

NOTAS SOBRE LA NOCIÓN DE *CLASE POPULAR* DE CAMILO TORRES RESTREPO*

Nicolás Armando Herrera Farfán¹
ORCID: 0000-0001-5787-4743
nherreraf@gmail.com

Resumen:

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) propuso la noción de *clase popular* para definir la complejidad, pluralidad y diversidad del pueblo colombiano como sujeto revolucionario, siendo un aporte que hoy puede retomarse por la política de la liberación y las luchas populares por el socialismo raizal. En el presente trabajo me ocupo de sus orígenes sociológicos y de su caracterización en la “traducción” política.

Palabras clave: Camilo Torres Restrepo, Clase Popular, Política de la liberación, Socialismo Raizal.

NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE *CLASSE POPULAR* DA CAMILO TORRES RESTREPO

Resumo:

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) propôs a noção de *classe popular* para definir a complexidade, pluralidade e diversidade do povo colombiano como um sujeito revolucionário, uma contribuição que hoje pode ser retomada pela política de libertação e as lutas populares pelo socialismo Raizal. Neste trabalho, lido com suas origens sociológicas e sua caracterização na “tradução” política.

Palavras-chave: Camilo Torres Restrepo, Classe Popular, Política de Libertação, Socialismo Raizal.

NOTES ON CAMILO TORRES RESTREPO'S NOTION OF *POPULAR CLASS*

Abstract:

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) proposed the notion of *popular class* to define the complexity, plurality and diversity of the Colombian people as a revolutionary subject, a

* Este trabajo hace parte de una investigación doctoral en curso en la Universidad de Buenos Aires sobre la vida y obra de Camilo Torres Restrepo.

¹ Psicólogo de la Universidad Surcolombiana (Neiva, Colombia) y doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Es investigador del IEALC-UBA y del Colectivo Frente Unido-Investigación Independiente, y es profesor de la Universidad de San Isidro (San Isidro, Argentina).

contribution that today can be taken up again by the politics of liberation and the popular struggles for Raizal socialism. In this paper I deal with its sociological origins and its characterization in political “translation”.

Keywords: Camilo Torres Restrepo, Popular Class, Politics of Liberation, Raizal Socialism.

Introducción

En los diversos alzamientos populares acaecidos en nuestro continente en el último lustro agitaron las banderas reivindicativas por la vida digna y sabrosa, se aludió de manera reiterada a la idea de “pueblo” como la sujetidad protagónica y revolucionaria².

Esto me llevó a volver sobre la categoría de “clase popular” postulada por Camilo Torres Restrepo (1929–1966) hace ya medio siglo. Toda persona que haya leído algún pasaje político suyo sabe que la *clase popular* es la definición de *su* sujetidad revolucionaria, actor sociopolítico–económico y/o “sujeto histórico”.

En todo proyecto político emancipatorio resulta central la sujetidad pues, como advierte Miguel Mazzeo (2020), en el fondo de estos procesos (o no tanto), lo que sucede es una afirmación de toda condición subjetiva de las sujetidades y una negación de toda negación de objetivación des–subjetivante del capitalismo, es decir, de la pretensión de convertir en objetos a todas las sujetidades. La concepción de sujetidad está en el núcleo de la acción política revolucionaria, pues “inspiran diagnósticos de la realidad, intervenciones y formas organizativas” (p. 66).

El proceso de constitución de la sujetidad revolucionaria es una lucha sin cuartel cuyo eje dialéctico es la diada sujetidad–poder, pues no hay sujetidad sin poder ni poder sin sujetidad, así como no hay procesos de concientización (de sí y para sí) sin lucha y no hay lucha eficaz sin una nueva conciencia colectiva. Años después, Orlando Fals Borda (1985)

² Uso la definición de “sujetidad” como plural de sujetos, sujetas y sujetos, inspirado en la proposición de Bolívar Echeverría (2010).

convirtió esta tríada en triada, cuando incorporó el saber: sujetidad–saber–poder. Esta relación intrínseca llega a buen puerto cuando se *traduce* en la realización de un auténtico camino liberador que es lo contrario de la sumisión, ya sea a la condición opresora presente o a la propuesta que, “desde arriba”, hacen las clases dominantes.

Por su parte, desde la psicología social, Ignacio Martín–Baró (1998) planteó la correlación dialéctica entre régimen político y carácter personal, insistiendo en la necesidad de comprender que, no sólo “todo pueblo tiene el gobierno que se merece”, como suele decirse coloquialmente a veces con un tono fatalista, sino que, “todo gobierno moldea el pueblo que necesita”. Esta correlación se emparenta con las interacciones entre ideología, cultura y sentido común, tal como la comprenden las constelaciones marxianas.

Con el propósito de aportar elementos a la lucha, en este trabajo reflexionaré sobre la *clase popular* de Camilo Torres R. Para ello, dividiré la exposición en dos momentos: primero daré cuenta del origen sociológico de la noción, pues considero que Camilo la propone abrevando de su formación, oficio y tradición sociológica, y luego me ocuparé de la *traducción* que hizo de lo estrictamente sociológico al campo político.

Origen sociológico

Camilo se formó como sacerdote en el Seminario Mayor de Bogotá entre 1947 y 1954, fundando con Gustavo Pérez Ramírez el Círculo de Estudios Sociales (CES), también llamado “círculo de sociología” (Guzmán Campos, 1967). En el marco del CES conoció al sacerdote–sociólogo belga François Houtart, quien lo convenció de estudiar Ciencias Sociales en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), cosa que hizo luego de ordenarse clérigo, y posteriormente adelantó una estancia académica de un trimestre en la Universidad de Minnesota (USA). Así, su formación sociológica transcurrió entre 1954 y 1958.

En su formación sociológica, Camilo aprendió un marco teórico–epistémico que concibe a la sociedad como un sistema armónico, equilibrado, preestablecido e incuestionable (homeostático) en el que cada persona y grupo trabaja conjuntamente y cumple su función social. En este modelo social, las personas tienen tensiones y conflictos de intereses, pero no antagonismos, pues se asume que la felicidad de uno corresponde a la felicidad del resto. El marco aludido articula tres modelos: el cristianismo social y la Doctrina Social de la Iglesia (su concepción de “capas sociales” y su postulado del “Bien Común”), la sociología estructural–funcionalista (su teoría del “cambio social dirigido”) y la política democrática–liberal (su ideología desarrollista).

Desde su regreso a Colombia en 1959 y hasta 1964, Camilo se “infiltró” –como pregonaba– en las instituciones estatales para incidir en la orientación de las políticas públicas, principalmente de la Reforma Agraria y la Acción Comunal, completando así el rompecabezas político de las élites, que en parte conocía por su extracción social. Así mismo, como sacerdote–sociólogo, conoció de primera mano las vivencias y experiencias de sectores sociales en lucha (estudiantil, campesino y barrial–popular). La realidad social tensó el marco teórico–epistémico aprendido, pues resultaba insuficiente o inadecuado para comprender las características de la sociedad colombiana.

Lenta y progresivamente, durante este tiempo vivió dos cambios articulados: (a) el del “lugar de enunciación”, pasando de priorizar el contacto con las jefaturas políticas y los grupos intelectuales–científicos para trabajar “por la otra punta”: las mayorías populares (Torres Restrepo, 2016: 82); y, (b) el del marco teórico–epistémico, pues comenzó a adoptar el marxismo como un lenguaje que le permitía comprender mejor la estructura social para dar respuestas más adecuadas a las necesidades de las mayorías. No obstante, estos cambios tuvieron su propio ritmo, y Camilo avanzó más rápido en el primero (*locus* y orientación ideológica) que en el segundo (marco teórico–epistémico), e incluso, el cambio en este último no alcanzó a completarse, por su abrupta muerte a los 37 años.

Ahora, su relación con las *constelaciones marxistas* –para usar una provocación de Daniel Bensaïd (2003) y Miguel Mazzeo (2018)– no fue pura, perfecta, acabada, prolija. Desde sus tiempos lovanienses, Camilo aceptó, adoptó y asumió el instrumental analítico del marxismo como la opción intelectual más adecuada para comprender su tiempo y diagnosticar la realidad histórica. Esto no significa que fuera un conocedor y teórico marxista (“marxólogo”), sino más bien, su perspectiva era la de un *marxiano* heterodoxo, por lo cual fue señalado como “no-marxista” o incluso “anti-marxista” (Herrera Farfán, 2021; López Guzmán & Herrera Farfán, 2018; Pérez Ramírez, 2009; Silva, 2009).

Varios de sus textos permiten deducir que, a partir de 1964, los dos cambios señalados le permitieron comprender que la sociedad colombiana estaba escindida en dos, pero el corte ya no era vertical, es decir, que las “capas sociales” no se dividían entre liberales y conservadores, como lo adelantaron los partidos políticos tradicionales en sus militancias, o entre izquierdas y derechas, como suele hacerse actualmente. Más bien, se trataba de un corte horizontal entre dos “sectores”, “bloques” o “clases” sociales independientes con intereses antagónicos y entre los que se cernía un abismo: la *oligarquía* o *clase dirigente* (conformada por las élites minoritarias, ricas y poderosas) se enfrentaba al *pueblo* o *clase popular* (mayoritariamente empobrecida y desprovista de poder de decisión y acción). En la Tabla 1 puede verse cómo caracterizó la escisión en términos económicos, culturales y religiosos, e incluso porcentuales en cuanto a la distribución nacional.

Tabla 1. Caracterización de los “sectores”, “bloques” o “clases” colombianas según Camilo.

	Oligarquía / Clase dirigente	Pueblo / Clase popular
Características	Minoría poblacional de propietarios, terratenientes y burgueses –“ricos”– que controla la economía y, por esta vía, la política. Está totalmente articulada a los intereses y capitales norteamericanos.	Mayoría poblacional de aparceros, arrendatarios, empleados, proletarios, habitantes de los barrios marginales –“pobres”–.
Porcentaje poblacional	15 %	85 %

Subcultura (sistemas normativos de conducta y actitudes)	Cultura <i>urbana o industrial</i> : alfabetizada, mayoritariamente urbana con hábitos de consumo modernos.	Cultura <i>folk</i> : analfabeta o alfabeta funcional, mayoritariamente con costumbres rurales.
Grupo de presión	Grupo de presión minoritario.	Ninguno: sólo es mayoría, pero aún no es un grupo de presión mayoritario.
Poder que ejerce	Poder formal y Poder real.	Ninguno.
Religiosidad que practica	Cristiandad ritualizada, clerical y católica que conoce el catecismo, pero desconoce la doctrina cristiana. Más preocupada por el culto externo que por la práctica del amor. Representan el “cuerpo” de la Iglesia.	Cristianismo comunitario y caritativo, centrado en el amor al prójimo, la cooperación, la hospitalidad y el espíritu de servicio. Son el “alma” de la Iglesia, aunque no pertenezcan a su “cuerpo”.

Fuente: Elaboración propia.

Uso político y caracterización

Refinada a lo largo de 1964 y comienzos de 1965, la noción sociológica de *clase popular* decantó en el segundo semestre de este último año como aquella idónea para caracterizar al *actor o sujeto* protagónico de la transformación sociopolítica e histórica necesaria para Colombia, que él impulsaba desde el Frente Unido del Pueblo (FUP). Así, intenta *traducir* su trabajo y reflexión sociológica a la praxis política transformadora, como si la política fuera la sociología por otros medios.

Camilo usa la noción de *clase popular* para aludir a “los pobres de Colombia”, incluyendo los sectores obreros y campesinos. Lo hace por un motivo práctico (la gente lo entiende), pero reconoce que se trata de un concepto vago, ambiguo o contradictorio, porque estos sectores no tienen conciencia común y este es un elemento fundamental para el establecimiento de una “clase” (Torres Restrepo, 2016: 97). Entonces, hay dos opciones: o en la *clase popular* los pobres son “clase” sin serlo, o la noción de *clase popular* es más compleja y dinámica que los mismos pobres.

Aunque Camilo no resuelve la cuestión en términos conceptuales, cuando se lee la definición en el marco de su búsqueda permanente de romper con el solipsismo y colonialismo tanto de la academia, que suele olvidar que los conceptos son herramientas para ser usadas y moldeadas (Nicol, 1978), como de las izquierdas que sostenían a capa y espada la tradicional y monolítica definición de la “clase obrera” como subjetividad protagónica y exclusiva de la revolución, se advierten unas pistas que iluminan el horizonte. Además, hay que advertir que usó la noción en medio de la gira nacional de agitación política del FUP, período en el que profundizó sus contactos con la diversidad y complejidad popular colombiana, advirtiéndolo, tal como le sucedió antes al peruano José Carlos Mariátegui o al cubano Movimiento 26 de Julio, que el proletariado fabril no era el mayoritario, ni el más combativo y otras expresiones sociales lideraban la lucha histórica y la agenda revolucionaria: el campesinado y el estudiantado.

La vaguedad teórica se debe en parte a la ausencia de marcos conceptuales adecuados, pues, por ejemplo, en ese tiempo no existían ni la Filosofía ni la Política de la Liberación. No obstante, está llena de definición histórica, pues intenta dar cuenta de la pluralidad de identidades, cosmovisiones y culturas nacionales de su tiempo, base del proyecto revolucionario del FUP. Con la *clase popular*, intenta superar el estrecho horizonte de análisis economicista de las expresiones de izquierda ideológica, incorporando el conjunto de posiciones y valoraciones estéticas, culturales, sociales y éticas que conforman una *lógica o ethos* popular en el marco de la lucha de clases.

Isabel Rauber (2016) considera que la *clase popular* trasciende el debate sociológico y llama a la revolución, remontándose “por encima de las mezquindades grupales o corporativas para expresar el latido de la vida en su llamada de auxilio; es el grito unido de los oprimidos en busca de su liberación” (p. 17).

La articulación necesaria de los *campos* y las *sujetidades*, en la *clase popular*.

La Filosofía y Política liberacionistas nos permiten advertir que en la *clase popular* se articulan dos “campos” específicos, cada cual con su propia *sujetidad* protagónica. Entiendo el *campo* en el sentido de Pierre Bourdieu (2002), esto es, “un sistema de líneas de fuerza”, a la manera de un *campo magnético*, cuyos agentes o sistemas de agentes tienen su propio “peso funcional” que les permite oponerse, agregarse y asumir posiciones específicas dentro de la especificidad sistémica. En el *campo*, los agentes no pueden reducirse ni a un “simple agregado” ni “a un conjunto de adiciones de elementos simplemente yuxtapuestos”. A su vez, cada *campo* goza de una cierta “autonomía relativa” respecto de los otros, pero mantiene relaciones funcionales y articuladas (pp. 9–10).

Para Enrique Dussel (2009), esta noción de *campo* permite situar la diversidad de “niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones, en las que el sujeto opera como *actor* de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados además numerosos *sistemas* y *subsistemas*”. Así pues, “hay tantos *campos* como tipos de actividades humanas”, de tal manera que las *sujetidades* los atraviesan “situándose en cada uno de ellos funcionalmente de diversa manera” (p. 90). Cada *campo* tiene un grupo específico de intereses, jerarquías y maniobras; de lenguajes, símbolos, imaginarios, explicaciones, finalidades, instituciones, conflictos y ritualidades; y conservan una cierta unidad interna, que garantiza su propia agenda, tensiones, problemas, temas, cuestiones, reglas, antagonismos y *actores*, y, por supuesto, límites. En este sentido, se alude a “un ámbito de interacciones” distante de la lógica mecanicista (cartesiana, newtoniana, einsteiniana) y más próxima a “la lógica de la termodinámica de la teoría de la complejidad, con relaciones bifurcadas (o plurifurcadas) de causa–efecto no lineales sociales, políticas” (p. 91).

Los *campos* presentes en la noción de *clase popular* son el *económico*, cuya *sujetidad* es la “clase” y el *político*, cuya *sujetidad* es el “pueblo”, y en este último puede subsumirse el socio–cultural. Así, la *clase popular* puede entenderse como una *clase–pueblo*. Como

ambos *campos* y subjetidades se determinan mutuamente, es necesaria la demarcación precisa de cada uno y una para evitar confusiones, atribuir o usar a la ligera o con superficialidad las categorías de uno en otro, cayendo en una de las principales falencias de “una cierta extrema izquierda economicista” (Dussel, 2016c: 229). Así, aunque sea esquemáticamente, quiero definir lo que entiendo por cada subjetividad.

Por “clase” comprendo a un grupo estable de personas que cumplen una función estructural en la división social del trabajo que es determinada por el proceso productivo particular de cada sistema social, es decir, por sus relaciones sociales de producción (inserción específica en el “aparato productivo”). En el capitalismo se presentan dos clases posibles que enfrentan sus intereses contrapuestos, y construyen una identidad y conciencia común que las articula y unifica: la burguesa y la proletaria. La primera vive de la explotación del trabajo ajeno, estableciendo a la explotación como contradicción fundamental, y la segunda se conforma por aquellas personas subsumidas por el capital para producir el plusvalor de las mercancías, sean o no asalariadas, y que sólo tienen su fuerza de trabajo para vender (Casalla, 1975; Dussel, 2016a y 2016b; Hernández Solís, 2014; Mazzeo, 2020).

En cuanto al “pueblo”, hay que insistir que se trata de una categoría conflictiva y compleja. La Política de la Liberación delimita la polisemia del “pueblo” en dos acepciones: el *populus*, que sería aquella totalidad indiferenciada del Estado–Nación, incluyendo a todas las clases, sectores y grupos (la comprensión “populista”) y la *plebs*, que sería el sector diferenciado, parte orgánica del *populus* (la concepción “popular”), que puede asociarse a un cierto sector de esa totalidad social oprimida que tiene una identidad colectiva de luchas anteriores, es decir, que tiene sentido histórico y que, a su vez, crea, recrea, modifica y determina la historia (siendo al mismo tiempo creado, recreado, modificado y determinado por esa historia); la *plebs* sería, en términos paulinos y benjaminianos, el “resto mesiánico” del *populus*. La incompreensión cabal por parte del marxismo estándar de la complejidad entre “lo populista” y “lo popular”, condujo a que cierta izquierda renunciara a la categoría “pueblo” y apelara a la de “clase”, casi

exclusivamente, y desde esta consideración podría explicarse porqué Camilo ha sido tan subvalorado en la cultura política de la izquierda colombiana.

En tanto *plebs*, el “pueblo” no existe por sí mismo ni se genera de manera espontánea, sino que se constituye analógicamente en el “bloque social de los oprimidos que luchan por su liberación y por la constitución de un nuevo *populus*, la creación de una novedad en la historia” (Hopkins Moreno, 2022: 121). No es un ente sino un devenir, que se conforma y define mediante la lucha y el conflicto, siendo la condición necesaria de la subjetivación política la dicotomía antagónica dialéctica básica entre *dependencia–dominación opresora* y *liberación integral* (Casalla, 1975; Hernández, 2014). El “pueblo” se constituye en tanto actúa en la historia y se define en función de su singularidad situacional hasta establecerse como una sujetividad colectiva, múltiple y diversa, convirtiéndose en un “*locus* universal de realización del sujeto subalterno: el universal que permite la realización del particular”, en una suerte de “clase avanzada” (Mazzeo, 2020: 71-72).

La constitución analógica del “pueblo” se produce mediante el diálogo y la *traducción* de necesidades o requerimientos comunes, permitiendo una “fusión” de horizontes y mundos que pretende alcanzar una “verdad pluriversal más allá de la diversidad pero, también, de una pretendida identidad” (Hopkins Moreno, 2022: 117-118). Esta pluriversidad (universalidad vinculante) se alcanza cuando las particularidades, en lugar de difuminarse, construyen un *consenso crítico* que no anula la diferencia sino la transforma.

No obstante, como el “pueblo” introyecta la cultura e ideología dominante, puede presentarse de tres maneras paradójicas: como masa (en tanto dominado), como exterioridad (en cuanto reserva escatológica) y como revolucionario (como constructor de la historia) (Dussel, 2016a y 2016b). En el caso del *plebs*, el “pueblo” oscila entre la segunda y tercera acepción.

Ahora, el “pueblo” como *plebs* no es una abstracción ahistórica, pues se constituye desde un contenido *material* explícito: “la corporalidad vulnerable que vive y puede morir”

(p. 135). De esta manera, se convierte en el “actor antifetichista” que actúa políticamente para afirmar la voluntad de vivir. La referencia fundamental de la lucha política de la *plebs* es la vida, que es fundamentalmente comunitaria, pues se propone reconstruir el tejido vincular comunitaria, propendiendo por una nueva relacionalidad, de tal manera que se construye un horizonte en el que emerge “lo común como relación, la comunalidad como forma de vida y la comunidad como forma política” (pp. 129-130).

Por esto, Alicia Hopkins Moreno (2022) plantea que el “pueblo” se comprende mejor si se relaciona con la noción marxiana de *pauper* [*pobre*], pues esta indica “el contenido material de la pobreza y la dimensión crítica ante la totalidad capitalista” (p. 112). Así pues, el pueblo–pobre se constituye en el punto de partida de las condiciones objetivas de la lucha revolucionaria y en la condición de emergencia de la *clase* (Dussel, 1990), porque la antecede y porque crea “una cultura popular alternativa” que, revolucionaria o no, es “una cultura de resistencia, y con una organización propia” (Hopkins Moreno, 2022: 113).

En efecto, Marx y Engels se ocuparon de “los problemas relacionados con el contenido material de la categoría ‘pueblo’ [que] conforma un núcleo coherente y puede (en realidad ‘debe’) ser tratado como unidad” (Salgado, 2018, p. 25). Michael Löwy (2010) señala que Marx, en su “etapa del pasaje al comunismo” (1842–1844), principalmente en el período de *La Gaceta Renana*, sostuvo –en contravía de Hegel– una posición centrada en el *sufrimiento* de los pobres y en la defensa de sus derechos amenazados, observando en éstos algunas características esenciales que también le pertenecen al proletariado: son una “raza”, que más que humanos es de innumerables brazos que recolectan los frutos para las “razas superiores” y que no poseen nada, ni política ni un lugar en la “organización consciente del Estado” (p. 58). Sin embargo, Marx y Engels no desarrollaron teóricamente la categoría y sólo la enunciaron como binomio pueblo–pobre para aludir al colectivo histórico expulsado del modo de producción preburgués que no tenía nada más que vender salvo a sí mismos (sus propios brazos). Así, el pueblo–pobre se constituye en el excluido de la riqueza objetiva, en el *no-ser* del capital.

Finalmente, en el *campo socio-cultural*, el “pueblo” también funge como subjetividad, si se entiende “lo popular” en el sentido del conjunto plural de saberes, valores y *cosmovisiones* o *paradigmas* (visiones propias del mundo) que sustentan y cohesionan las afectividades, patrones de conducta, acciones, posiciones, valoraciones (estéticas, culturales, sociales y éticas) e identidades de un determinado grupo o sector social, que conforman una *lógica popular* en el marco de la lucha. En este *ethos* (Dri, 2020; Dussel, 2011), la contradicción fundamental es la alienación.

Así pues, la *clase popular* es *clase*, porque expresa a las mayorías que viven de su propio trabajo. En “los pobres de Colombia” se incorporan los contingentes de explotados, explotadas, excluidos y excluidas del modo capitalista de apropiación y producción, es decir, que son una suerte de proletariado ampliado y complejo que agrupa a proletarios (obreros industriales, oficinistas y agrícolas), precarios (trabajadores informales o subempleados urbanos y rurales) y pobretarios (clases medias empobrecidas y excluidas, y “ejércitos de reserva”: desocupados y/o desempleados crónicos, juventudes sin futuro, y comunidades campesinas y raizales). Al decir de Frei Betto, agrupa a “quienes este sistema no abriga esperanza alguna” (citado en Borón, 2009: 129-130). Así, se trata del actor colectivo protagonista de la transformación, que reúne en la lucha a quienes están en desventaja para reproducir su vida: los sectores oprimidos, explotados, dominados. En fin: la clase subalterna.

Por otra parte, la *clase popular* es *pueblo*, ya que se corresponde con los sectores oprimidos que buscan liberarse de la dominación, con la exterioridad/alteridad crítica del sistema estatuido que se opone a las élites locales e imperiales. En tanto *pueblo*, comprende las contradicciones internas presentes en la “sociedad civil de abajo” (Houtart, 2001) y da cuenta de su carácter *híbrido*, *heterogéneo* y *sincrético*, con una pretensión intercultural e intersubjetiva y con una memoria histórica común. De esta manera, en su seno articula tradiciones socio-culturales e identidades sexo-genéricas (principalmente femeninas) y étnico-racializadas, sobre todo indígenas y palenqueras, cuyos *ethos* permanecen no sólo

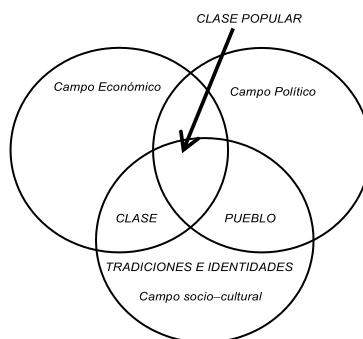
en sus propias comunidades y territorios, sino también en las comunidades campesinas y barriales, tal como lo descubrió posteriormente Orlando Fals Borda (2007).

La *clase popular* da cuenta de la diversidad de las mayorías colombianas y rescata el sentido radical e histórico del “pueblo” en relación con los procesos de dominación clasista; también da cuenta de la complejidad polifónica y abigarrada de luchas, trayectorias, movimientos, identidades e intereses presentes en la sujetividad colectiva, y de la imposibilidad de asumir una sujetividad uniforme, estable y coherente.

De otro lado, expresa el conjunto de sujetividades, grupos y sectores, que comparten experiencias de explotación, opresión, dominación y alienación, y que en su crítica y lucha, toman conciencia de sus propios límites y buscan articularse en un proyecto común que homologue y metabolice la pluralidad y diversidad, sin negarlas, con el propósito de la transformación radical del poder político instituido. Entonces, la *clase popular* es la puesta en juego de la unidad como criterio estratégico y alude al “bloque comunitario” de las mayorías oprimidas de una nación, a la “sociedad civil *de abajo*” con carácter antihegemónico.

Tal como se expresa en el Diagrama 1, en la *clase popular*, las mayorías populares articulan sus *campos* (económico, político y socio-cultural) y dan cuenta de su condición intrínseca: pluralidad, multiplicidad, diversidad y complejidad.

Diagrama 1. Ubicación de la *clase popular* entre campos



Fuente. Elaboración propia

No obstante, en algunos textos, Camilo señala que a la *clase popular* también pueden pertenecer o pueden participar elementos que no son precisamente explotados, oprimidos o alienados. En su amplio horizonte, considera la posible articulación de sectores que se identifiquen y comprometan con las luchas populares, e incluso las asuman como propias. Se trata de pequeños propietarios, artistas, estudiantes y profesionales, así como de fracciones burguesas y oligárquicas que se separan, reniegan y aún traicionan a su “clase” de origen y al “sistema de vida burgués” dominante. A estas fracciones traidoras (o *disórganos*), Orlando Fals Borda (2008) los definió como *anti-élites*.

De otro lado, también caben aquellas personas que se sienten atraídas o comprometidas con el sueño revolucionario pero no pertenecen a ninguna agrupación, partido o tendencia política a las que llamó *No Alineadas*, en una clara alusión al contexto de la Conferencia de Bandung, celebrada una década atrás.

Presentadas algunas luces de caracterización conceptual, es necesario resolver la contradicción inherente a la validez práctica: ¿cómo es posible que el *pueblo* sea “clase popular” si los pobres no constituyen una clase porque no tienen conciencia común? Es decir, ¿cómo puede alguien *ser* sin serlo? ¿No se trataría de un problema ontológico? Aquí Camilo tampoco resuelve la cuestión, pero hay luces que alumbran el camino.

Queda claro que la *clase popular* no se reduce a los “pobres de Colombia”, sino que es mucho más amplia, hasta constituirse en mayoría poblacional. No obstante, debe transformar su *cantidad indiferenciada* en *cantidad cualificada* a fin de constituirse en “grupo de presión mayoritario” que oriente las políticas públicas en función de sus necesidades. Como señala Enrique Dussel (2006 y 2009), esto implica pasar de la *potentia* (poder-conciencia en sí) a la *potestas* (poder-conciencia para sí), o en otras palabras de masa-pueblo a clase-pueblo.

Para Camilo, este tránsito sólo es posible mediante tres instancias comunes: conciencia, organización y acción. Si no hay conciencia común, es necesario construirla, y esa conciencia debe expresarse en una organización y orientarse hacia una acción.

En su momento, consideró que esta conciencia de *clase popular* se estaba constituyendo gracias a tres mediaciones históricas: (a) *La Violencia*, que rompió el aislamiento social, enfrentando al campesinado con la clase dirigente, generando condiciones para transitar del sentimentalismo y tradicionalismo hacia “una concepción más empírica y positiva de sus problemas y, a través de ellos, de los problemas nacionales”; (b) *el Frente Nacional*, que canalizó y polarizó el descontento “no ya hacia un individuo, hacia un gobierno o hacia un partido sino hacia un sistema y hacia una clase”, haciendo una división social de tipo horizontal: los de ‘arriba’ y los de ‘abajo’; y, (c) la implementación de *diversos programas de capacitación y asistencia*, como la Acción Comunal, la asistencia técnica aportada por la reforma agraria y otros programas oficiales y privados. Estos “han creado seguridad en los grupos populares, han comenzado a formar hábitos de organización y autogestión de las comunidades obreras y campesinas” (Torres Restrepo, 2016: 41). Así pues, la *clase popular* avanzaba en su propia auto-conciencia a medida que se abandonaba, progresiva y paulatinamente, la confianza en la “clase dirigente” y los criterios predominantes en los países subdesarrollados. Sólo entonces surgió la necesidad de un aparato organizativo que le permitiera desplegar su acción revolucionaria: el FUP.

Los sectores protagónicos en la *clase popular*.

Los diferentes sectores y expresiones al interior de la *clase popular* desarrollan procesos de disputa y conflicto en torno a la memoria, la acción y el destino (Casalla, 1975; Dussel, 1991). Por esta razón, Camilo sugiere la existencia de algunos grupos más protagónicos que otros, que pueden operar como “vanguardia”, entendiendo la “vanguardia” como aquel sector que tiene más responsabilidad revolucionaria respecto del resto. Estos protagonistas son de dos tipos: sectores sociales y movimientos político-ideológicos.

En los sectores sociales identifica tres: movimiento obrero, campesinado y estudiantes. En el primero reconoce y resalta la experiencia organizativa y de lucha (que se remonta a la década de 1920), su infraestructura financiera y el fortalecimiento de su conciencia de clase durante el gaitanismo, a pesar de las presiones imperialistas, las acciones estatales (desde el paternalismo hasta la estigmatización), el esquirolaje y las divisiones internas. No obstante, considera que, para cumplir un papel fundamental al interior del FUP, debe ir más allá de las dirigencias burocratizadas y patronalistas, y trascender sus intereses sectoriales para unificar lo reivindicativo con lo político.

Al campesinado le reconoce su lugar privilegiado como mayoría poblacional y pilar económico del país, un privilegio que es contrario a su realidad cotidiana, pues son quienes viven en las peores condiciones de pobreza, explotación, opresión y alienación, teniendo “las menores posibilidades de progresar” (Torres Restrepo, 1970: 541); además, durante La Violencia llevaron la peor parte como víctimas y combatientes. No obstante, y de manera paradójica, La Violencia no sólo había sido negativa, pues impulsó una vocación de lucha expresada en guerrillas campesinas, que no sólo eran autodefensas sino ejércitos populares con un proyecto político de poder.

Por último, está el estudiantado universitario, el sector al que más le habló y con el que más discutió desde 1959. Las universidades fueron el epicentro del FUP, como muchos otros movimientos continentales, había *partido* de la universidad, aunque, con el paso del tiempo, se *tiñó* de campesinos y obreros, y se orientó principalmente hacia la organización de éstos por la base, la “gran base popular”, gracias a los programas de desarrollo de la comunidad y los cursos sindicales que ofreció desde el IAS–ESAP y el INCORA (Torres Restrepo, 1970: 431). Además, fueron el escenario privilegiado de sus intervenciones políticas durante el período agitacional del FUP. Por los datos que conocemos, de las 19 conferencias o discursos que dio durante su gira nacional, por lo menos 13 (68,42 %) se desarrollaron en ámbitos universitarios. (Tabla 2).

Tabla 2. Conferencias e intervenciones públicas de Camilo durante su campaña agitacional del FUP en 1965, excluyendo las plazas públicas.

Fecha	Lugar	Ciudad	¿Hay registro?
19/05	Universidad de Nariño	Pasto	Sí
22/05	Universidad Nacional	Bogotá	Sí
02/06		Bogotá	Sí
11/06	Universidad Nacional	Manizales	Sí
12/06	Universidad del Tolima	Ibagué	No
15/06	Universidad La Gran Colombia	Bogotá	No
17/06	Facultad de Agronomía –Universidad Nacional	Medellín	No
18/06	Sindicato de Coltabaco	Medellín	Sí
	Universidad de Antioquia	Medellín	Sí
25/06	Universidad Jorge Tadeo Lozano	Bogotá	No
14/07	Sindicato de Bavaria	Bogotá	Sí
15/07	Universidad Pedagógica Nacional	Bogotá	No
17/07	Sindicato de Fenostira	Cúcuta	No
17/07	Universidad Francisco de Paula Santander	Cúcuta	No
20/07	Universidad Industrial de Santander	Bucaramanga	No
21/07	Sindicato de Festra	Bucaramanga	No
26/07	Sindicato Utrasan	Bucaramanga	No
06/08	Sin datos	Barranquilla	Sí
21/08	Estadio de MACAL	Villavicencio	Sí
21/09	Universidad Incaa	Bogotá	Sí

Fuente: Elaboración propia.

Camilo comprende el estudiantado como un grupo social privilegiado, que posee instrumentos analíticos, acceso a informaciones diversas y conocimientos técnicos que pueden ayudar a encauzar el proceso revolucionario, además de una autonomía relativa

dentro de la estructura social que le permite una cuota de rebeldía sin afectar su ascenso social gracias a los títulos académicos. No obstante, para que el estudiantado cumpla su papel histórico en la revolución debe dar un salto de conciencia que le permita: (1) cuestionar y renunciar a los privilegios, símbolos de prestigio y formas exteriores del sistema de vida propio de las clases dirigentes y burguesas; (2) romper el celofán que lo aísla de la realidad socio-económica que viven campesinos y obreros; y, (3) ocupar su lugar en la confrontación y la lucha directa. En últimas, debe convertirse en auténtica *anti-élite* socio-cultural-política, transitando de la superficialidad de la instancia agitacional y de euforia revolucionaria esporádica y especulativa (inconformismo sentimental, emocional o de frustración) a un compromiso científico y revolucionario que le permita hacer presencia “efectiva, disciplinada y responsable” (p. 552) en las filas de la organización popular.

En cuanto a los movimientos político-ideológicos al interior de la *clase popular*, considera que ésta expresa su antagonismo con la *clase dirigente* (u *oligárquica*) a través de un variopinto abanico de grupos, corrientes, formaciones y partidos: comunistas, maoístas, guevaristas, nacionalistas populares, socialcristianos, liberales de izquierda, conservadores progresistas, etc.; y, por quienes no pertenecen a ningún partido o movimiento, pero que estaban comprometidos con la revolución: los *No Alineados* (*NoAl*).

Desde sus tiempos lovanienses había llegado a la conclusión que sólo dos expresiones eran las únicas en Occidente que contaban con una “cosmovisión” general (*Weltanschauung*) capaz de guiar la revolución: el cristianismo y el marxismo. Por ello, a su regreso a Colombia en 1959, se relacionó con marxistas y comunistas en la universidad, y con cristianos a través de redes ecuménicas, participando incluso en la reunión fundacional de la Democracia Cristiana colombiana, a la que consideraban como una expresión política que podía responder a la vivencia religiosa popular a través de un testimonio histórico coherente y de orden macrosocial, asumiendo una actitud cotidiana de cristianismo integral estando con el pueblo y la justicia, y abandonando los planteamientos conservadores, paternalistas y asistencialistas (Broderick, 1987; Jaramillo, 1970; Pérez Ramírez, 2009).

Cuando propuso el FUP en 1965, Camilo convocó a las dos expresiones políticas colombianas para que lideraran el proyecto de cambio y la organización política de la *clase popular*: la Democracia Cristiana (DC) y el Partido Comunista (PC).

Esperaba que el Evangelio le permitiera a los cristianos y cristianas desarrollar una política transformadora y actuar con realismo político, es decir, que dialogara –y colaborara, en caso de ser necesario– con el marxismo (y aún con el comunismo) en torno a sus preocupaciones conjuntas: el Bien Común y el mundo mejor. Apoyándose en las tesis de Pablo de Tarso (su autor bíblico de cabecera) señaló que la esencia del cristianismo era el amor al prójimo, pero que este amor sólo alcanzaría la autenticidad si era *eficaz*, es decir, si ayudaba a construir un modelo social de bienestar para la mayorías, donde las “obras de misericordia” se transformaran en políticas públicas, con la participación activa de esas mayorías. En tanto fundamento de la praxis cristiana, el *amor eficaz* conducía a la “Revolución” social, y compelia a la comunidad de creyentes a participar del proceso transformador y asegurar la construcción de “un sistema que está orientado sobre el amor al prójimo” (Torres Restrepo, 1970: 526).

De otro lado, esperaba que los y las marxistas pusieran al servicio de la lucha popular su preparación, tradición, experiencia y autoridad moral–ética de lucha y marco científico socio–económico para construir las necesarias “estructuras socialistas de la sociedad” (Torres Restrepo, 1970: 386). Por ello, aunque se definió como no–comunista a causa de su condición sacerdotal, nunca se identificó con el anticomunismo, pues esto significaba rechazar los elementos revolucionarios y las soluciones técnicas a los problemas sociales, justificar un discurso ideológico persecutorio de las gentes inconformes, y desconocer la presencia de comunistas, que actúan de buena fe y de acuerdo a su conciencia, buscan la verdad y aman al prójimo, es decir, de “auténticos cristianos” (aunque no lo sepan). En reiteradas ocasiones remarcó explícitamente sus límites con el comunismo:

algún día los marxistas tendrían que llegar al convencimiento de que la religión, en lugar de ser opio del pueblo, ha sido precisamente la fuerza espiritual que con mayor

tenacidad se ha enfrentado a la explotación capitalista. (...) Y sostuvo también que los marxistas llegarían a desprenderse de su filosofía materialista y a admitir el pluralismo religioso. (...) Cuando así fuera, y quedara el materialismo dialéctico reducido a una interpretación filosófica más y, por otra parte, cuando el amor sustituyera al odio de los marxistas (que es una consecuencia del amor mal entendido a la clase proletaria), el cristianismo habría ganado la batalla por dentro. (Jaramillo, 1970: 98).

En síntesis, consideraba que los movimientos cristiano y comunista servirían de base y estímulo para organizar la *clase popular*, constituyéndose en una suerte de vanguardia política–ideológica–organizativa, por separado o a través de una alianza estratégica. En términos estratégicos el sentido de la alianza era claro: luchar conjuntamente “contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos, para la toma del poder por parte de la clase popular” (Torres Restrepo, 1970: 526-528). En términos prácticos, esperaba que los dos movimientos nutrieran con sus aparatos al FUP.

Sin embargo, su deseo no llegó a buen puerto a causa de dos obstáculos articulados. El primero era que tanto la DC como el PC expresaban estructuralmente el colonialismo ideológico, pues pretendían el análisis, la práctica y los objetivos de la lucha ético–política siguiendo criterios y modos extranjerizantes. La DC expresaba el “centrista”, concibiendo la lucha política en términos religiosos y prescindiendo de soluciones técnico–científicas concretas y *eficaces*; y, como la *eficacia* es parte integrante de los principios cristianos y condición del amor al prójimo, su lucha política conducía a un hipócrita *amor ineficaz*. Por su parte, el comunismo, expresaba el “izquierdista”, desarrollando una implantación acrítica del marxismo y proponiendo soluciones prefabricadas, sin estudiar las condiciones propias del país (incluso rechazando la espiritualidad popular) y sin analizar los efectos culturales y sociales (no económicos) en los países socialistas, teniendo como único elemento “criollo” o “nativo”, la nacionalidad de sus militantes (Torres Restrepo, 1970: 152-158).

El segundo obstáculo era la cultura política misma de su tiempo, caracterizada por movimientos con estructuras rígidas, vanguardistas y ortodoxas, que interactuaban entre sí con sectarismos y grupismos, desarrollando fuertes pugnas y divisiones ideológicas al interior del campo popular e implementando una suerte de canibalismo político–ideológico interno.

Producto de su inexperiencia política, Camilo pasó por alto esta condición, mezclando idealismo, falta de realismo y una tendencia a comprender la realidad más allá de los cánones establecidos. Esto se expresó en todos los sectores convocados al FUP, y especialmente en las relaciones entre la DC y el PC. Así, la primera consideraba que el optimismo de Camilo por los marxistas era desmesurado, pues, así como “no se puede hacer concilios católicos con cardenales protestantes”, tampoco puede hacerse “política cristiana con políticos marxistas” (Jaramillo, 1970: 99). Consideraban que los marxistas lo instrumentalizaban con su beneplácito. Por su parte, el PC sospechaba de la vocación revolucionaria de la DC, de tal suerte que, cuando Camilo asumió “un discurso de un planteamiento ideológico muy de confrontación con el sistema, muy dirigido es a la revolución socialista, a los cambios, pues la Democracia Cristiana vio que no era su lugar y decidieron retirarse, alegando la presencia del Partido Comunista y de otros sectores de izquierda” (Herrera Farfán, 2013).

Entonces, como ninguna de las dos formaciones podía asumir su rol de liderazgo, Camilo consideró necesario proponer un sector mucho más amplio, aglutinante y confluyente que cumpliera esa tarea y encarnara en la práctica la alianza cristianismo–marxismo, aunque no fuera consciente de ello: los *No Alineados (NoAl)*, es decir, en aquellas personas no organizadas en ningún grupo político preestablecido, pero que estaban comprometidas con la revolución. Era un concepto complejo, porque, en cierta medida, aludía a un juego de palabras con los *No Alienados* (Herrera Farfán & López Guzmán, 2013).

En una operación un tanto conflictiva, arbitraria y equivocada, a mi juicio, Camilo dedujo sin un criterio claro que el abstencionismo era una posición revolucionaria vanguardista, e identificó a los *NoAl* con las mayorías abstencionistas (70 %) endilgándoles tres ventajas: (a) eran mayorías numéricas; (b) estaban comprometidos con la revolución; y, (c) no reproducían sectarismos, vanguardismos, colonialismos u ortodoxias de ningún tipo. No obstante, los *NoAl* debían superar dos grandes desventajas al interior del FUP: su espontaneísmo y carencia organizativa, y su tendencia al caudillismo, mediante la formación político–ideológica, estudiando y divulgando la Plataforma y el Semanario. Por esta vía, se convertirían en la vanguardia.

Palabras finales

El encuentro de Camilo con la realidad social colombiana le condujo a un *giro* epistemológico y político, en el cual se aproximó al marxismo. En ese camino que partió de la sociología y arribó a la praxis política, construyó la noción de *clase popular*.

La *clase popular* da cuenta de la diversidad, pluralidad, heterogeneidad e interculturalidad de la sujetidad plebeya, revolucionaria y nacional, que lucha en el proceso liberador y está presente en nuestros campos y barrios, y alude a la *totalidad* popular en tanto *plebs* a la manera de un tejido revolucionario, a semejanza de las fibras del corazón de una ahuyama. La noción vincula y articula sujetidades, grupos, sectores y capas que comparten: (a) experiencias de explotación, opresión, dominación y alienación; (b) críticas y luchas a esas experiencias en un horizonte liberador; y, (c) necesidad de construir un proyecto de articulación que sea común y, al mismo tiempo, plural y diverso, con el propósito de la transformación radical del poder político instituido.

De esta manera, se corresponde con un “bloque comunitario” de las mayorías, con la “sociedad civil *de abajo*” que tiene carácter contra–hegemónico y que aboga por la unidad en la diversidad y por el principio colectivo sobre el grupalismo y el personalismo. Parte de los y las “pobres”, pero las trasciende, e incluye a obreros y obreras, pero las supera,

englobando, en términos benjaminianos, a las “víctimas” del sistema de explotación, dominación y opresión capitalista.

Dado que la *clase popular* es *clase* y también *pueblo* (en sentido político y socio-cultural), supera el estrecho horizonte analítico economicista de las izquierdas ideológicas, cuya definición tradicional y monolítica considera al proletariado como sujeto exclusivo y protagónico.

Ahora bien, Camilo apuesta por dos alianzas articuladas al interior de la *clase popular*: una multisectorial y otra político-ideológica. En la primera, vincula a los movimientos campesinos, obreros y estudiantiles, lo cual era pregonado desde muchas vertientes del pensamiento revolucionario. Consideraba que el movimiento obrero tenía tradición organizativa y de lucha, el campesinado poseía experiencia y conciencia de combate y el estudiantado dominaba los instrumentos de análisis y los cuerpos de conocimientos e informaciones necesarios para la lucha.

No obstante, de estos tres, el protagonista era el campesinado y el campo se convertía en el lugar privilegiado de la lucha revolucionaria (y su retaguardia estratégica). En una perspectiva similar a la advertida por Mariátegui o el movimiento revolucionario cubano de mediados del siglo pasado, Camilo pensaba que el campesinado estaba “en condiciones de compensar –junto a otros sectores de las clases subalternas– la debilidad numérica del proletariado” (Mazzeo, 2013: 355).

Esta proposición chocaba con el marxismo estándar que sólo señalaba como protagonista al proletariado fabril. Para esta corriente, el campesinado no podía cumplir un papel revolucionario y menos socialista; a lo sumo sería un aliado, porque era apenas democrático ya que tenía (o ambicionaba) propiedad privada sobre los medios de producción (léase: una parcela) y jugaba un papel central en la economía nacional y el mercado capitalista, impidiéndole orientarse contra la economía mercantil y el régimen burgués (Foladori, 1986; Mazzeo, 2013).

La segunda alianza propuesta por Camilo (de tipo político-ideológica) fue entre las cosmovisiones, *ethos* e ideales del cristianismo y el marxismo, donde Cristo se le presenta

como un revolucionario y la revolución como una exigencia evangélica. Esta alianza que se revela como una profunda herejía ante las iglesias católica y comunista, cuyos pontífices señalaban las incompatibilidades insuperables entre ambas, pone a Camilo en el mismo sendero propuesto por Walter Benjamin (2007), quien en la primera de sus (hipo)tesis sobre la historia planteó que el materialismo histórico (el marxismo) será invencible cuando se aliara con la teología.

En un principio, consideró que esta alianza se expresaba en la articulación entre la Democracia Cristiana y el Partido Comunista, quienes eran los llamados a asumir la acción protagónica común al interior de la *clase popular*. No obstante, lo fue descartando poco a poco, a causa del colonialismo ideológico y la cultura sectaria y ortodoxa presente en ambas formaciones políticas. Entonces, apostó por un grupo que podía encarnar dicha alianza del FUP: los *No Alineados (NoAl)*.

Al interior del FUP, los *NoAl* eran un grupo organizativamente difuso y con una tendencia caudillista, que sólo se caracterizaban, en el criterio de Camilo, por ser las mayorías, ya que adherían a la revolución, pero no estaban comprometidos orgánicamente con ninguna formación política, como si se tratara de una suerte de “radicales libres”, y por expresar a la gran masa abstencionista. Lamentablemente para Camilo, los *NoAl* nunca superaron el caudillismo y la desorganización, por lo cual se redujeron a ser un grupúsculo dentro del FUP autodenominado “camilista”; y, en el mejor de los casos, algunos sectores se identificaron con el naciente Ejército de Liberación Nacional (ELN) deviniendo en una superposición identitaria que, con sus matices, nos alcanza hoy, pues los *NoAl*, redefinidos como “camilistas” fueron asimilados, sin más, como sinónimos de militantes o criptomilitantes del ELN.

De otro lado, considero que la *clase popular* presenta sintonías, diálogos, sinergias y “afinidades electivas” con diversas consideraciones políticas de orden teórico y práctico, algunas de ellas propias de la tradición rebelde de nuestro continente y otras inscritas en lo que Ernst Bloch denominó “corriente cálida” del marxismo. Aunque pienso que la red

puede ser más compleja, quiero señalar aquí algunas de estas sintonías en tres planos: nacional, continental y mundial.

En el plano nacional (del territorio llamado Colombia), Camilo se reconoce como heredero–continuador de tres nombres, los cuales, a su manera, prefiguraron la noción de *clase popular*. El primero fue José Antonio Galán, el líder comunero del siglo XVIII, quien había caracterizado la línea divisoria entre oprimidos y opresores y había hecho un llamado de unidad de los primeros en contra de los segundos. El segundo fue el libertador Simón Bolívar, del que recupera su “decreto de Guerra a muerte”, pero no ya dictado contra los peninsulares sino contra los contrarrevolucionarios. El último, es Jorge Eliécer Gaitán, el llamado “caudillo” o “Jefe” liberal asesinado en 1948, quien será el más importante, no sólo porque Camilo lo admiraba profundamente o porque su padre era amigo y copartidario, sino porque el pueblo los identificaba como una suerte de tándem o *continuum histórico*, pues, como recuerda Germán Guzmán Campos (1967), en una manifestación del FUP llegaron a colgar una pancarta con la leyenda: “¡Viva Gaitán con sotana!”.

Entre Camilo y Gaitán habrá muchas sintonías y desarrollos. Así, el antagonismo camiliano entre *clase popular* y *clase oligárquica*, se relaciona con la propuesta gaitanista entre *ricos oligarcas* y *pueblo pobre*, donde en ninguna de las dos importan los partidos de origen o pertenencia, pues lo más importante es el sufrimiento de las mayorías, o, dicho en términos de Gaitán: lo que importa es el “país nacional” y no el “país político”, porque Colombia no era un país de dos partidos, sino un país partido en dos. De esta manera, Gaitán y Camilo redujeron los destinatarios de su discurso político y conformaron una subjetividad popular enfrentada a las élites y con capacidad de adelantar la restauración moral (ética) y democrática del país, a quien le hablaron sin distinciones partidarias. Camilo siguió el sendero abierto por Gaitán, quien busco la sobredeterminación de la identidades sedimentadas bajo el bipartidismo (González Contreras, 2020; Valencia, 2012).

En el plano continental, considero que la *clase popular* se articula con las experiencias y proposiciones de José Carlos Mariátegui (década de 1920), el cubano Fidel Castro (década de 1960) y el uruguayo José Luis Rebellato (década de 1990).

Con el *Amauta* comparten la plena conciencia de que la concepción “clasista” del marxismo estándar, que identifica de manera limitada e idílica a la clase obrera como el sujeto de cambio, es estrecha, pues deja afuera a las diversidades populares (clases, sectores y actores oprimidos que luchan por liberarse) que constituyen el *sujeto pueblo* en toda su pluriversidad, multiculturalidad y plurinacionalidad. Mariátegui primero, y Camilo después, comprenden que en los capitalismo periféricos resultaba absurda la exclusividad protagónica del proletariado fabril e industrial, pues no existe una sujetidad singular, única y preconstituida que pueda adelantar por sí sola el proceso revolucionario (Borón, 2009; Mazzeo, 2013; Rauber, 2014 y 2016). Al respecto, Miguel Mazzeo (2020) señala que en nuestro continente “los diversos planos de las relaciones de poder siempre fueron reacios a ser subsumidos al mundo de la fábrica como continente exclusivo y principal de la contradicción capital–trabajo” (pp. 68-69).

Por otra parte, las sintonías con Fidel Castro pueden advertirse en dos textos separados apenas por nueve años: *La historia me absolverá* de 1953 y la *Segunda Declaración de La Habana* de 1962. En ellos, Fidel describe al pueblo como una sujetidad plural, como una “masa irredenta” que sueña con y lucha por un mejor futuro y que está conformada por obreros explotados, desempleados, campesinos miserables y sin tierra, comunidades raizales hambrientas, pobladores barriales en condiciones indignas, profesionales sin trabajo o mal pagos, pequeños comerciantes endeudados, y, a su lado, sectores progresistas (políticos e intelectuales) con quienes conforman una amalgama de “lucha de masas y de ideas” (Castro, 2007 y 2009). Para Atilio Borón (2009), la Revolución Cubana profundizó las intuiciones y perspectivas mariateguianas.

Por último, en el plano continental, la *clase popular* de Camilo se relaciona con el *pueblo* de José Luis Rebellato (1995), quien lo definía como una categoría plástica y dúctil

en la que se incluyen los sectores oprimidos, explotados o alienados, y también aquellos “aliados” que se identifican y optan por su agenda y proyecto histórico, hasta conformar un “bloque ético–político–social alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación” (p. 169).

En cuanto al plano mundial, el antagonismo propuesto por Camilo entre *clase popular* y *clase dirigente* (u *oligárquica*), dialoga con la perspectiva de la lucha de clases (abierta o encubierta) desarrollada por Marx y Engels (2008) en el *Manifiesto del Partido Comunista* y con la noción, apenas esbozada, de pueblo–pobre. Asimismo, la *clase popular* puede analogarse con la definición dada por Michael Löwy y Olivier Besancenot (2021) acerca de la Comuna de París: una república social y democrática donde sus dirigentes son servidores, no señores arrogantes y despóticos, y sus mandatos son siempre revocables, y que, en su conjunto defienden los intereses de todos los sectores sociales: obreros, clases medias, pequeña burguesía y campesinado.

A la luz de todo lo dicho, considero que la *clase popular* es una propuesta novedosa y compleja, que trasciende la comprensión adelantada por Everardo Ramírez Toro y Orlando Villanueva Martínez, los dos estudiosos más serios sobre el pensamiento político de Camilo, hasta hoy. A su manera, ambos confunden mayorías con sujetidad histórica, pues cada uno superpone la *clase popular* con los *No Alineados*: Ramírez los define como “la base del cambio” (1984: 197) y Villanueva como “la depuración del concepto de ‘clase popular’” (1995: 211).

Con la teoría disponible en la actualidad, especialmente con los aportes del “socialismo raizal” de Orlando Fals Borda y la “Política de la liberación” de Enrique Dussel, creo que la *clase popular* puede revisitarse, analizarse y problematizarse a fin de que recupere su solidez conceptual y pueda ser retomada en las discusiones teóricas y prácticas, de la academia y la política, y sea útil a los tiempos que atravesamos, donde la lógica del capital subsumió real y formalmente a las mayorías conduciendo a dos realidades: la reducción del

número y capacidad de acción del proletariado industrial y la ampliación del número y grado de subordinación de actores, clases y grupos sociales al despotismo capitalista.

Para que el proyecto revolucionario sea auténtico, tiene que crear, y para ello primero tiene que creer y recrear sus raíces telúricas–ancestrales, con sus tradiciones y culturas comunitarias de valores colectivistas e igualitarios de base, con sus formas económicas vitalistas, con sus modos democráticos rurales y sus fermentos de poder popular. Por ello, la revolución sólo puede ser obra de ese multiverso que viene de abajo y de atrás, y que suele aguarle la siesta a las clases dirigentes de manera permanente. Un multiverso con memoria y tradición de lucha, con disposición a romper todos los límites de la explotación, opresión y alienación para construir, parafraseando a Hegel, un horizonte “del siervo” y no “del señor”. La *clase popular* comprende este horizonte que, años después, fue desarrollado por Orlando Fals Borda en su propuesta del “socialismo raizal” (Herrera Farfán, 2018).

István Mézsáros (2009) señaló que, si el movimiento revolucionario y socialista quiere consolidarse como alternativa hegemónica al sistema existente y alcanzar los objetivos estratégicos de su mandato histórico en esta nueva etapa capitalista, debía reexaminar críticamente su propio pasado y adelantar una *rearticulación radical*. El esfuerzo del presente trabajo se inscribe en este horizonte.

Bibliografía:

Benjamin, Walter. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar Ediciones.

Bensaïd, Daniel. (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Borón, Atilio. (2009). *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?*, Buenos Aires, Editora de Ciencias Sociales.

Broderick, Walter Joe. (1987). *Camilo, el cura guerrillero*, Bogotá, Editorial El Labrador.

Casalla, Mario Carlos. (1975). “Algunas precisiones en torno al concepto de ‘pueblo’”, *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.

Castro Ruz, Fidel. (2007). *La historia me absolverá*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016101300/la-historia-me-absolvera-fidel-castro.pdf>

----- (2019). *Segunda Declaración de La Habana*, Madrid, Unión de Juventudes Comunistas de España. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016113426/Segunda_declaracion_de_La_Habana.pdf

Dri, Rubén. (2020). *Ethos, ética y sociedad*, La Plata, Editorial Biblos.

Dussel, Enrique. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI Editores.

----- (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI Editores.

----- (2006). *20 tesis de política*, Caracas, Fundación editorial El perro y la rana.

----- (2009). *Política de la liberación. La arquitectónica (Vol. 2)*, Madrid, Editorial Trotta.

----- (2011). *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (2016a). *Ética comunitaria*, Caracas, Fundación editorial El perro y la rana. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/42.E.digital_Etica_comunitaria.pdf

----- (2016b). *Filosofías del sur*, México, Ediciones Akal.

----- (2022). “El pueblo como ‘bloque social de los oprimidos’, como actor colectivo político”, *Política de la liberación III. La crítica creadora*, Madrid, Editorial Trotta.

Echeverría, Bolívar. (2010). *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era.

Fals Borda, Orlando. (1985). *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua*, México y Colombia, Bogotá, Siglo XXI Editores.

----- (2007). *Hacia el socialismo raizal y otros escritos*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

----- (2008). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*, Bogotá, Fica-Cepa.

Foladori, Guillermo. (1986). *Proletarios y campesinos*, México, Editorial Universidad Veracruzana.

Fundación, Colectivo Frente Unido. (Ed.). (2014). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres Restrepo y el Frente Unido del Pueblo*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo - Periferia Fondo Editorial.

González Contreras, Daniel Felipe. (2020). “Gaitán en clave política: Un análisis discursivo (1944-1948)”, *Desafíos*, No. 32(2). <https://revistas.urosario.edu.co/xml/3596/359663370008/html/index.html>

Guzmán Campos, Germán. (1967). *Camilo, el cura guerrillero*, Bogotá, Servicios especiales de prensa.

Hernández Solís, Aldo Fabián. (2014). “Clase pueblo. Subjetivación política y grupos subalternos”, *Analéctica*, No. 0(2), 9.

Herrera Farfán, Nicolás Armando (2013). “Entrevista a Carlos Lozano Guillén”, Bogotá, Archivo personal del autor.

----- (2018). *Saber colectivo y poder popular. Tentativas sobre Orlando Fals Borda* (1a ed.). Editorial El Colectivo - Ediciones Desde Abajo.

----- (2021). “Carlos Marx, Camilo Torres y la utopía de la liberación”, *Revista Temas*, No. 108, pp. 134–141.

Herrera Farfán, Nicolás Armando & López Guzmán, Lorena. (2013). “Entrevista a Lisandro Duque Naranjo”, Bogotá, Archivo personal del autor.

Hopkins Moreno, Alicia. (2022). “La ruptura mesiánico comunitaria del pueblo (Plebs). La praxis del ‘resto’”, *Política de la Liberación III. La crítica creadora*, Madrid, Editorial Trotta.

Houtart, François. (2001). “Hacia una sociedad civil globalizada: La de abajo o la de arriba”, biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/huttar.doc

Jaramillo, Francisco de Paula. (1970). *Camilo, 8 ensayos apasionados*, Bogotá, Editorial Revista Colombiana Ltda.

López Guzmán, Lorena & Herrera Farfán, Nicolás Armando. (2018). “‘Para mí Camilo es el revolucionario sonriente’. Diálogos con François Houtart”, *Camilo Torres Restrepo*.

Polifonías del amor eficaz, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Fundación editorial y Escuela «El perro y la rana» - Editorial Caminos - Editorial Quimantú.

Löwy, Michael. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Ediciones Herramienta.

Löwy, Michael & Besancenot, Oliver. (2021). *O caderno azul de Jenny. A visita de Marx à Comuna de Paris*, Sao Paulo, Boitempo.

Marx, Karl & Engels, Friedrich. (2008). *El manifiesto comunista* (M. Vedda, Ed.), Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Mazzeo, Miguel. (2013). *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: Vigencia de su concepto de socialismo práctico*, Lima, Fondo de Cultura Económica.

----- (2018). *Marx populi*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Fundación editorial y escuela “El perro y la rana”.

Mészáros, István. (2009). *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo - Pasado y Presente 21.

Nicol, Eduardo. (1978). *La primera teoría de la praxis*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez Ramírez, Gustavo. (2009). *Camilo Torres Restrepo, mártir de la liberación*, Quito, Ediciones La Tierra.

Ramírez Toro, Everardo. (1984). *Camilo. Su vida, su proyección política*, Bogotá, Pregrafic Ltda.

Rauber, Isabel. (2014). “Sujeto plural, descolonización y nuevo tipo de organización política. (El legado de Camilo Torres)”, *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo. (Aportes para el debate)*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo - Periferia Fondo Editorial.

Rauber, Isabel. (2016). “Un texto movilizador en lo teológico, en lo ideológico y en lo político”, *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Editorial Nuestra América.

Rebellato, José Luis. (1995). *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*, Montevideo, Nordan.

Salgado, Manuel. (2018). *¿CLASE O PUEBLO? Una crítica científica desde el marxismo*, Santiago, Ariadna Ediciones. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/762>

Silva, Ludovico. (2009). *Antimanual para marxistas, marxólogos y marxianos*, Caracas, Monte Ávila editores latinoamericana.

Torres Restrepo, Camilo. (1970). *Cristianismo y revolución* (G. Olivieri, Ó. Maldonado, & G. Zabala, Eds.), México, Ediciones Era.

----- (2016). *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política* (N. A. Herrera Farfán & L. López Guzmán, Eds.), Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Editorial Nuestra América.

Valencia, Luis Emiro. (Ed.). (2012). *Gaitán. Antología de su pensamiento social y económico*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

Villanueva Martínez, Orlando. (1995). *Camilo: Acción y utopía*, Bogotá, Editorial Códice.