outro lado, ataca a concepção dos “falsos discípulos de Marx”, que afirmam que a ciência é inseparável da ideologia da classe que a produz - isso implica que neste caso haveria necessariamente uma sociologia burguesa e outra proletária - sem lembrar que nem Marx nem Engels pertenciam à classe proletária e que, caso se discutisse que estes são excepcionais, isto encerraria o caso uma vez que, precisamente, os cientistas são excepcionais. Aponta Camilo:

“Chegar a ser essa exceção é a base para chegar a ser um cientista... exceções que não se conseguem senão baseadas na disciplina e na formação científica, na base do valor moral e da ética profissional, da autocrítica e do reconhecimento dos próprios juízos de valor, para se preservar dos mesmos durante a indagação objetiva dos fatos...”

São estas duas concepções, a teológica e a científica o que habilitará Camilo Torres a trabalhar na colaboração com os não cristãos e pela unidade na revolução por uma sociedade socialista.

### ***Cristianismo e marxismo***

O cristianismo e o marxismo podem trabalhar juntos em prol do que têm em comum. Camilo entende que o marxismo, além de ser uma filosofia, é também uma ciência sobre a sociedade e uma técnica para o desenvolvimento, e concorda com este último ponto – pelo objetivo que a ciência pode ser e porque a igreja já não demanda que as soluções sejam “cristãs”.

Na sua publicação sobre a Frente Unida ele coloca:

“[...] é necessário definir que esta plataforma tende ao estabelecimento de um Estado socialista, com a condição de que entendemos o ‘socialismo’ em um sentido unicamente técnico e positivo, em nenhuma mistura com elementos ideológicos. Trata-se de um socialismo prático e não teórico”.

À pergunta sobre se é marxista Camilo responde ao jornalista francês Jean Pierre Sergent o seguinte:

“O fato de ser marxista é algo complexo, eu acredito que eles apresentam algumas soluções e alguns pontos de vista que estão exatamente no domínio da técnica econômica, sociológica e política e então, se seus pontos de vista são científicos – como o são os meus respeito à sociedade colombiana – haverá coincidência nesses domínios que, embora eu não seja marxista, posso conciliar”.

Por isso, respeito à Colômbia ele afirma:

“Eu poderia colaborar verdadeiramente com os comunistas na Colômbia porque creio que entre eles há elementos verdadeiramente revolucionários e porque são cientistas têm pontos que coincidem com o trabalho que eu me proponho. E como nós lançamos a consigna de que seríamos amigos de todos os revolucionários e inimigos de todos os contrarrevolucionários, nós seremos amigos dos comunistas e iremos com eles até a tomada do poder, sem descartar a possibilidade de que depois ocorrerá uma discussão sobre temas filosóficos. Mas o que importa pelo momento são as questões práticas”.

Ante essa concepção prática que Camilo tem acerca do marxismo, faz uso da abertura criada pela encíclica do Papa João XXIII, *Pacem in Terris*, quando diz que “distinguindo cuidadosamente entre as teorias filosóficas”, poderiam ser úteis e proveitosos os contatos com estes outros grupos de iniciativas “práticas” enquanto e aonde os homens cristãos em seu mundo acreditem que tais medidas práticas respondem à “reta razão” e “às justas aspirações do homem”.

O ponto em comum entre cristãos e marxistas, segundo Camilo, é a prioridade que a “ação em serviço dos demais” tem no mundo presente. Assim, “o elemento comum está constituído”, precisamente “pelo que é essencial no cristianismo”. No seu pensamento, o povo (maioria oprimida) converte-se em ponto de validação; a redenção do povo é o critério para avaliar, para dar valor, para julgar; e, no caso dos marxistas, o povo e, no caso dos marxistas, o povo exerce o mesmo papel. Assim, a revolução do povo é o ponto sobre o qual se apoia a colaboração cristão-marxista no movimento de Camilo.

A partir disso, todos seus discursos sobre a unidade destacarão o compromisso com a revolução do povo por cima de todas as diferenças estéreis.

Em vista disso dirá:

“A todos irão nos chamar de comunistas... e irão dizer que o Partido Comunista vai tomar o poder dentro do movimento; mas nós o que queremos fazer é a revolução. Sabemos que os que se farão com o movimento serão os que apresentarão respostas mais populares e mais revolucionárias e os que demonstrem mais valor durante a luta; por isso, se tomam o poder, é porque o merecem”.

Sua concepção sobre a ação secular dos cristãos, apoiada pela sua concepção sobre o marxismo como ciência e pela sua concepção da relação entre ciência e ideologia tem o efeito de esclarecer a separação da igreja e do Estado, de tal maneira que Camilo está seguro de que uma mudança na estrutura política ou econômica do país não implicará na morte da igreja.

“A igreja não está casada com nenhum sistema temporal e ter tratado de liga-la a esses sistemas acarretou para nós que, na época em que os bárbaros invadiram Roma, afirmou-se que a igreja havia acabado; que quando a Revolução Francesa sobreveio a igreja acabou porque o Antigo Regime e a monarquia foram derrubados; e que, hoje em dia, com o sistema capitalista acabando, algumas pessoas acreditam que a igreja está chegando ao seu fim, e consideram que o cristianismo não possui suficiente virtualidade para cristianizar um mundo socialista rumo ao qual parece que nos dirigimos”.

Camilo trabalha conjuntamente com seus companheiros revolucionários marxistas, mas mantém as diferenças claras. Em Frente Unida lhes diz: “[...] eu não penso em fazer proselitismo com meus irmãos comunistas... e os comunistas devem saber que eu também não integrarei suas fileiras, pois eu não sou nem serei comunista, nem como colombiano, nem como sociólogo, nem como sacerdote”.

### ***Nasce a igreja rebelde***

Camilo constitui uma façanha na história da igreja e na história da teoria revolucionária. Com sua práxis e com a reflexão sobre ela propõe um desafio à concepção marxista conservadora sobre a religião e, em particular, sobre o cristianismo e abre, com clareza meridiana, um novo caminho à igreja para que esta se redima dos seus erros passados e se justifique como instituição e como ideologia no mundo do futuro. Toda uma geração de clérigos seguirá este caminho para enfrentar-se à opressão frente à qual se sentiam impotentes, por conta das restrições teológicas e políticas do seu meio cultural ou pela falta de soluções às suas crises de lealdades divididas. Muitos pensaram como Camilo, quiçá tenham sob sua posse melhores trabalhos sobre alguns dos temas de Camilo, quiçá sejam mais audazes teologicamente, mas ninguém havia oferecido com tanto entusiasmo, espontaneidade e generosidade todo o que tinha, o pouco e o muito para usá-lo inteligentemente em favor da redenção do povo, e muito menos com a certeza radical e com o amor que Camilo o fez.

Não obstante, este caminho que Camilo abriu e que não poderá ser mais fechado por nenhuma autoridade, não poderá ser copiado com exatidão e cada um dos clérigos da igreja rebelde terá que responder criadoramente à sua situação, enriquecendo, assim, a ética social de Camilo, sua teoria revolucionária e expandindo seu caminho.

### III. Consequências

A morte de Camilo deu início ao camilismo. O melhor da geração de sacerdotes dessa década, preparados em Lovaina, Paris e em outros seminários da Europa, decidem adotar definitivamente a linha revolucionária de Camilo e se lançam contra as estruturas sociopolíticas que apoiam a exploração econômica e a miséria na América Latina. Em um movimento crescente que parecia acender toda a América Latina, começaram a surgir por todo o continente incidentes, manifestações, protestos e denúncias em contra da violência institucionalizada e a favor da violência revolucionária e da socialização dos meios de produção.

Surge a revista *Cristianismo y Revolución* na Argentina; aparece a Pastoral do Terceiro Mundo aprovando a revolução, publicam-se as conclusões do Seminário Sacerdotal de Chile, aonde se ataca o capitalismo e se pede

compreensão com a violência revolucionária; no Uruguai, o padre Carlos Zaffaroni se transforma no Camilo uruguaio – e foge para a clandestinidade, onde permanece até hoje; na Guatemala, padres e freiras norte-americanos se unem à guerrilha; faz-se claro que a igreja latino-americana só tem um caminho ante si: a revolução; em Cuba, Fidel Castro chega a reconhecer publicamente a legitimidade revolucionária dos cristãos e a admitir diante do Congresso Cultural da Havana a necessidade de reexaminar a posição marxista sobre a religião; no Brasil, o bispo Antônio Fragoso continua desafiando publicamente o regime das torturas quando diz: “pode ser que a luta armada seja necessária e quando ela é necessária pode ser evangélica”; no Panamá, o padre Pérez Herrera organiza um encontro nacional chamando o povo “à violência revolucionária” e contra o imperialismo “condição que devem assumir os cristãos”; na Colômbia, Germán Guzmán continua o trabalho de Camilo; na Bolívia, oitenta sacerdotes pedem uma revolução na igreja; no Brasil tornam-se públicas as anotações do teólogo Comblin sobre o material preparatório para a Reunião Episcopal de Medellín, onde ele deixa claro que “a tomada do poder pelo povo” mediante a força e a socialização de todos os meios de produção por meio de ‘um governo ditatorial’ são condições imprescindíveis para o desenvolvimento; do Brasil exporta-se o manifesto dos Trezentos e Cinquenta Sacerdotes reconhecendo a “eleição do caminho revolucionário” como “um chamado que pode provir do mais puro da consciência”, manifesto este que circulará por toda a América Latina e chegará à reunião do episcopado em Medellín com quase mil assinaturas de sacerdotes.

Diante dessa avalanche de acontecimentos que ameaçava a segurança das classes dirigentes na América Latina, como nunca antes na história recente, e frente à real possibilidade da metodologia da guerrilha como veículo da década para a expressão dessa rebeldia clerical, o Vaticano convence-se de que é sua responsabilidade vir à América Latina para colocar um muro de contenção a essa força transbordante. Diante da magnitude do movimento revolucionário cristão, perigoso mais por sua importância estratégica do que numérica, o Papa Paulo VI decidiu vir à América Latina – primeira visita de um papa em 476 anos -, e vir presencialmente à Colômbia, onde Camilo regará com seu sangue esse florescimento revolucionário. Esse florescimento e essa visita dramatizaram a



magnitude das consequências continentais do acontecimento de Camilo Torres Restrepo.

Apesar das numerosas cartas de movimentos cristãos, sindicalistas e sacerdotais pedindo-lhe que não viesse a desautorizar a revolução dos oprimidos, Paulo VI veio à Colômbia a se enfrentar com o espectro de Camilo e ali conversou com as classes dirigentes e falou aos camponeses “representativos” trazidos em caminhões pelo governo para a ocasião. Seus três discursos foram dirigidos contra a revolução e contra o uso da violência revolucionária.

A apoteótica visita resultou num fracasso histórico. Camilo havia vencido. As consequências continentais do seu pensamento continuaram sendo enriquecidas com novos atos e novas reflexões sobre a teologia e sobre a teoria da revolução.

Seis meses depois da visita do Papa Paulo, surgiu o movimento do Grupo Sacerdotal de Golconda na Colômbia. Proclama que necessitam de “mudanças estruturais”, que a pressão para as mudanças será:

“Pacífica ou violenta de acordo com a atitude que assuma a classe dirigente, e que a mudança deve ser revolucionária e a revolução deve ser popular ou não ser... com o objetivo de conseguir a instauração de uma sociedade de tipo socialista que permita a eliminação de todas as forças de exploração do homem pelo homem e que responda às tendências históricas de nosso tempo e à idiosincrasia do homem colombiano”.

Os sacerdotes de Golconda incorporam a linguagem progressista de Medellín para mostrar o vínculo de sua oposição com a da igreja; de Camilo adotam seu entendimento das causas estruturais da miséria e do subdesenvolvimento, a necessidade da revolução, sua atitude revolucionária, seu sentido de compromisso e de entrega, seu entendimento teológico do amor como guia da decisão revolucionária e seu entendimento da compatibilidade da revolução socialista com a fé cristã. Mas diferentemente de Camilo, decidem atuar como movimento de sacerdotes com ordens ministeriais e não como indivíduos ou revolucionários isolados, o que os leva a desenvolver mais a justificativa teológica de sua função revolucionária dentro da igreja e dentro da revolução.

Na Argentina organiza-se o Movimento dos Sacerdotes para o Terceiro Mundo. Seguem as linhas do pensamento de Camilo com a diferença de que

levam mais longe ainda a secularização do pensamento camilista quando dizem que:

“Não necessitamos justificar com citações bíblicas nem com apelações evangélicas esta exigência de participar com toda nossa vida da transformação do mundo dos explorados, dos famintos e dos despojados... Se a análise das condições sociais, políticas e culturais e morais em que sobrevivem milhões de irmãos; se a morte permanente de outros irmãos... se os dados da violência institucionalizada... analfabetismo, doenças... desemprego, prostituição... se nenhuma dessas realidades nos leva a nos comprometermos com a ação, com a luta e com a vida revolucionária, não haverá papas nem evangelhos, nem teólogos, nem profetas que possam converter nosso coração”.

No Chile surge a Igreja Jovem. É este camilismo o que deixa mais explícito e mais público seu diálogo e sua cooperação com os marxistas. Acima de tudo deixam claro, superando as expressões de Camilo, que o socialismo a que aspiram não é um socialismo misturado com as alcunhas de “cristão” ou “democrático”, como se quis misturar com fórmulas “pequeno-burguesas”, mas que aspiram “ao socialismo científico com o qual a teoria e a prática do marxismo contribuíram para elaborar de maneira sem igual”. No momento do triunfo de Allende, a extensão do movimento era tamanha que numerosos sacerdotes e organizações católicas saíram a defender publicamente o triunfo do socialismo para surpresa da Democracia Cristã.

Esses são somente os movimentos mais conhecidos e articulados, mas o camilismo avança por toda a América Latina somando cristãos à revolução em virtude dos elementos ideológicos da fé cristã, e incorporando os mesmos ao diálogo cristão-marxista para a luta onde se perfila o futuro da América. Desde o Cone Sul, onde ocorreu primeiro a revolução da independência, até a indômita ilha de Porto Rico, que ainda luta pela sua primeira independência, as consequências da vida e do pensamento de Camilo Torres continuam crescendo.

Este movimento continuará crescendo? Conseguirá modificar a mentalidade dos hierarcas da igreja, ou se manterá entre os círculos dos oprimidos e marginalizados? Qual será seu impacto na história da América Latina quando a metade dos católicos do globo se encontrem em nosso continente? Poderá o Vaticano manter sua resistência à revolução por mais tempo? Creio que estas são perguntas que merecem uma séria consideração por parte dos historiadores e cientistas sociais da América Latina.