

■ O desmoronamento da verdade social na Colômbia de Camilo Torres (ou, o sujeito como exceção)⁸¹

Alejandro Sánchez Lopera

Existe algum momento em que não se sucumba à insinuação do Estado? Ou em termos mais precisos, é possível encontrar anomalias em processos tão avassaladores como o desejado advento do Estado *secular*? Em particular, no debate sobre a secularização e a socialização liberal do indivíduo, nos países da margem, predominam versões que postulam ditos processos como registros de tendências econômicas e avanços materiais e do movimento da consciência que conduzem à experiência “moderna”. Nossa inquietude, pelo contrário, é se é possível rastrear ali campos de experiência nos quais se abram possibilidades para a constituição subjetiva, distintas à unidade individual. Em suma, perguntamo-nos pela existência de práticas que, em países como o nosso, fazem que seja possível cumprir com o lema tão apreciado pelo indivíduo: “faz-te apreciar por teu amo o suficiente para que ele te liberte”.

Para abrir esta possibilidade, pretendemos analisar cruzamentos desconcertantes entre a ciência, a crença e a política radical durante a década de sessenta, período de “intensificação” da “secularização” e ponto privilegiado da “transição” para a esperada Colômbia “moderna”, segundo diversos comentaristas⁸². Entendida como norma irresistível, nas posturas convencionais, a secularização opera como um processo de domesticação da violência, funcionando, por sua vez, como signo e uma suposta insuficiência coletiva, de um processo sempre marcado pela falta. Todavia, no caso da secularização entendida como norma desejada, mas “impossível” de consumir, talvez seja possível rastrear a marca dos traços indomáveis, excessivos.

Uma entrada a dita desmesura, a essa *ambivalência*, a encontramos em Jorge Gaitán Durán, um dos fundadores da revista *Mito* – insígnia da crítica ilus-

81 Tradução do espanhol por Lucia Dalmaso.

82 Ver a respeito o consenso liberal nas ciências sociais predominantes, em torno do caráter “pacífico” e em grande medida “civilizatório” do pacto da Frente Nacional (1957-1974), que em seus termos havia contido a violência bipartidária de meados do século XX na Colômbia (Palacios, 1995, p. 239; Gonzalez, 1997, p. 397).

trada às ilusões do progresso –, que apresentava em 1957 um diagnóstico sobre a situação social do momento na Colômbia nos seguintes termos:

A burguesia colombiana não tem os equipamentos intelectuais que assimilem a ciência e o pensamento contemporâneos, os submetam à prova de nossa realidade e forjem a consequente filosofia política. Nem possuem as equipes de sábios, especialistas, técnicos que – sobre a base das relações de classe no país – façam dessa filosofia uma verdade social (1999 [1957], p. 132).

No interesse de decifrar alguns mecanismos partícipes na construção dessa verdade social, indagamos por uma travessia que não conduza à tranquila senda do progresso liberal, mas ao monstruoso, ao anti-normativo e ao amoral. Para o caso colombiano, é nossa tese, em meados do século XX assistimos não ao resplendor e à transparência do indivíduo socializado através da secularização, mas à ambiguidade e inclusive a obscuridade do sujeito. Ou em outros termos, à possibilidade do inumano.

Abordaremos então um dos sintomas desses cruzamentos instáveis a partir do qual desentranhar algumas das trajetórias de produção e comoção dessa “verdade social” na Colômbia de meados do século: a experiência do sacerdote revolucionário, sociólogo e funcionário estatal Camilo Torres Restrepo (1928-1966), emblema do movimento abstencionista e contestatório Frente Unido, e da guerrilha foquista do Ejército de Liberación Nacional (ELN).⁸³ Para o melhor e para o pior, constitui um intento entre outros que desafia o domínio das práticas liberais e comunistas, propiciando experiências coletivas sem partido nas quais confluía uma leitura afirmativa da violência como mecanismo capaz de propiciar outro modo de conformação coletiva, além de simples inclinações individuais “bárbaras”, deslumbradas pela crueldade e pelo terror.

Assim, Camilo Torres faz parte da sequência de figuras imperdoáveis que povoam nossa conformação coletiva, pela qual discernir a força maldita desse tipo de personagens, as conjunções e cisões que provocara, a nosso modo de ver abre o caminho não para escutar uma alma, mas para provocar uma problematização em

83 A *Frente Unido* foi um movimento contestatório, abstencionista e transversal de força inusitada, que aglutinou durante o ano de 1965, setores estudantis, camponeses e operários, tendências radicais do liberalismo e dos denominados “não alinhados” com os partidos liberais e conservadores, e inclusive de setores do Partido Comunista (Cf. *Proletarización*, 1975). Por sua parte o ELN, inaugurado em 1965, recolhe setores do bandoleirismo e das guerrilhas liberais, assim como do liberalismo radical, e faz eco da perspectiva foquista revolucionária que emerge a partir da Revolução Cubana, mobilizando práticas distintas à comunistas.

torno a modos seculares dessemelhantes ao liberal (e ao comunista), desdobrados em meados do século XX na Colômbia.

Intentamos então entender como foi possível que através da experiência de um sacerdote católico e sociólogo “positivista” como Camilo Torres Restrepo, localizado em diversas burocracias estatais, provocara-se uma comoção do social, por fora do sacrifício de um indivíduo, de suas orientações pessoais “conservadoras”, ou da “traição” a seus seguidores ao ingressar na insurreição em 1965 (Cf. Broderick, 2001; Mesa, 2002). Para tal, é necessário deslocar a pergunta a outro âmbito, mais ambíguo, menos seguro: o terreno da verdade e suas relações com o sujeito, entendendo este último como algo raro, situado no excesso com respeito ao dado, e ao advento da verdade como uma operação que desfigura o existente.

Aclaremos de início que o sujeito não é a origem ou porta-voz da verdade; é simplesmente seu “momento local”, seu “fragmento material” ou “suporte finito”; enfim, “o sujeito é o que existe de uma verdade em fragmentos limitados”, isto é, “é o que uma verdade transita ou esse ponto finito através do qual, em seu ser infinito, a própria verdade passa ou transita. Este trânsito exclui qualquer momento anterior” (Badiou, 1988, p. 93; 1999a, p. 24). O encontro entre ambos é imprevisível, imprezível (não é possível para o sujeito antecipar a verdade, dado que esta é só sua “dimensão local ativa”). Por fora da consciência e do indivíduo, a verdade e o sujeito se relacionam através do forçamento do real, explicitando a disputa por outro tipo de relação com o mundo, a configuração de outro “mapa prático das relações sociais”.

Por um lado, concordamos, deste modo, que um “laço trágico”, e irredutível, entre a violência e o real. A escritura do desastre alberga sempre não só um momento de terror, mas justamente um instante para pensar as possibilidades de constituição subjetiva numa época determinada, o qual implica aludir a algo mais que um momento destrutivo. Com efeito, como veremos, o imponderável de Camilo Torres não é unicamente seu recurso à violência, sua “conversão” em guerreiro: o que em parte resulta insuportável são as conjunções provocadas a partir de dita experiência. No se trata então de um juízo sobre sua vida, mas de uma análise das relações e passagens que se provocaram, se desfizeram e se transformaram através de sua experiência, por fora de seu caráter como indivíduo. Para tal, é necessário duvidar desse suposto momento em que a secularização deficitária “degenera” em salvação de acordo com visões comuns: uma secularização pervertida, mistificante, saturada da arrogância do caudilho ou do messias e não do esplendor da universalidade da lei.

A nosso juízo a história do sujeito, pelo contrário, procede por deslocamentos, por cesuras que podem ser ligadas através de trajetórias. Por sua vez, as linhas que conformam essas travessias deixam entrever o sujeito como aquele que aparece povoando o mundo tão logo o indivíduo aparece, articulando deste modo uma crítica que confronta a redução dos processos de insubmissão a simples delírios caudilhistas, a ficção de um chamado messiânico ou os avatares de um eu exaltado; nesse sentido, a emergência e consistência do sujeito assinalam justamente a caducidade do indivíduo, seu ocaso.⁸⁴

Por outro lado, trata-se de conformar o anúncio de nossa época acerca da “não atualidade da verdade”, sua aparente composição totalitária ou as consequências catastróficas de sua materialidade (e, inclusive, de sua nomenclatura). A verdade, de acordo com o ditame de nossa época, se fez impronunciável. Para o caso que nos ocupa, a experiência de Camilo Torres como sacerdote, funcionário do Estado, sociólogo e revolucionário, demarca parte desse trajeto que, como veremos, assinala algo distinto à senda entusiasta de consumação do líder ou do privilégio da revelação. Nesse sentido, não se trata de um exame do drama de um indivíduo excepcional, mas dos movimentos impessoais de um sujeito. Desde aí, então, interpretamos suas palavras:

Quando vi que a caridade, o amor, para ser sincero e verdadeiro era necessário que fosse eficaz, então vi que era necessário uni-lo à ciência, e para isso me fiz sociólogo. Porém, ao estudar a sociologia, dei-me conta que para dar-lhe de comer às maiorias, não bastava a beneficência do paternalismo, mas que havia que organizar a nossa sociedade em uma forma diferente (Zabala, 1972, [s/d], p. 427).

Desta maneira, colocando ênfase nas travessias, atendemos à pergunta esboçada pelo pensamento anti-humanista contemporâneo, que indaga justamente pelas condições raras e imprevistas em que emerge o sujeito. “Como é possível um sujeito?”, será a pergunta crucial do presente texto, que retomamos da proposta de Alain Badiou, o qual nos desloca desde uma constatação do sujeito, entendido como dado, para a ideia do sujeito como exceção, como um efeito raro do enfrentamento das forças sociais. Ao contrário da ideia de uma abundância do sujeito (o chamado “giro subjetivo”), consideramos que este se instala em cruza-

84 Nessa via, “somos assim mesmo contemporâneos de uma segunda época da doutrina do sujeito, que já não é o sujeito fundador, centrado e reflexivo, cujo tema circula desde Descartes a Hegel e segue sendo todavia legível até Marx e Freud (e até Husserl e Sartre). O sujeito contemporâneo é vazio, cindido, a-substancial, irreflexivo” (Badiou, 1999a, p. 11).

mentos e convergências impossíveis para o consagrado, pelo qual a pergunta é: através de que procedimento se subjetiva uma época?⁸⁵

Estabelecemos assim uma polêmica à tentativa da historiografia convencional de reduzir a experiência de Camilo Torres a um nome próprio, a um eu heroico ou sacrificado, para postular, ao contrário, como um sintoma. Como veremos estamos frente às convulsões ambíguas do real, não frente ao fracasso do empírico (a revolução derrotada ou fracassada, ou o indivíduo desolado envolvido no dogma do terror); isto é, frente a um acúmulo de forças sociais que dão conta de um processo coletivo. Certamente, a ampla bibliografia escrita desde distintos setores sociais em torno de Camilo Torres, desvela a ânsia por retratar perfis compreensivos e certos sobre o sacerdote revolucionário, geralmente escritos anacrônicos que apontam à recomposição retrospectiva do eu, e a seu juízo desde o presente (Broderick, 2001; Restrepo, 2002).

Para desenvolver o argumento, dividimos o texto em três momentos que desdobram: a) a ideia de sujeito entendido como capacidade de verdade frente ao real; b) a apresentação de uma perspectiva sobre o secular por fora de uma oposição irreduzível entre ciência e fé (sob o emblema “Religião contra Estado”), culminando em c) uma crítica e inversão da ideia de messianismo como modo de interpretação deste tipo de processos, em ralação com a destruição do dado. Desta maneira, por fora da qualquer gesto inaugural, esse texto relata um momento da secularização que produziu de maneira recorrente, mas não contínua, o campo da subjetividade, a partir de uma interpretação da experiência de Camilo Torres. Contrariando o imperativo de época, para o qual o sujeito fez-se impossível, e a ideia de verdade resulta assimilada a um anúncio de terror, trata-se então de propiciar outra crítica que ao analisar o momento histórico em questão desligue a verdade do indivíduo. Nas palavras de Alain Badiou:

A contragosto de todo o juízo pronunciado, essa paixão, a do século XX, não foi de modo algum a paixão pelo imaginário ou pelas ideologias. E menos ainda uma paixão messiânica. A terrível paixão do século XX foi, contra o profetismo do século XIX, a paixão do real. A questão era ativar o Verdadeiro, aqui e agora.

85 Em uma via similar Félix Guattari afirma que “o sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes, uma vez que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, enquanto o pensamento se empenha obstinadamente em apreender a si mesmo, põe-se a girar como um pião enlouquecido, sem captar nenhum dos territórios reais da existência” (2000, p. 21-22).

A tentação subjetiva da verdade

No caso de abordar a problemática a partir da noção de indivíduo, inevitavelmente retrataríamos a vida e as opções de Camilo Torres em termos “conservadores”, como foi descrita por diversos comentaristas: pertencimento à minoria socioeconômica privilegiada; imersão numa das instituições intimamente ligadas com o desastre de “A Violência” (a Igreja Católica) e, a princípio, inclinação pela conservadora carreira de Direito na Universidade Nacional e pelo estudo de pensadores espanhóis falangistas como Primo de Rivera. Em nossa leitura, Camilo Torres – instalado no caminho do imponderável – será apresentado como um condenado justamente porque se situa nos cruzamentos entre o conhecimento, a crença e o governo das armas e dos corpos, e não só por sua conversão ao ilícito, ao vil e ao insurgente. Nesse sentido nos interessa analisar como esse ataque generalizado à consciência, veiculado pela estratégia secular do desenvolvimento (através do planejamento, da racionalização, da tecnificação), foi de alguma forma estourado, e inclusive invertido.

Certamente, antes que assegurar a domesticação do indivíduo a partir de distintos procedimentos que pretendem sujeitá-lo, acreditamos que se operou uma série de transformações ao âmbito do sujeito, e não só no âmbito das práticas de socialização que conformam o indivíduo. Para tal, é necessário situar a categoria da subjetividade por fora do identitário – a redundância do mesmo – da emotividade do indivíduo (Camilo Torres) deslumbrado frente sua época (entusiasmo excessivo), ou do simples influxo externo (impacto da Revolução Cubana): então não há lugar aqui para a biografia, já amplamente desenvolvida por diversos escritos (Broderick, 1977; Villanueva, 1995).

Desta maneira, entramos no terreno das operações de subjetividade, já que as histórias sobre o sacerdote revolucionário tentam borrar, ou pelo menos debilitar, esta emergência imprevista do sujeito, mantendo o jogo do indivíduo, pois é insuportável um espaço individual desértico, inabitado. A operação do pensamento humanista, definitivamente, tenta unificar a dispersão que “é” Camilo Torres, desterrando-a do campo da subjetividade para alojá-la na ilusão individual, voluntária, dirigida por uma consciência (Cf. Sánchez, 2006, 2008).

Nessa direção, a experiência de Camilo Torres não esteve esperando para ser decifrada pelos instrumentos de conhecimento adequados (inexiste uma verdade subjugada e “oculta”), nem sua potência pode-se estudar em termos de uma nova nomenclatura ou de uma coerência entre nome e vida, experiência e discurso: pelo contrário, trata-se de elucidar transformações no regime do real, e não os tormentos de uma alma. A experiência não “efetua” o discurso, por isso não se

trata de saber se o sujeito cumpre ou não o que enuncia (dessa busca, acreditamos, deriva-se justamente a veneração, ou o repúdio pela idolatria ao grande líder).

A outra veia nas análises convencionais, igualmente assinadas pela fascinação ou pela repulsa, tenta perseguir a solidez de um pensamento, seu caráter próprio ou talvez “autêntico” em relação às condições de um época, na busca do pensador. Nessa via, não se trata de uma “incompreensão” que necessite ser retificada; Camilo Torres não é, então, um “profeta desprezado”, como sugere Walter Broderick, principal biógrafo do sacerdote revolucionário.

Subjetividade e verdade, não história de uma alma. Qual é então o lugar do desejo nesse surgimento da verdade? É necessário anotar, em primeira instância, que sujeito e verdade não são comensuráveis entre si. São irreduzíveis, e sua relação não é de semelhança ou de homologação: o sujeito não é portador da verdade, não a anuncia em termos que ofereçam salvação, nem encarna sua revelação, visto que “o sujeito não é consciência, nem inconsciência, do verdadeiro”. (Badiou, 1999a, p. 436-437; 1999b, p. 15). Por outro lado, a crise epocal em que, de modo recorrente, a verdade some, remete justamente a visibilizar as operações e procedimentos que estruturam a verdade social, sabendo-se que esta é ilegal, incalculável e procede do vazio.⁸⁶ Não se trata, então, de ressignificar a noção de verdade para explicar a angústia e os horrores de uma vida, e julgar de outro modo os equívocos pessoais que, no limite, transformaram-se em terror (a decisão de Camilo Torres de ingressar na insurgência, por exemplo). A aposta, justamente, tem a ver com desligar o indivíduo do processo de emergência e circulação da verdade.

Nessa via, em vez de opor algumas verdades a outras, assinalando diferentes graus de certeza, recriamos alguns traços dos processos que fazem com que a verdade tenha uma história, um processo de composição e, por sua vez, algumas formas em que se desestrutura; em suma, trata-se de discernir quais são as condições sob as quais esta pode advir. Igualmente, a verdade não recobre a totalidade do real, pelo que, não remete a nenhuma ideia de plenitude, senão que estabelece determinadas relações e intervenções sobre o real.⁸⁷ Sabemos, todavia, que os laços entre a verdade e o real não estão assinados pela tranquilidade, pois

86 O fechamento da verdade, sua clausura – desligando-a da ordem imprevista daquilo que advém – é o que a liga à catástrofe, pois como afirma Badiou, “todo desastre tem, em sua raiz, uma substancialização da Verdade, ou seja, a passagem ‘ilegal’ da Verdade como operação vazia à verdade como chegada ou advento do próprio vazio” (2003, p. 65; 2004, p. 55).

87 De acordo com Badiou, “a verdade não é ela própria real; é o processo pelo qual o regime do real é modificado. É uma ativa transformação do real, um movimento do real” (Manuscrito

“sempre se produz a violência de um signo que nos obriga a buscar, que no arrebatada a paz. A verdade não se encontra por afinidade, nem por boa vontade, senão que se manifesta por signos involuntários. (Deleuze, 1970, p. 25).

Em último termo, através da pergunta “que ‘subjética’ ao sujeito?”, nossa análise inquirir pelos procedimentos através dos quais se subjética uma época e as verdades que é capaz de enunciar uma sociedade. Desta maneira, se o que a operação subjética destrói é ao indivíduo, através de um ataque à ideia de identidade ou de personalidade do caudilho, no caso, de Camilo Torres, a pergunta que surge é sobre: de que verdade um sujeito é capaz? Em outras palavras, qual é a passagem aberta por essa constituição subjética?

Para o caso que nos ocupa, com a secularização não estaríamos frente ao advento da angustiada “subjeticidade moderna”, ânsia dos diagnósticos que sentenciam nossa suposta insuficiência coletiva, como signo de atraso ante o avanço secular ofertado pelo progresso. Nessa via, por exemplo, encontramos a degradação percebida por alguns setores intelectuais – parte dos colaboradores da revista *Mito* – aqueles que frente ao avanço incontrolável do “homem comum e inumerável” se perguntavam: “Pode alguém subtrair-se a visível e invisível pressão que o comunitário lhe impõe para que não incomode e não ataque todo o mecanismo social? Pode alguém ser uma exceção?” (Téllez, 1966a, p. 86). Ao contrário, nosso modo de proceder é diferente a esta proclamação de desencanto frente ao advento da massa, e à esperança frente a aparição desse Alguém individual. Isto é, achamos, ao contrário, que pode subjeticar-se qualquer; é algo que acontece a alguém, algo que nos acontece.⁸⁸ Para tal, o que adveio não foi esperado: antes que um indivíduo pacificado pelas forças da socialização liberal, defrontamo-nos com uma comoção no vínculo com o mundo, promovida por essa composição coletiva que chamamos sujeito.

Modos da ciência: formas do real

Assinalamos que a ideia do sujeito como trajetória e abertura de uma passagem, habilita relações impensáveis, talvez impossíveis. Deste modo, desvinculamos o trabalho de Camilo Torres como fundador da Faculdade de Sociologia na década de 1960, do estigma de pioneiro e propagador do “positivismo”

inédito de *Teoria Axiomática do Sujeito*, Notes do curso 1996-1998 citado por Peter Hallward, 2003, p. 15).

88 “A maioria, na medida em que está analiticamente compreendida no padrão abstrato, nunca é nada, sempre é Alguém – Ulisses – enquanto que a maioria é o *devoir de todo mundo*, seu *devoir* potencial enquanto que se desvia do modelo” (Deleuze e Guattari, 2000, p. 108).

e da ciência moderna em nosso meio (Cf. Cataño, 1987). Desta maneira, então, a disputa no âmbito do saber não só expressava uma rivalidade entre tendências intelectuais, escolas de pensamento ou confrontações de paradigmas, senão que evidenciava a própria conformação da sociedade como um objeto de conhecimento, cognoscível, aprisionável pelo conhecimento acadêmico universitário e “científico”. Nesse sentido, a pergunta que se abre é justamente: como uma sociedade se produz a si própria através do conhecimento – científico?

Por isso, a inquietude para nós gira em torno de que mecanismos propiciou o “positivismo” nesse momento no país, longe de entender esse processo como uma captura exercida desde a política do desenvolvimentismo sobre o processo de transformação radical da ordem. A pergunta instala-se então nas convulsões do real, além da denúncia dos laços de cumplicidade do saber com determinadas políticas. Em relação com a experiência de Camilo Torres, Orlando Fals Borda comenta:

Ao transcender a realidade e passar ao plano da prática, seu enfoque tende a modificar profundamente a ordem das coisas existentes, produzindo crises sociais e pessoais, induzindo ao exame crítico da sociedade e impulsionando a mudança subversiva (1967, p. 152).

Dado que se trata de uma análise das relações nas quais se inseriu e que provocou (não um juízo à coisa em si, a seu interior), observando a sequência desencadeada, a pergunta fica situada por fora da ideia de autor que a história das ciências mobiliza (Cf. Parra, 1993). Cabe anotar, além disso, que o ingresso dessas práticas em ditas análises retrospectivas, assinala não tanto o contorno das mesmas com a unidade do objeto científico, como passagem necessária à conformação de grupos de especialistas operando sob a soberania “científica”. Desta forma, a busca de coerência e inteligibilidade da razão científica (e sua divisão em escolas, objetos, métodos) é, particularmente, sintoma da busca de coerência grupal e de um posicionamento do “intelectual” em um lugar socialmente demarcado (Cf. De Certeau, 1993, p. 44; Foucault, 2000, p. 171).

Nessa rota, a pergunta pelas relações leva-nos a desconectar a prática da Faculdade de Sociologia da Universidade Nacional do “positivismo norte-americano” – um dos eixos que estruturou a direção da Faculdade, mas não o único – (Cf. Sánchez e Zuleta, 2007). Igualmente, conduz-nos a um deslocamento da função do pensamento e seus efeitos sociais: a peculiar relação estabelecida entre os Estados e o conhecimento na Colômbia havia se transformado em meados do século XX, em um momento no qual, de acordo com o dirigente conservador e

professor universitário Abel Naranjo Villegas, o Parlamento já não era “a academia onde se debatiam os problemas filosóficos da República”.

Para Naranjo Villegas, no século XX “ali moviam-se, vagamente, os espíritos no mundo das definições dogmáticas, sobre problemas essenciais da vida social. O concreto não havia aparecido com a pressão emergente de nosso século”. (1963, p. 104). O deslocamento aludido, então, não se remete ao juízo sobre a bondade ou a perversidade da “institucionalização” da ciência no país ou da “chegada” do próprio momento científico. Novamente, em palavras deste dirigente político,

tudo aquilo que no século passado não foi senão preocupação de especialistas, hoje constitui móvel de conduta coletiva. O mais humilde dos cidadãos presente como pode afetá-lo a escassez ou abundância do crédito, porque já não é uma teoria abstrata de economistas senão que um fato carnal e concreto para desdobramento ou restrição de sua existência (idem).

A “pressão emergente de nosso século” será então a espreita do real, do concreto. Estamos então frente ao que Hernando Téllez denominou então a perda da distância, ou sua abolição, provocando um lamento frente o ocaso da força da singularidade frente ao avanço “grotesco” da “proliferação humana”, “sem esse mínimo de separação, de distanciamento, de perspectiva, entre nós e os demais, entre o Um e o Outro, parece que várias catástrofes consumam-se” (1966b, p. 107). Por nossa parte, interessa-nos resgatar a transformação nos modos e práticas, e não o escândalo ante o ataque ou degradação da vida interior.

Nesta direção, o pacto entre elites, denominado Frente Nacional, não tenderia, como foi comumente designado, para a pacificação e a unificação, ao domesticar as paixões políticas e iniciar a “fase” final da secularização de nossa sociedade. O que sucedeu, a nosso juízo, não foi o fim da era “ideológica” atada à luta entre os partidos Liberal e Conservador, mas a agudização da disputa pela instauração do real. Esta disputa vai colocar então de presente os contornos da multidão e da comoção da verdade social. Para problematizar dita “instauração” polêmica encontramos duas vias distintas que constituem, também, dois modos distintos de ralação entre o presente e o passado.

A primeira delas, como vértice do que se pode denominar uma modernização “desde cima”, estabelece uma relação de corte com o passado. Certamente, os ecos do esforço por erradicar as persistências da ordem colonial, emergirão novamente na discussão sobre a conformação e direção do Estado em meados do século XX. Respectivamente, o sustento da reforma administrativa do Estado

colombiano, proposta em 1961 desde a Escola Superior de Administração Pública (ESAP), à qual esteve vinculado Camilo Torres como diretor do Instituto de Administração Social (IAS), condensa parte do sentido da transformação social que estava se gestando, dentro da qual “a administração é o máximo empreendimento nacional” (Nannetti, 1963a, p. 13).⁸⁹

Como parte do esforço de conversão do “empregado público”, vestígio da “personalidade do escrivão espanhol que Gonzalo Jiménez de Quesada trouxe e perpetuou”, em suas palavras, “até hoje o agente público não teve missão distinta à de entrar, com incrível destreza, o exercício dos direitos cidadãos”, pelo que a “simplificação e economia nos trâmites e processos administrativos significa uma revolução na vida social do país”. De acordo como documento:

Esta reorganização ataca profundamente os vícios da atual administração pública; busca eliminar falhas que constituem todo um sistema oficial. O trabalho é áspero como seja o de extirpar a herança espanhola acrescida pela inépcia e pela negligência crioulas. A reorganização ordenada deve erradicar a papelada, substituindo-a pela eficácia, ou seja, preterir a ignorância e acolher a técnica (Sarria, 1961, p. 18).

Consideramos que a segunda via abre a possibilidade de conceber outro caminho para pensar a relação entre a secularização e a técnica, onde o passado não se exerce como componente equívoco ou retardatário. Nesse sentido, o impensável era que no interior da intensificação da socialização desenvolvimentista aparece algo diferente, de acordo com o demandado socialmente (é ali onde opera a constituição de outra verdade). Presenciamos então uma nova relação entre a técnica e a política, que Torres definiu com outro modo de relação entre o “popular e o técnico”, contrária à ideia de um possível impacto negativo da técnica sobre o campesinato.⁹⁰ Antes que a colocação em marcha de um “mecanismo de

89 O Instituto de Administração Social tinha como função “a formação e o adestramento dos funcionários encarregados de desenvolver a política social do Estado [a] função de pesquisa acerca dos problemas sociais e das estruturas administrativas chamadas a enfrentá-los”, a “preparação de pessoal para a Reforma Agrária”, a capacitação em torno da “ação comum, educação, moradia, justiça”, e “começou por determinar o campo da administração social, encaminhada a combater os flagelos da pobreza, a insegurança, a ignorância e a promover o desenvolvimento social, pela ação concertada do indivíduo e do Estado” (Nannetti, 1963a, p. 35-36).

90 De acordo com o sacerdote Gustavo Pérez, do Centro de Investigação e Ação Social (CIAS), na Colômbia a relação do campesinato com a técnica baseia-se em “uma fé ingênua. O contato dirigido por nós que somos responsáveis pela realização da Doutrina Social da Igreja poderá canalizar construtivamente a riqueza espiritual de nossos camponeses e evitar que o contato com

des cristianização” do mundo rural, enfrentamo-nos à questão de como “uma civilização que atribuía um valor fundamental aos fatos positivos e à aplicação das ciências à vida cotidiana, devia, necessariamente provocar o desenvolvimento das técnicas e da economia” (Houtart, 1964, p. 12).

O anterior vai aparelhado com a colocação do “positivismo” em relação com as transformações da universidade e das políticas estatais. Nesse encontro, a ciência deixa de ser simplesmente uma prática de cognição, sondagem, descrição exaustiva ou revelação de fenômenos sociais, e ao mesmo tempo as políticas de Estado, simples mecanismos de domínio ou contenção. Seguimos então uma lógica inversa, referida a como a prática efetuada desde o positivismo permitiu, em grande medida, articular a problemática do desenvolvimento com a possibilidade da revolução, agenciada desde o âmbito universitário, ao perturbar os usos sociais atribuídos ao conhecimento. Nessa medida, o que se abre com o nomeado fim da rea “ideológica” ligada às paixões partidárias liberal e conservadora, é a possibilidade da destruição do existente a partir da produção de outra verdade, isto é, da modificação do real.

Nessa via, desconhecer as conclusões sustentadas em dados empíricos, produzidos a partir das práticas positivistas, conduz, de acordo com Torres, a uma postura “anti-científica” que não remete só a uma falta de rigor ou a uma operação intelectual inadequada. Dado o lugar social ocupado pela ciência, o anterior implicava para o sacerdote uma atitude “antipatriótica” e de “traição” por parte da elite (1961). Por este caminho, entra em debate o caráter moral da técnica; deste maneira, e levando o argumento ao limite, a ordem será considerada objetivamente injusta. O mecanismo da objetividade constitui-se socialmente então, não na mente do cientista, e emerge do vínculo entre a “ciência e o popular”. Desta maneira, arrebatase da ciência a potestade sobre a verdade, desata-se seu vínculo íntimo com esta, para assim desprivatizar-se.

Consideramos então que parte do que gerou este diagnóstico foi uma série de efeitos, até certo ponto imprevisíveis, propiciando outros modos de fazer. Para discutir brevemente isto, recorreremos a um momento de cruzamento entre a gestão do Estado e as práticas do conhecimento vigentes nessa época, através da colocação em marcha, em 1957, do programa de Ação Comunal. Este contou com a participação decisiva da Faculdade de Sociologia da Universidade Nacional, especialmente de Orlando Fals Borda e Camilo Torres na direção do Instituto de Ação Social (IAS) da Escola Superior de Administração Pública (ESAP). Isto é,

a técnica inicie um mecanismo de des cristianização e mudanças negativas no comportamento religioso” (s/d, p. 9).

um experimento peculiar de convergência entre as ciências sociais e as práticas estatais através da ESAP, “estabelecimento público de caráter universitário” no qual se advogava que no “ensino das Ciências Administrativas – especialmente a ‘formação’ dos novos funcionários – deve-se aplicar, em geral, a metodologia das ciências sociais” (Nannetti, 1963a, p. 55-56).

Propomos então outro olhar sobre a Ação Comunal, programa desdobrado no âmbito de todo o continente, a saber, um conjunto de cruzamentos que conformaram um campo no qual se disputavam outro tipo de relações entre a técnica, o conhecimento e a política, a não tanto (ou, pelo menos, não só) uma estratégia de contenção frente ao “avanço materialista do comunismo”. Nesse sentido, a práxis desdobrada através da conjunção entre política estatal e usos inovadores do conhecimento, levou aos limites as possibilidades e capacidades do Estado, e não tanto para uma exasperação individual ou uma angústia moral frente a impossibilidade da ação individual (como pode se apresentado em distintas versões biográficas sobre Camilo Torres, seu “esgotamento” frente à impossibilidade de agir a partir do “interior” do Estado como funcionário).

Desta maneira, então, é possível interpretar esse processo da Ação Comunal por fora do enquadramento da instrumentalização, que havia operado, de acordo com a interpretação dominante, em duas direções: do Estado até a população (contenção, pacificação), ou a partir da população, sobre o mecanismo estatal (perversão em seu uso, subordinação da direção da insurgência).⁹¹ Todavia, acreditamos que é possível apresentar outra leitura, contrária de propostas nostálgicas, com respeito às transformações operadas no âmbito do sujeito. Não interessa olhar os efeitos da Ação Comunal, não como imposição externa (elitista, imperialista), mas como um mecanismo de produção coletiva que propiciou outro modo de conformação estatal, entendendo que o Estado é um processo multitudinário, um conjunto de práticas, e não uma instituição. Nesse sentido, a questão não é simplesmente a avaliação da modernização, institucionalização ou “culminação” do Estado, mas ao contrário, a análise de uma mescla anômala de conhecimento e política – a Ação Comunal – como parte das práticas que conformam aquilo que se unifica e se nomeia como Estado.

91 Ver como na época “essa imensa maioria de pessoas que vai significada na expressão ‘todo o mundo’, as fascinam as cerimônias e os prazeres coletivos, os festivais comunitários, as paradas e desfiles populares, os bailes e regozijos multitudinários que o Estado, a Comunidade, o Partido, a Associação, o Sindicato, etc., organizam para mostrar a presença ameaçadora das massas” (Téllez, 1966a, p. 85-86). Entre as leituras contemporâneas que propõem esta visão, ver Archila (2003) e Camacho Guizado (1998).

Consideramos que o projeto de submetimento da ira irracional, o domínio razoável das paixões, revela então seu reverso, já não somente como processo através do qual emerge a consciência e a “ilusão privada” do eu, entendido como a “chegada” da modernidade. Certamente, a partir desta postura o ponto não era suprimir o vestígio colonial, mas estabelecer outra relação com o antigo, sem considerá-lo como atávico. Conectada com processos ancestrais de formação do comum, abre-se uma conexão impensável. De acordo com um dos primeiros estudos da Faculdade de Sociologia da Universidade Nacional (1958-1961), formulados a partir do estudo de caso.

O princípio da autonomia, que é básico no desenvolvimento comunal, implica o reconhecimento de talentos e forças no conjunto do povo que por regra geral foram ignorados pelas classes dominantes. Para a elite, o povo não foi senão um grupo heterogêneo de pessoas ignorantes e miseráveis, merecedoras de sua sorte como servos da gleba, a quem há que sinalizar o caminho e conduzi-los como estúpidos em manada. Muitas pessoas no poder conservam para a classe camponesa a mesma ideia e atitude colonial, no sentido de que ela se compõe de índios, infames na fé e na civilização (...) Por sorte já se acumulou suficiente evidência que assinala que tais ideias sobre a ignorância e a estultice dos camponeses são infundadas e que na realidade constituem preconceitos (Fals Borda e outros, 1960, p. III).

Isto leva-nos novamente à discussão em torno do legado colonial e suas hierarquias, referida às possibilidades do desenvolvimento e às relações entre conhecimento e sociedade (Nações Unidas, 1966: 3-5; Desenvolvimentos, Arquivo ESAP-IAS, s/d; Bernal, 1959, p. 56).

Este processo é particularmente importante em países como os latino-americanos onde as estruturas e as instituições foram importadas da chamada civilização ocidental, através de classes minoritárias e privilegiadas que prolongaram o sistema colonial, sem fazer transcender os elementos culturais que a massa da população possui. As instituições chamadas democráticas foram assimiladas por esta classe, mas encontram-se falseadas por não ter sido assimilada pelas maiorias (1963a, p. 132).

Certamente, assistimos então, não tanto ao simples usufruto de alguns benefícios, ou de uma apropriação do “progresso” frente a disseminação da socialização ou a implementação de uma política estatal, mas à expressão de uma reconfiguração na composição das forças sociais, por fora inclusive da diretriz comunista. À sentença de Lênin segundo a qual, “as massas estão divididas em

classes, as classes são representadas por partidos e os partidos são dirigidos por chefes”, responde Torres:

Creio que a democracia de tipo popular, de tipo socialista foi frustrada por muitas razões, mas fundamentalmente pelo princípio que Lênin introduziu na teoria revolucionária da revolução pela elite. Lênin sustenta que a revolução não a pode fazer a massa, que a revolução a tem que fazer um grupo de pessoas que tenham compreendido o sentido da história, dentre as quais pode haver burgueses que se tenham livrado de seus preconceitos de classe, pode haver muitos idiotas úteis, como ele os chama, que também colaborem co essa revolução, mas que de todas as maneiras tem que ser uma revolução feita pela elite (1963a, p. 280).

Neste processo das Juntas de Ação Comunal, então, a racionalização não procede unicamente de uma técnica gestada e desdobrada desde a instituição. Deste modo, simultaneamente abria-se outra via de ampliação e pluralidade do Estado desde abaixo, não o simples assalto, o usufruto ou a tomada deste. Pelo contrário, assistimos a um processo onde se devém Estado.

Elas tendem, por sua própria essência, a formar grupos de pressão que de baixo para cima democratizarão as diversas instituições. Entre elas a Administração Pública, graças à pressão de base, terá que se racionalizar com objetivos que satisfaçam cada vez mais às maiorias (idem).

O problema, então, não é a implementação de outro modelo de desenvolvimento, ou o papel fundamental ou irrelevante do Estado na modernização. A exceção, então, como instante de uma sequência mais longa, não é o caudilho: a exceção é o sujeito, coletivo, multitudinário. E dado que o Estado não é algo exterior ou transcendente, destruir o Estado – sobre isso voltaremos ao final do texto – significa não o fim de um aparato, mas o final do indivíduo.

Positivismo, tradicionalismo e “espiritualização da política”

Honrar a ciência é, para os cristãos, quase um ato de religião.

Nos tempos atuais é a forma mais nobre de apostolado.

Cardeal Desiderio Mercier, Universidade de Louvain (1894)

As relações entre o técnico e o popular, viram-se dinamizadas precisamente por um componente que, de acordo com o preconceito convencional, obstaculizava ou atenuava o processo de secularização, a religião, devido à oposição

“irredutível” que se promulgou entre ciência e fé. Todavia, é possível analisar em posturas distintas à anterior convenção, não umas vozes crítica ou em desacordo, mas uma operação de saber que permite incrustar a experiência de Camilo Torres no processo global de transformação do catolicismo no século XX. Desta maneira, marca-se um segundo deslocamento, que opera igualmente no âmbito do real, e situa a questão religiosa fora da mistificação, do mascaramento ou do engano, isto é, fora da instância ideológica.

Para dar curso a essa inquietude, abordaremos então a articulação da questão religiosa com as transformações técnicas e os modos de conhecimento da época, passagem dentro da qual se inscreve a experiência de Camilo Torres. Para dar conta dessa articulação, seguimos inicialmente a indicação de Jacques Maritain, intelectual francês designado pelo Concílio Vaticano II como porta-voz da mensagem aos intelectuais. Justamente em seu livro de 1957, intitulado América, e em sintonia com propostas como a de León Bloy e Emmanuel Mounier que promoviam uma “nova cristandade”, não “já sacra, mas profana”, de frente para a revolução técnica “moderna”, comenta:

Na última análise, nossa apreciação de um país ou de um povo tem a ver com o conhecimento do indivíduo, do singular, dessa imensa personalidade coletiva que é um povo, com sua história, seus costumes, sua psique comum. E o mais importante no conhecimento do singular é o que não pode ser demonstrado, e que depende de um tipo de experiência e percepção tão arraigada em instâncias individuais, em relações de pessoa a pessoa, que as conclusões em que se expressa não podem explicar-se nem provar-se com noções universais ou com digressões racionais (1957, p. 20).

Como veremos, encontramos por um lado uma imbricação entre o processo de modernização e a realocação da ciência religiosa, redefinindo o especulativo e o empírico; e por outro lado, novamente, uma peculiar relação com o passado. Não é simplesmente um assalto do cristianismo ao âmbito do conhecimento científico, ou uma dessacralização incompleta ou inadequada. Nesse sentido, o fim do especulativo não supunha a) uma delimitação definitiva com a questão religiosa – a perda da crença, em b) uma supressão do legado colonial. Teremos, pelo contrário, uma ambivalência constante as relações entre ciência e tradição, por um lado, e por outro, entre crença e política radical. Isto é, colocamos em dúvida a angústia secular, e no extremo, a ilusão do científico de pensar sem salvar – acima de tudo, sua apropriação dos prestígios que o cindir ambos os termos concede.

Retomamos então a função do conhecimento. Deste modo, evocamos a apresentação feita por Jaime Jaramillo Uribe em um ciclo de conferências em universidades europeias em 1956, em torno à “orientação cultural da América espanhola”. A partir da polêmica entre o positivismo e o tradicionalismo, o que Jaramillo apresentava – artífice da cristalização da historiografia “moderna” e sua profissionalização na Colômbia, segundo alguns comentaristas – era uma valorização acerca do passado. Para ele, “se América não quer entrar em contradição consigo mesma, sua cultura não poderá ter outra forma que a hispano-cristã-ocidental” (1994 [1957], p. 71), pois “a tradição espanhola está feita de valores excelsos e, além disso, é a nossa” (ibidem, p. 65).

A grande prova a que está sendo submetida a América espanhola nesse momento decisivo de sua história (...) e na qual haverá de provar seu gênio cultural, consiste na tarefa de assimilar os valores técnicos e instrumentais da cultura ocidental que parecem ser indispensáveis no mundo moderno, conservando seu núcleo espiritual [a “forma hispano-cristã-ocidental”] como para impor sua forma aos novos elementos que começaram a operar em sua história (ibidem, p. 71).

Para nós, o anterior não constitui a opinião de um autor, mas um signo das transformações do mecanismo ilustrado do conhecimento do passado, pois novamente estamos frente às formas em que uma sociedade se produz através dos modos em que conhece e frente às alianças entre ciência, técnica e tradição, em pleno auge do positivismo. Paralelo ao anterior, deslocamo-nos para a discussão da aparente firmeza da relação entre o positivismo e o materialismo em oposição ao espiritual: ao contrário desta aparente consistência, encontramos o positivismo entendido em grande parte da tradição latino-americana como “a santa união entre o amor e a ciência”, próximo à ideia de um “cristianismo racional” e “intra-mundano” (Cf. Arciniegas, 2004 [1965]; Zea, 1980). De acordo com Rafael Gutiérrez-Girardot,

o positivismo não foi simples “materialismo”, como se julgou, mas uma nova teologia intra-mundana com uma hierarquia eclesial e até o culto e uma Virgem (Clotilde de Vaux). E ainda que na América Latina a maioria do positivistas rechaçou a fase religiosa de Comte, a moral que predicaram os positivistas de toda espécie foi uma moral que correspondia à teologia intra-mundana (2004 [1983], p. 78).⁹²

92 Em outro momento, Gutiérrez-Girardot insistirá: “mas o krausismo e o positivismo que se desenvolveram nos países hispânicos, acentuaram o caráter eclesial e religioso que havia neles,

Assim mesmo, em outro nível, em nosso julgamento, a religião entra em relação na conformação do real, pois não nos referimos simplesmente a um enfoque na disputa entre o confessional e o secular, mas ao caráter moral ou imoral da técnica, e em determinadas versões, ao “status ético do ato político”. Nesse caminho, Orlando Fals Borda, bispo presbiteriano que será considerado dentro da história das ciências como um dos “pioneiros” do pensamento secular em nosso país, afirmava em um encontro convocado pela ESAP em 1963, o seguinte:

E por isso mesmo, a criação e extensão daquela mística de serviço e a promulgação do propósito nacional poderiam ser outra tarefa básica de Institutos de Administração Pública. É claro, tal mística requer uma ética básica, e a crise religiosa atual não nos permite ser muito otimistas a respeito. Todavia, da Igreja renovada poderia vir o necessário reforço em tarefa tão criadora como frutífera (1963, p. 53-54).

Desta maneira, então, indagamos por uma operação que suscita outro tipo e relações entre religião, o materialismo e o positivismo, incitando outro modo do laico (“O amor tem de ser eficaz”, afirma Torres). A comunicação enviada por Camilo Torres ao *Primeiro Seminário Colombiano de Capelões Universitários*, realizado em dezembro de 1956 com o fim de contribuir “para lograr a reformar educativa na Universidade a partir do ponto de vista religioso”, apontava nessa direção (Cf. Fondo Universitario, p. 103).

Por revelação sabemos que o máximo mandamento é o da caridade de Deus e ao próximo. Sabemos também que é tentação de Deus o querer lograr um fim sem por os meios mais apropriados para obtê-lo. Agora: a caridade é serviço. E o meio mais apropriado para servir é a ciência (...) A ciência não pode ser concebida senão como serviço do homem e de Deus, através do homem (Torres, 1957, p. 73).

Deste modo, o forçamento da ordem do possível pode-se analisar sem desconectar a relação entre o religioso e a ruptura do dado. Se o que se religa é justamente a política com a religião, abre-se a pergunta pelas relações do catolicismo com o corpo social e, portanto, com o laico, à luz da relação entre o novo e o velho, a irrupção e a tradição. Para tal, retomamos aqui inquietude estabelecida pelo sacerdote jesuíta Michel de Certeau em 1969, com relação ao lugar do cristianismo frente às transformações da época “moderna”:

e ao cabo, suas mais destacadas figuras, como Julián Sanz del Río na Espanha, ou os irmãos Lagarrigue no Chile, resultaram novas versões de São Francisco de Assis” (1997, p. 33).

Se o sentido da crise atual das autoridades é ser um movimento relativo à liquidação do que fica de 'cristandade' nas representações coletivas, como o cristianismo não se veria afetado pela evolução que desinfetaria pouco a pouco os grupos de seus resíduos de almas e valores? Como também não teriam pontos de contato com as resistências provisórias – líricas, proféticas, dogmáticas ou contestatórias – que esse processo provoca? (2006 [1969], p. 98).

Positivismo, materialismo e fé ligavam-se então, de maneira talvez inesperada para um pensamento que mantém uma oposição entre religião e Estado, e que analisa experiências como as de Torres em termos de drama individual ou de história das instituições (nesse caso, da Igreja). Ao contrário disto, consideramos que as transformações inscritas na experiência do sacerdote revolucionário são compensadas por transformações fundamentais da religião em relação com a técnica, o material e a ordem econômica. Nesse sentido, a eficácia da técnica tem sua comparação na eficácia do “amor” cristão, de cuja conjunção se produzirá em grande medida a radica a radicalização da ação política de diversos setores cristãos na Colômbia e no continente. Como exemplo, desde nossa postura e em concordância com a distinção entre indivíduo e sujeito, abre-se o caminho para relocalizar um fato “anedótico” relatado em suas biografias: sua intenção de ingressar no Seminário da Ordem Dominicana.

Essa proximidade foi retratada em grande parte como expressão psicológica (e patológica) da dependência de Camilo Torres para com as autoridades familiares, como signo de seu conservadorismo (Cf. Mês, 2002). A partir de nossa análise, o anterior não seria simplesmente uma escolha pessoal cheia de atribulações, como parte do padecimento do indivíduo no interior da socialização, ou a resposta a um “chamado”. Ao contrário, o que é inquietante, por fora de uma “vocaçãõ”, é a maneira em que pode se relacionar esta proximidade com expressões laicas de organizações coletivas e, sobretudo, com o processo de corporativismo da Igreja Católica no país, e o lugar do neotomismo durante a convulsão secularizante global.⁹³

Em suma, antes que um simples juízo evocando o “obscurantismo” da restauração neotomista, frente a qual se escandalizam diversos pensadores de nosso país, valeira a pena explorar este veio difundido na Colômbia pelo *Grupo Testimonio*, que terá relação direta com os diferentes cursos tomados posteriormente em nosso país pelos movimentos inscritos nos ecos do Concílio Vaticano II e a

93 Para um amplo e crítico desenvolvimento deste tópico, ver os trabalhos de Óscar Saldarriaga, especialmente sua tese doutoral em torno à apropriação do neotomismo na Colômbia (2005, 2007).

corrente teológica latino-americana da libertação. Lugar especial tem o coletivo eclesial dissidente Golconda, instalado nas possibilidades abertas pela experiência de Camilo Torres, como aposta de outros usos do conhecimento e modos políticos radicais, dissidentes frente às práticas comunistas.

O anterior, todavia, pode ser lido não como um retorno ao medievalismo, mas como uma diagonal no **entre** de dualismos, onde o antagonismo entre o ideal e o material, a razão e a crença, debilita-se e se desloca. Nem comunismo nem liberalismo, chegamos deste modo a uma conexão inesperada: tal como o expressa William James, “neste ponto começa a aparecer minha solução (...) Ofereço este estranho nome do pragmatismo como uma filosofia que pode satisfazer ambos os tipos de exigências. Pode permanecer religioso como os racionalismos e, ao mesmo tempo, como os empirismos, pode preservar a intimidade com os fatos” (1975, p. 23).

Por outro lado, o ocaso do especulativo não produzirá tão só a emergência da ciência “moderna” no país, mas a agudização em torno à disputa do real. A partir da crítica à ideia de especulação, estabelece-se então outras relações entre o conhecimento científico e teológico. Desde esta outra disposição frente ao real, a crítica à especulação se estenderá o âmbito da teologia, tal como o assinalou o sacerdote François Houtart, tutor de Camilo Torres na Universidade de Lovaina na Bélgica, em seu estudo sobre “O Desenvolvimento na América Latina”:

Será preciso, além disso, unir a esta reflexão teológica a contribuição da sociologia e da psicologia, com o objetivo de evitar que certas formas válidas tão só em um determinado contexto sejam simplesmente copiadas em outro. Eis aqui a razão pela qual a reflexão teológica sobre a pastoral não pode ser feita senão em função da situação do Continente. Esta teologia não pode ser puramente especulativa; está obrigada a tomar em consideração as situações concretas (1964, p. 56).

Assim, por exemplo, é vital *Estudo sobre as condições do Desenvolvimento da Colômbia* (1955-1956), da Missão Economia e Humanismo, coordenada pelo sacerdote dominicano (tomista) Louis Joseph Lebet, que de acordo com a apresentação feita pelo governo colombiano “constitui a máxima obra realizada pelo Comitê Nacional de Planejamento em seu esforço de contribuir com o desenvolvimento econômico e social do país”, expressava-se nos seguintes termos:

A revolução necessária na Colômbia está por efetuar-se na vontade e no espírito dos jovens que se beneficiaram da iniciação da cultura. Se não substitui a ambição de chegar pela paixão de servir, a aproximação pela exatidão, a impro-

visação pela decisão que resulta de uma longa análise , a disputa verbal pela discussão positiva, a oposição partidária pela união em torno às finalidades construtivas que se devem obter, parece-nos que a Colômbia não estará à altura de seu destino (Lebret, 1958, p. 11).

Nessa via, à luz dos deslocamentos do catolicismo no campo social, a relação entre técnica e religião deixava de se entender em termos de exterioridade, através da capacidade de propagação dos benefícios materiais à maioria. Joseph Cardjin, assistente eclesiástico geral da Juventude Operária Católica, J.O.C. Afirmava me sua declaração ao Primeiro Congresso Mundial de Apostolados Leigos em 1950, publicada na *Revista Testimonio*:

Os progressos da ciência e da técnica, longe de opor-se a este regime de amor da glória, permitem hoje em dia, à letra, levar a mensagem e assegurar sua realização em todos os povos até os últimos confins da terra. Esses progressos são e devem ser meios poderosos do apostolado missionário, mensageiros do plano de amor de Deus (1951, p. 72).

Anos depois do entusiasmo e da expectativa na prática científica, o panorama era distinto. Certamente, para finais da década já não é um problema de refinamento no diagnóstico ou de saturação do modelo positivista, mas novamente, e como vimos anteriormente, sua relação com outras forças, com outras relações. Nessa via, longe de uma transformação intelectual do indivíduo que conhece, já que o problema é *a imoralidade das condições materiais*. Para 1957, de acordo com Louis Joseph Lebret, e circunscrito no debate sobre o desenvolvimento:

A tarefa primordial da Economia Humanista não é a de atualizar métodos de análise para perceber as necessidades da humanidade miserável e as possibilidades de responder a elas, ainda que tal seja nossa definição aparente. A tarefa primordial da Economia Humanista é abrir a humanidade ao amor inteligente e eficaz. Nossa procura e nossa ação não tem valor e alcance senão na medida em que se originam no amor e em que contribuem para criar as condições para o exercício do amor (1957, p. 43).

Nesse sentido, o capitalismo não só é “inumano”, mas que deseja revelar e finalmente provoca outro tipo de relação entre Deus e o homem, a partir do escândalo do “‘silêncio’ de Deus frente ao sofrimento do homem”. No momento em que Deus passa de juiz a adversário (Negri), promove-se um transtorno do jogo de dualidades vigentes (carne e espírito, matéria e ideia), que vai a repercutir nas relações entre sociedade e religião, à luz da pergunta moral pela periferia e a

zes obrigam às minorias a sacrificar seus privilégios (...) É necessário então, retirar-lhes o poder às minorias privilegiadas para dá-lo às maiorias pobres (“Mensagem aos cristãos”, 1965, p. 3).

Como se pode supor, posições como esta darão lugar a interpretações sobre Camilo Torres como um emissário da verdade, que amarra a transformação radical das condições materiais a uma proclamação de síntese e reconciliação: a chegada do Messias. Desde o preconceito liberal da secularização, a mescla impura de cristianismo e revolução será entendida como a tentação messiânica de recriar o reino de Deus sobre a terra. Signo da mistificação, de uma secularização deformada, esta aliança será apresentada como um anúncio dogmático, oculto sob o velo da redenção; além disso, mostrar-se-á como um sacrifício necessário em benefício de alcançar a verdade. Todavia, cabe recordar que esta distorção “inscrita” na crença religiosa obedece talvez a outras coordenadas, inversas: se “a religião provê uma imagem invertida do mundo, é porque o mundo como tal está invertido”.

A proximidade ao salvífica, de acordo com comentaristas de distintas épocas, conduzirá à liquidação da aposta de Torres e lhe imprimirá o caráter de desvio ou corrupção, que resumem, o signo trágico das utopias que conduzem ao terror (Cf. Archila, 2003; Pizzaro, 1995; De la Roche, 1994). Ao contrário, antes que avaliar a convulsão social vivida durante esse período histórico como êxtase que se desvaneceu ou com um entusiasmo falido, interessa-nos olhar até que ponto a **experiência** de Camilo Torres possibilitou por em questão o valor atribuído coletivamente à verdade. Certamente, nossa leitura é divergente com respeito àquela que, através do julgamento retrospectivo aos processos políticos radicais, propõe Camilo Torres como um “apóstolo desolado”.

Nesse sentido, como vimos, encontramos-nos longe de uma verdade anunciada por um sujeito, pois precisamente esta se encontra descentrada de sua pronúncia subjetiva. Assim mesmo, achamo-nos longe de uma ideia de sacrifício, de uma alma em ruínas, uma escatologia que pretende consumir o mártir, ou de um chamado de devoção. O definitivo então não é que tenha existido “alguém”, o indivíduo sob o nome Camilo Torres, suscetível de veneração. Desta maneira, não há então eleito ou chamado; tampouco lugar para a arrogância do **eu**, o grotesco da sua soberania ou o valor de sua voz e testemunho.

A declaração não terá mais força que o que declara, e não pretenderá convencer pelos prestígios do cálculo profético, da exceção milagrosa, ou da inefável reve-

lação interior. Não é a singularidade do sujeito o que faz valer o que diz, é o que diz o que fundamenta a singularidade do sujeito (Badiou, 1999b, p. 57).

O sujeito é, então, uma irrupção coletiva, mas não uma fusão do “eu” no todo, distanciando-se assim da chegada, temida por parte da crítica da época, com respeito ao advento de “todo o mundo”, que

acomoda sem aborrecimento nem protesta sua conduta pessoal e condiciona suas satisfações e desejos a uma certa regra comunizadora e niveladora que o vai transformando, inconscientemente, em uma dócil parcela da totalidade social e vai limando-lhe os perfis de uma singularidade que poderia ter se afirmado em outras condições (Téllez, 1966a, p. 85).

Se o fim do indivíduo marca a aparição do sujeito, não se trata então de retratar o brilho e posterior ocaso de um líder, pois excede-se qualquer pretensão individual de apropriação, de plenitude. Nesse sentido, o ingresso de Camilo Torres na guerrilha do ELN deixa de ser – em nossa leitura – um sacrifício ou uma imolação, como sugere a interpretação majoritária: como se o caudilho se oferecera em sacrifício a seu povo, mantendo, além disso, o estigma de um povo que sempre está a espera do advento redentor de um indivíduo, cumprindo assim a desejada defesa do oprimido.

Ao contrário, a figura do *Messias* implica o estouro da unidade e da verdade, descentrada de sua pronúncia subjetiva ou sua captura cognitiva por parte de algum indivíduo, não morre com o sacrifício de *ninguém*, pois não é capturável. Tal como se expressava num dos documentos do coletivo Golconda, fora de qualquer idolatria a “conversão” efetua-se “quando deixamos de atuar, de viver, de pensar como um eu, para fazê-lo como um nós” (García et al., 1969, p. 3). A unidade que perece, então, é o eu, ao efetuar-se uma operação de subjetividade – não uma simples claudicação frente à “massa” – que recorda o inquietante lema cristão: “Não sem ti, não permitas que me separe de ti. Permita-me ser dos teus”.

A pergunta é se aquilo que pode surgir seria uma experiência “fanática”, cristalizada em figuras retardatárias ou atávicas, ou ao contrário formas insubmissas do sujeito. Distantes da discussão em torno à existência de “subjetividades reacionárias”. É necessário anotar, de início, que o sujeito não comanda a direção do mundo; do que se trata é, justamente, da problematização da relação do sujeito com o mundo.⁹⁵ Se a operação subjetiva descrita suscita o religamento entre os

⁹⁵ Com respeito às *outras* figuras subjetivas, Badiou comenta que “a teoria do sujeito é unilateral, na medida em que identifica de maneira absoluta “sujeito” e “sujeito de uma verdade” na

âmbitos políticos e religiosos, então nos enfrentamos com a tese que advoga por um processo de inevitável e irresistível cisão. Trata-se de formas seculares ou de formas religiosas da revolta? Ou é simplesmente uma escatologia secularizada? A reativação do **milénarismo**?

Como se viu, a escritura à luz da articulação entre sujeito e verdade instala-se no fora da gramática tradicional da secularização. Desta maneira, o rasgamento que a emergência da novidade supõe e sua relação com o ocaso do antigo, permite desde nossa leitura entender a ruptura não como uma simples reação à moralização secular, mas como um transtorno das relações entre política e teologia. Por sua vez, o exercício de religar política e religião por fora da obsessão salvífica, implica por sua vez outro posicionamento frente às “bondades” do progresso ofertado pela secularização liberal.

Nessa medida, na ideia de rebaixar a visão caudilhesca de Torres, a encarnação salvífica da lei da história pode ser confrontada, paradoxalmente, desde parte do pensamento crítico do século XX que discorre sobre o tópico do messianismo (em parte próxima ao judaísmo). Distanciadas da possibilidade de prever ou antecipar a cesura (não existe oráculo possível), a ideia de messianismo encontra-se longe de qualquer consumação: é a afirmação referente a que “o messias – de acordo com Walter Benjamin – rompe a história, o Messias não aparece ao final de um desenvolvimento”. O **messias** é ruptura, cisão e interrupção, não cumprimento.

Isto é, o messianismo não é uma encarnação; é um **dispositivo** (Negri), que perturba a conformação do existente, que opera por separação, **aqui e agora**: não está atado ao utópico ou o ideológico, mas à paixão do real que mencionávamos ao começo do texto.⁹⁶ Novamente, não estamos no terreno da superstição ou da fantasia: se acordarmos que “o real não é o que junta, mas o que separa”, se “o que acontece é o que desune”, o sujeito, neste sentido, materializa a inconsistência, mas não encarna a identidade. Inclusive, à par de uma crítica do messianismo, propomos outra leitura dos signos do **misticismo** exposto na dita experiência, ao

dimensão positiva desta identificação. Mas é evidente que em uma sequência pós-acontecimento surgem novas formas subjetivas (...) abrindo um espaço subjetivo que se povoa de figuras possíveis” (Badiou, 1999a, p. 7).

96 Ver o deslocamento do conceito messianismo feito por Jacques Derrida, ao sustentar que “é aí onde reside a urgência mais concreta, também a mais revolucionária. **Qualquer coisa, exceto utópico**, o messiânico [*messianicity*] exige, **aqui e agora**, a interrupção do curso ordinário das coisas, do tempo e da história”. (1999, p. 249). Assim, o messiânico é irredutível ao religioso, pois “é uma espera sem horizonte de expectativa”.

mesmo tempo em que se destitua a ideia de uma **teologia negativa** de caráter íntimo e ascético.

Nessa direção, longe do entendimento sociológico e de valor liberal, que entendem a religião em sua dimensão “confessional”, ou como um “fato”, a chamada secularização apresenta-se como:

acontecimento apocalíptico. Não certamente em seu sentido bíblico de juízo final, mas em seu sentido intra-mundano: o juízo final tem lugar no mundo e não conduz ao além, é um apocalipse imanente, sem tribunal e sem juízo. É o apocalipse do Eu que é se próprio pai e criador e leva consigo a seu próprio anjo exterminador (Gutiérrez, Girardot, 2004 [1983], p. 74-75).

Por fora do cumprimento de qualquer lei histórica da revolução, que, além disso, assegure o acatamento ou a obediência por parte do corpo social (incluindo aos incrédulos), talvez seja possível o juízo de messianismo se acolhemos uma definição do messiânico que, desta maneira, não aluda à **presença** de uma pessoa, à plenitude, mas justamente a um momento incalculável e imprevisível. Para nosso caso, de acordo com Orlando Fals Borda, o projeto pluralista de Camilo Torres “não se harmoniza com a ordem da Frente Nacional, mas encontra sua justificação na ordem social emergente, o que deve vir” (1967, p. 157).

Desta maneira, a revolução não encontra seus recursos no presente, pois este é, novamente, objetivamente injusto e insuportável. À pergunta acerca de “como acabar com a miséria e a injustiça econômica sem ser violento”, no periódico Frente Unido respondeu-se, em primeiro lugar, criticando o pressuposto que faz possível essa pergunta, isto é, “que a paz é compatível com a atual injustiça econômica e que essa paz seria turvada por uma luta contra a injustiça”. Por isso, e em relação com o que se enunciará desde a *Teologia da Libertação* na América Latina, afirma-se que “a violência foi institucionalizada com a institucionalização ou ‘legalização’ da injustiça econômica (...) o tratar como iguais àqueles que não são realmente, é consagrar de fato a violência do poderoso contra o fraco” (“Frente Unido”, 1965, p. 5).

A violência aparecerá então como a tentativa de interceptar essa “síntese disjuntiva” entre o velho e o novo que pretende rebaixar um presente insuportável, de articular afirmativamente as tradições com a técnica propagada pelo processo secular. A violência, neste sentido, **não** será a escolha de um indivíduo (Camilo Torres), mas o mecanismo, o modo de relação, que ligou o que a obsessão secular quis e queria manter separado. É nesse sentido que a violência apresenta-se, como um caminho não só para a destruição do existente, mas para

a aparição da subjetividade. Igualmente, a violência deixa de ser a obscura inclinação de alguém inclinado ao terror, e passa a ser uma possibilidade que se constitui de maneira coletiva.

A emergência subjetiva, como vimos, implica uma transfiguração impensável, e impossível para o indivíduo: acarreta uma transformação que o indivíduo é “incapaz de resistir”. Nessa medida, se o que se destrói, então, é a individualidade, isto nos coloca no caminho do rasgo que o sujeito provoca ao liberar-se do confinamento individual. Concretamente, coloca-nos de frente à pergunta de em que momento a irrupção subjetiva devém violenta, beirando a angústia: “eu... eu não penso ter superado certo grau de terror”.

Este dilema, como mencionamos ao início do texto, não pode eludir a dimensão trágica.

Como temos visto, a aparição do sujeito não aponta para uma unidade, para uma clausura; não se alude aqui, a um momento de síntese ou de fundamento. É, pelo contrário, uma situação de inconsistência e ruptura, pois não há espaço para a tolerância – baseada na indulgência – mas tampouco para a simples resistência, ou a autodefesa. Na interpretação de Orlando Fals Borda sobre a plataforma esgrimida por Camilo Torres, propõe-se então, que “a concepção pluralista – cristã e política ao mesmo tempo “promova um encontro de “subversões unidas em sua diversidade” sem cair na armadilha de certo pluralismo.⁹⁷ De acordo com uma das Mensagens da *Frente Unido*, movimento heterogêneo e contestatório cujo emblema foi Camilo Torres:

E como o que nós estamos propondo não é somente resistir, mas vencer, e o que queremos não é deixar tranquila à oligarquia para que ela nos deixe tranquilos com nossa miséria, mas ao contrário, queremos decidir de uma vez por todas nossos destinos enfrentando-nos à minoria em luta franca de todo o povo contra ela, para disputar-lhe o poder; pensamos que a Frente Unido deve fortalecer-se mais e mais cada dia (“Mensagem a Frente Unido”, 1965).

Finalmente, como parte da combinação ambígua entre camadas e limiares que ligam confusamente o presente, o passado e o futuro, o exercício da violência evocará as relações entre a técnica e o antigo e, especificamente, os laços unidos

97 “O pluralismo não é um sistema dentro da ordem, nem segue as regras do jogo. Mais que tudo é uma ferramenta para unir grupos diversos, e fazê-los mover em uma mesma direção. Apresenta-se como uma estratégia que quer mudar as regras do jogo, e que ao fazê-lo quer promover a mudança da ordem social em que se desenvolve. Mas sua meta final é a mudança socioeconômica profunda” (Fals Borda, 1967, p. 154).

ao fantasma colonial, abrindo outra possibilidade de análise. A racionalização, a secularização, não significou uma interrupção nas práticas violentas (pacificação), senão que abriu possibilidades para repensar, de maneira afirmativa, a relação entre a técnica, o conhecimento e a violência. De acordo com o ensaio “A violência e as mudanças socioculturais nas áreas coloniais colombianas”, apresentado ao *Primeiro Congresso Nacional de Sociologia* de 1963 em Bogotá, do qual Camilo Torres foi presidente.

Por intermédio dela [da violência] as comunidades rurais integraram-se dentro de um processo de urbanização, no sentido sociológico, com todos os elementos que este implica: a divisão do trabalho, especialização, contato, sociocultural, socialização, mentalidade de mudança, despertar de expectativas sociais e utilização de métodos de ação para realizar uma mobilidade social por canais não previstos pelas estruturas vigentes (Zabala, 1972 [1963], p. 268).

Efetivamente, de acordo com Torres, “a violência constituiu para a Colômbia a mudança sociocultural mais importante nas áreas camponesas desde a conquista efetuada pelos espanhóis”. Assinala-se, além disso:

O que se deu em chamar ‘a violência’, essa guerra civil difusa que reinou durante anos em nosso país, é no fundo uma mudança de estruturas não organizada, empírica, não consciente. A estrutura externa do país segue sendo a mesma. Mas e todos estes anos, os que mudaram foram os camponeses, isto é, a grande maioria da população colombiana (Zabala, 1972 [1965], p. 387).

A violência, nessa via, não é um arcaísmo que se subtrai à equanimidade da razão; é aquilo que conforma nossa atualidade, um modo de agir que expressa não o delírio de certos indivíduos, mas a insensatez e o horror da própria dominação social. Desta maneira, então, não é possível conceber para este caso a relação entre técnica, modernização e violência como excludente, exterior. De outra parte, talvez a tendência modernizadora não “propicia” a violência em termos de reação frente ao desdobramento da técnica e ao avanço da secularização: isto implicaria manter o exercício da violência em um nível reativo. O sujeito que emerge encontra-se então permeado pela obscura possibilidade da violência, que abre o caminho da transformação das regras que regem o real. Por isso, é provável que a violência não seja efeito de uma interiorização inadequada – da lei e da oferta da secularização – por parte do indivíduo.

“Quando nada muda, os homens morrem”, razão pela qual o problema não é que a crueldade seja desatada pela ansiedade ou iniciativa do indivíduo, o

problema é aquele de o que essa violência é capaz: explicitar que não há violência transcendente, capaz do “universal”, isto é, que não existe dualidade entre direito e violência, já que o dado, o existente, é mortal. Sem exceção possível, os termos **lei e violência** mostram-se incapazes de concentrar a perversidade da “violência” em um só indivíduo; simultaneamente, a violência deixa de ter com **fim** a suplantação de um Estado por outro, sua derrocada ou **tomada**.

O fascínio admirativo que exerce no povo a ‘figura do grande delinquente’, explica-se assim: não é alguém que cometeu tal ou qual crime, por quem se experimenta uma secreta admiração; é alguém que, ao desafiar a lei, coloca a nu a violência da própria ordem jurídica (Derrida, 1997, p. 87).

Daí o pânico estatal frente à prática não regrada, monstruosa, da violência. Por isso a escritura de um fragmento da história do sujeito, suscitada à raiz da experiência de Camilo Torres e os cruzamentos entre ciência, crença e política radical, não aponta então à depuração de sua força maldita ou sua parte infame. Isso significaria recriar a obsessão pelo indivíduo portador da verdade, decantar o anúncio submetido, “desprezado”: é aí, justamente, quando se está próximo do terror. Do que se trata, pelo contrário, é de se subtrair à consumação do nome próprio, para que seja possível o sujeito. Sobretudo, para que se provoque a aparição de outra verdade, por fora do juízo ou da cognição, não homologado com o saber, especialmente agora que a verdade se voltou um **direito** e tende a estar inscrita dentro da **lei**.

Em suma, o sujeito é sintoma da caducidade do indivíduo, de seu ocaso; não de sua degradação, mas de sua obsolescência através do forçamento do real. A ideia do sujeito como algo que escapa da sedução estatal e rebaixa as práticas da consciência – a decisão cruel de um **eu** – permite um olhar por fora da moralização tradicional da violência. É então, na deterioração do nome próprio, no silêncio do messias, em sua agonia e sua ruína quando, através do murmúrio da multidão, advém outra verdade. E começa a percorrer de novo o alegre caminho do inumano.

Referências

Documentos de Archivo

“Desarrollo de la Comunidad en América Latina”, S/F, Archivo Escuela Superior de Administración Pública ESAP Instituto de Acción Social, Bogotá.

“Frente Unido del Pueblo”, 1965, *Frente Unido Semanario de las Clases Populares*, No. 1, Bogotá, Agosto 26, p.4-5.

“Mensaje a los Cristianos”, 1965, *Frente Unido Semanario de las Clases Populares*, agosto 26, No.1, p. 3.

“Mensaje al Frente Unido del Pueblo”, 1965, *Frente Unido Semanario de las Clases Populares*, No. 13, noviembre 25, S/P.

Textos citados

ARCHILA, Mauricio. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia 1958-1990*, Bogotá, CINEP Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

ARCINIEGAS, Germán. *El Continente de los Siete Colores. Historia de la Cultura en América Latina*, Bogotá: Taurus, [1965] 2004.

BADIOU, Alain. *Handbook of inaesthetics*, California: Stanford University Press, 2004.

_____ *Condiciones*, México: Siglo XXI, 2003.

_____ *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999a.

_____ *San Pablo y la fundación del Universalismo*, Barcelona: Anthropos, 1999b.

_____ “On a finally objectless subject”, *Topoi*, n. 2, setembro de 1988, p. 93-98.

BALIBAR, Etienne. “Idealidad, crueldad y violencia”. In: *Violencias, identidades y civilidad para una cultura política global*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

BERNAL, Baudilio. “A propósito de la Acción Comunal”, *La acción Comunal en el Distrito Especial de Bogotá Acuerdo No.4 de 1959*. Talleres Editoriales Imprenta Distrital, Bogotá, outubro de 1959.

BRODERICK, Walter. “La búsqueda de una iglesia distinta”. In: *Las verdaderas intenciones del ELN*. Bogotá: Corporación Observatorio para la Paz / Intermedio Editores, 2001.

_____ *Camilo Torres El Cura Guerrillero*. Bogotá: Círculo de Lectores, 1977.

CAMACHO G., Álvaro. Prólogo. “Colombia Hoy: Perspectivas hacia el siglo XXI”, Jorge Orlando Melo (ed.). *Colombia Hoy*. Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República, 1998.

CARDJIN Joseph Monseñor. “El mundo de hoy y el apostolado seglar”, Reuniones Plenarias, Conclusiones Generales del Primer Congreso Mundial del Apostolado Seglar. *Revista Testimonio Una voz de simples católicos*, n. 37-38, Bogotá, out-nov 1951.

- CATAÑO, Gonzalo. “Prólogo”. In: Camilo Torres, *La proletarización de Bogotá*. Bogotá: CEREC, 1987.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1970.
- DERRIDA, Jacques. “Marx and Sons”. In: Michael Sprinker (ed.) *Gothly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida’s Spectres of Marx*. Verso Books, 1999.
- _____. “Nombre de Pila de Benjamin”. In: *Fuerza de Ley ‘El fundamento Místico de la Autoridad’*. Madrid: Tecnos, 1997.
- DE CERTEAU, Michel. “Autoridades Cristianas y Estructuras Sociales”. In: *La debilidad del Creer*. Buenos Aires: Katz, [1969] 2006.
- _____. “La Ruptura Instauradora”. In: *La debilidad del Creer*. Buenos Aires: Katz, [1971] 2006.
- _____. *La Escritura de la Historia*. Álvaro Obrégon, D.F. Universidad Iberoamericana, 1993.
- _____. “Mysticism”. In: *Diacritics*, Vol. 22 n. 22, p. 11-25, 1992 [1968].
- DE LA ROCHE, Fabio. *Izquierdas y cultura política*. Bogotá: Cinep, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- FALS BORDA, Orlando. *Subversión y cambio social*, Bogotá: Tercer Mundo, 1967.
- _____. “Innovación creadora de una técnica útil con recursos culturales propios”, In: Escuela Superior de Administración Pública, *La Administración Pública en los países en desarrollo*, Tomo I, Bogotá: ESAP, 1963.
- FALS BORDA, Orlando; CHÁVEZ, Nina; MÁRQUEZ, Ismael. *Acción comunal en una vereda colombiana: su aplicación, sus resultados y su interpretación*, Departamento de Sociología, marzo de 1960.
- FONDO UNIVERSITARIO NACIONAL, *Primer Seminario de Capellanes Universitarios*. Bogotá: FUN, 1956,
- GAITÁN DURÁN, Jorge. “El burgués y la coca-cola”, In: *La Revolución Invisible*. Publicado em *El Independiente*, 11 de abril de 1957.
- GARCIA, René; Olaya, Noel; Zabala, Germán. *Documento para la discusión interna de Golconda. Elaborado por Germán Zabala, Noel Olaya y René García*, 1969. Disponible em: <<http://es.geocities.com/memoriacolombia/ren-doc.htm>>.
- GONZALEZ, Fernán. *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá: CINEP, 1997.
- GUATTARI, Félix. *Las Tres Ecologías*, Valencia: Pre-Textos, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1972.

GUTIÉRREZ-GIRARDOT, Rafael. *Modernismo Supuestos históricos y culturales*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004 [1983].

_____. “Sobre la Crítica y su carencia en las Españas”, In: *Provocaciones*, Bogotá: Ariel, 1997.

HALLWARD, Peter. *Badiou: A subject to truth*, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2003.

HOUTART, François. *El cambio social en América Latina*, Madri, Feres, 1964.

JAMES, William. *Pragmatism*, Cambridge: Harvard University Press, 1975.

JARAMILLO, Jaime. “Caro y Alberdi: Dos posiciones Frente al Problema de la Orientación Cultural de Hispanoamérica en el Siglo XIX”, In: *La Personalidad Histórica de Colombia y Otros Ensayos*. Bogotá: El Áncora, [1957] 1994.

LEBRET, Louis Joseph (dir.). *Misión Economía y Humanismo. Estudios sobre el desarrollo económico de Colombia*, 2 vol., Cromos, 1958.

_____. “El punto”, Sección “En Mesa Redonda”, In: *Revista Testimonio Una voz de simples católicos* No. 71, Bogotá, marzo-abril 1957.

NEGRI, Antonio. *Job, la fuerza del esclavo*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

MARITAIN, Jacques. *América*, Buenos Aires: Emecé, 1957.

MESA, Darío. “Darío Mesa habla de Camilo Torres”, In: José Eduardo Rueda (ed.). *Camilo Torres y la Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

NANNETTI, Guillermo. *La Escuela Superior de Administración Pública. Informe Especial*, Bogotá: ESAP, 1963a.

NARANJO VILLEGAS, Abel. “El estatuto jurídico de los partidos”, en Escuela Superior de Administración Pública, *La Administración Pública en los países en desarrollo*, Tomo I, Bogotá, ESAP, 1963.

PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia: 1875-1994*, Bogotá: Norma, 1995.

PARRA, Rodrigo. “La sociología en Colombia 1959-1969”, en: Salomón Kalmanovitz y otros, *Historia Social de la Ciencia en Colombia*, tomo IX, Bogotá: Colciencias, 1993.

PÉREZ, Gustavo. *El cambio social en el mundo campesino*. Colección Sociología y Pastoral, Número 3, Centro de investigaciones Sociales, Bogotá, s/d.

NACIONES UNIDAS Programa para el Desarrollo. *Perspectivas para el desarrollo de la Acción Comunal Colombiana. Observaciones Resumidas para promotores y especialistas*, Bogotá: Departamento Administrativo de Planeación, 1966.

PIZARRO, Eduardo. *Insurgencia sin revolución*, Bogotá: Universidad Nacional – IEPRI, Tercer Mundo, 1995.

PROLETARIZACIÓN. *¿De dónde venimos, hacia donde vamos, hacia donde debemos ir?*, Medellín, 8 de junho de 1975.

RESTREPO, Gabriel. *Peregrinación en pos de Omega: sociología y sociedad en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional – Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología, 2002.

SANCHEZ, Alejandro. “Camilo Torres: La posibilidad de una moral insurgente”, In: Santiago Castro-Gómez e Eduardo Restrepo (eds.) *Genealogías de la Colombianidad. Formaciones Discursivas y Tecnologías de Gobierno en los siglos XIX y XX*, Bogotá: Instituto Pensar, 2008.

_____. “Ciencia, revolución y creencia en Camilo Torres: ¿una Colombia secular?” *Revista Nómadas*, n. 25 outubro 2006, p. 241-258.

SANCHEZ, Alejandro; ZULETA, Mónica. “La batalla por el pensamiento propio en Colombia”, *Revista Nómadas*, n. 27, outubro 2007.

SARRIA, Eustorgio. *Esquema de la Reforma Administrativa en Colombia*, Bogotá: ESAP, 1961.

SALDARRIAGA, Óscar. *Nova et Vetera o de cómo fue apropiada la filosofía neotomista en Colombia 1868-1930*, Tese de doutoramento, Universidad de Louvain, 2005.

_____. “Rafael María Carrasquilla (1857-1930)”, In: Santiago Castro-Gómez, Alberto Flórez, Guillermo Hoyos y Carmen Millán (eds.), *Pensamiento Colombiano del Siglo XX*, Bogotá: Instituto Pensar, 2007.

TELLEZ, Hernando. “Paraíso colectivo”, In: *Confesión de Parte (Literarias, Sociales, Notas)*, Ediciones del Banco de la República, 1966a.

_____. “La distancia”, In: *Confesión de Parte (Literarias, Sociales, Notas)*, Ediciones del Banco de la República, 1966b.

TORRES RESTREPO, Camilo. “El programa del Cura Camilo. Reportaje de Adolfo Gilly”, In: Germán Zabala, Guitemie Olivieri y Oscar Maldonado, *Cristianismo y Revolución*, México: ERA, 1965.

_____. “Factores externos que han influido sobre el Sistema Administrativo Colombiano”, In: Escuela Superior de Administración Pública, *La Administración Pública en los países en desarrollo*, Tomo I, Bogotá: ESAP, 1963a.

_____ “La Violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas”, In: Germán Zabala, Guitemie Olivieri y Oscar Maldonado, *Cristianismo y Revolución*, México: ERA. Ponencia, 1963b.

_____ *Conclusiones y recomendaciones* In: Escuela Superior de Administración Pública, *La Administración Pública en los países en desarrollo*, Tomo I, Bogotá, ESAP, 1963c.

_____ *Democracia en los países subdesarrollados*, En Germán Zabala, Guitemie Olivieri y Oscar Maldonado, *Cristianismo y Revolución*, México: ERA, 1963d.

_____ “Estudios Especializados en Buenos Aires. Un nuevo paso en la sociología latinoamericana”. *Diario El Tiempo*, 2 de noviembre 1961.

_____ “Los problemas Sociales de la Universidad Actual”, In: FONDO UNIVERSITARIO NACIONAL, *Primer Seminario de Capellanes Universitarios*, Bogotá, dezembro de 1957.

_____ “Reportaje de Armin Hindrichs y Fernando Foncilla. *Revista Alemana*”, In: Germán Zabala, Guitemie Olivieri y Oscar Maldonado, *Cristianismo y Revolución*, México: ERA, s/d.

VILLANUEVA, Orlando. *Camilo: acción y utopía*, Santafé de Bogotá: Universidad Nacional, 1995.

ZABALA, Germán; MALDONADO, Óscar; OLIVIERI, Guitemie. *Cristianismo y Revolución*, México: ERA.

ZEA, Leopoldo (comp.). *Pensamiento Positivista Latinoamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

■.....**Alejandro Sánchez Lopera** é Politólogo. Pesquisador da linha *Socialização e Violência* do Instituto de Estudos Sociais Contemporâneos (IESCO). Está finalizando Mestrado em Pesquisa em Problemas Sociais Contemporâneos. E-mail: marroco4@yahoo.com.