

Camilo Torres Restrepo, desde una interpretación y aplicación práctica de su pensamiento social cristiano

Camilo Torres Restrepo, from an Interpretation and Practical Application of his Christian Social Thought

Luis Fernando Trejos Rosero¹ 

Alejandro Blanco Zúñiga² 

Leonor Villaveces Franco†

Recibido: 29/01/2026

Aprobado: 02/03/2026

Publicado: 29/04/2026

Cómo citar este artículo: Trejos Rosero, L. F., Blanco Zúñiga, A., y Villaveces Franco, L. (2026). Camilo Torres Restrepo, desde una interpretación y aplicación práctica de su pensamiento social Cristiano. *Nova et Vetera*, 35, e-1356. <https://doi.org/10.22431/25005103.1356>

Resumen

Problemática: este artículo propone analizar el pensamiento de Camilo Torres Restrepo desde una apropiación situada en torno a la doctrina social de la Iglesia en el contexto colombiano de los años sesenta. **Método:** a la luz de un enfoque hermenéutico-documental de sus textos y de sus discursos, contrastados con documentos magisteriales, se plantea que Camilo reinterpreta la radicalización de principios como dignidad humana, justicia social y caridad, traduciéndolos en categorías operativas (amor eficaz, transformación estructural, revolución) para responder a la desigualdad y el cierre oligárquico. El reciente hallazgo de sus restos propone elementos en torno al debate que apuntan a *desguerrillarizar* su figura sin desconocer su opción final por la lucha armada. **Conclusiones:** el

1 Profesor e investigador del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad del Norte, Barranquilla (Colombia). Doctor en estudios americanos con mención en estudios internacionales (IDEA/USACH). Correo electrónico: trejosl@uninorte.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4988-8576> Rol en el artículo: conceptualización, análisis e investigación.

2 Profesor investigador de la Universidad Libre – Seccional Barranquilla. Doctor en ciencia política. Correo electrónico: alejandrol.blancoz@unilibre.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1579-8329> Rol en el artículo: análisis, investigación y metodología.

† In memoriam. La autora participó en la concepción y desarrollo del artículo, pero falleció antes de su publicación.

artículo proporciona en términos analíticos una mirada integradora que supera la compartimentación entre teología, sociología y política, aportando elementos para comprender su densidad intelectual en virtud del vínculo entre la fe y la acción política.

Palabras clave: doctrina social de la Iglesia, teología, sociología, política, revolución.

Abstract

Problem: this article aims to analyze the thought of Camilo Torres Restrepo from the perspective of a situated appropriation of Catholic social teaching in the Colombian context of the 1960s. **Method:** through a hermeneutic-documentary approach to his texts and speeches, contrasted with magisterial documents, it is argued that Camilo reinterprets and radicalizes principles such as human dignity, social justice, and charity. He translates them into operational categories (effective love, structural transformation, revolution) to respond to inequality and oligarchic closure. The recent discovery of his remains introduces elements for debate aimed at *de-guerrillizing* his figure without ignoring his final choice for armed struggle.

Conclusions: analytically, the article provides an integrative perspective that overcomes the compartmentalization between theology, sociology, and politics, offering insights to understand his intellectual density through the link between faith and political action.

Keywords: Catholic social teaching, theology, sociology, politics, revolution.

Introducción

La figura de Camilo Torres Restrepo ha sido leída, con frecuencia, a través de una mirada reduccionista, o bien como el sacerdote-guerrillero (su episodio final), o bien como emblema moral de compromiso cristiano, oscilando entre la satanización y la hagiografía. Este artículo se ubica críticamente frente a esa dicotomía y desde ese lugar propone un desplazamiento analítico que aporta a la idea de comprender a Camilo como *intérprete-practicante* del pensamiento social cristiano, en un momento en que la desigualdad estructural y el cierre político del Frente Nacional tensionaron los repertorios reformistas disponibles. A partir de esa premisa, la pregunta que guía el texto es: ¿cómo

traduce Camilo principios de la doctrina social de la Iglesia (DSI) (dignidad, justicia social, bien común, caridad) en categorías operativas y verificables de acción histórica (p. ej., amor eficaz, organización popular, transformación estructural), y qué tensiones emergen cuando esa traducción desemboca en el dilema revolución/violencia?

El aporte central es de doble vía: en lo analítico, el artículo ofrece una lectura integradora que evita compartimentar teología, sociología y política, mostrando mecanismos concretos de traducción doctrinal en un campo político específico. En lo metodológico, propone una matriz de trazabilidad para sostener inferencias con cadena de evidencia (principio/criterio DSI → formulación de Camilo → evidencia documental de praxis → inferencia). El corpus se compone de: (i) textos, mensajes, intervenciones y proclamas de Camilo, especialmente de mediados de los sesenta, donde aparece la noción de *amor eficaz*, (ii) documentos eclesiales seleccionados como marco normativo de contraste (*Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Gaudium et spes*, entre otros), y (iii) literatura secundaria especializada sobre Camilo, catolicismo social, memoria pública y el dilema fe-política-violencia (p. ej., Archila Neira, 2019; Bowen, 2009; Bustos Zamora, 2020; Lincoln y Guba, 1985; Morales, 2011; Ricoeur, 1976).

El presente artículo se plantea analizar el pensamiento de Camilo Torres Restrepo, visto desde la praxis como una apropiación situada de la DSI en la Colombia de los años sesenta. Este trabajo cobra relevancia al proponer una lectura que *desguerrilleriza* su figura sin desconocer su opción final por la lucha armada, evitando tanto la satanización como la hagiografía. Al situar a Camilo como puente entre la DSI, la recepción latinoamericana del Concilio Vaticano II y el clima intelectual que desemboca en Medellín y la teología de la liberación, el artículo aporta elementos para comprender su densidad intelectual y organizativa más allá del episodio guerrillero, contribuyendo así a una discusión académica y social necesaria sobre las relaciones entre fe, política y transformación social en contextos de desigualdades estructurales.

En la tercera semana de enero de 2026, la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD, 2026) anunció de manera pública que los restos de Camilo Torres habían sido encontrados y en el mismo sentido se manifestó la guerrilla del ELN. Este trabajo se propone destacar su legado

teológico, social y político, apostando por aportar elementos al debate sobre su imagen más allá de su paso por la lucha armada, que fue breve bajo el entendido de que murió en el primer combate en el que se vio involucrado, al poco tiempo de sumarse a las filas insurgentes.

Como hipótesis central, la presente disertación académica propone que la práctica social, comunitaria, académica y política desarrollada por Camilo Torres Restrepo puede leerse como una *apropiación situada* (una traducción al contexto colombiano) de principios y orientaciones de la DSI como dignidad humana, bien común, solidaridad, justicia social, participación, a la vez que pone sobre la mesa los límites que se vislumbran de la DSI europea para responder a las desigualdades de tipo estructural en Latinoamérica, lo cual ayuda, en gran medida, a explicar el tránsito hacia lenguajes de cambio radical y, en parte, su inscripción en el clima intelectual que desembocará en la teología de la liberación. Esta hipótesis se contrasta mediante análisis hermenéutico-documental de textos de Camilo (discursos, mensajes, intervenciones y testimonios) y de documentos magisteriales seleccionados como marco normativo (no como tratado teológico sistemático).

La figura de Camilo ha sido trabajada por una literatura amplia que oscila entre lecturas históricas tempranas del caso (Theisen, 1974), reconstrucciones teológicas del dilema fe-violencia (Morales, 2011), análisis del uso simbólico y político posterior (Bustos Zamora, 2020) y estudios de memoria pública (Archila Neira, 2019). En ese campo, el artículo busca delimitar su contribución, no repetir una historia general de la DSI, sino mostrar de qué manera Camilo reconfigura categorías cristianas (caridad, compromiso, miseria material, estructura socioeconómica, revolución) para volverlas criterio de acción *históricamente eficaz* en Colombia.

Este trabajo retoma la siguiente definición de DSI, para posteriormente describir parte de su historia y analizar algunos de sus componentes:

La doctrina social de la Iglesia (también doctrina social cristiana) es el conjunto de normas y principios referentes a la realidad social, política y económica de la humanidad basado en el Evangelio y en el magisterio de la Iglesia Católica. El Compendio de la DSI y el Catecismo católico la definen como un “cuerpo doctrinal renovado,

que se va articulando a medida que la Iglesia en la plenitud de la Palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo, lee los hechos según se desenvuelven en el curso de la historia” (Comp. DSI, 2004, p. 104).

Se puede apreciar, como lo afirma el mismo Compendio, que la DSI nunca ha perseguido ni persigue fines teóricos, sino todo lo contrario, sus fines son pastorales, es decir prácticos, en la medida en que incorpora asuntos sociales desde referentes morales cristianos (Gálvez y Vega, 2020), que son atemporales al propender por la dignidad humana y la justicia social. Lo que se puede entender de la anterior idea es que este pensamiento social de la Iglesia no es inmóvil, sino que se nutre y renueva, leyendo los hechos según su desenvolvimiento en el curso de la historia.

Precisamente por esa pretensión práctica, en los años sesenta se intensificó un debate intra-católico acerca de si la DSI, nacida para responder a la cuestión social europea, resultaba insuficiente como repertorio para leer realidades de dependencia, desigualdad extrema y violencia política en América Latina. En retrospectiva, una parte de la discusión teológica latinoamericana planteó que el punto álgido del debate no radicaba en abandonar la DSI, sino en reubicarla en una correlación nueva entre fe, ciencias sociales e historia, donde la praxis liberadora operara como mediación decisiva (Scannone, 1994). Este artículo inserta el caso de Camilo en ese punto de clara tensión, frente a la continuidad con principios de la DSI y, al mismo tiempo, desplazamiento hacia diagnósticos estructurales más radicales.

Un aspecto central y de relevancia para el desarrollo del presente trabajo es el carácter teológico de la DSI, el cual encuentra su primer sustento en la discusión interna en el catolicismo sobre la cuestión social y, particularmente, en la Iglesia Católica como institución, manifestada como una tensión entre la afirmación de los principios igualitarios del primer cristianismo y el modo en que sucede su alineación, bien con intereses minoritarios, o bien con el poder estatal. El cristianismo originario de Pablo y los apóstoles, la doctrina básica, afirma como estandartes morales y principios sociales, las nociones del amor al prójimo, la caridad y la igualdad de todos ante Dios. En la Edad Media, esto atrajo a esclavos y campesinos, y organizó el orden feudal. Sin embargo, con la consolidación institucional de la Iglesia, su poder político

se sustentó en las minorías. Esto no quiere decir que dejara de trabajar por los pobres, pero sí siguió haciéndolo bajo una perspectiva que justificó la constitución piramidal de la sociedad, en cuya cúspide tenían el derecho de estar, para el usufructo del poder y de la riqueza, unos cuantos privilegiados (Aubert, 1977).

Posteriormente, la consolidación de la industrialización en Europa y, por consiguiente, el fortalecimiento del modelo capitalista, acentuó las diferencias y condiciones de desigualdad social. El siglo XIX vio crecer la organización de los trabajadores bajo el socialismo, lo que disminuyó la influencia de la Iglesia entre los obreros. Así, como se hizo evidente en documentos pontificios tales como la *Quanta Cura* de 1864 y la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, la Iglesia se vio en la necesidad de abordar la cuestión social: aceptar o no los regímenes sociales, definirse en función de ellos, luchar contra ellos o adaptarse. Los papas León XIII y Pío XI empezaron a descubrir dicha cuestión y condensaron la orientación que debía seguir la Iglesia universal frente a los proyectos liberales y socialistas, para consolidar el proyecto de una *democracia cristiana*. Así, en la encíclica *Rerum Novarum*, la cual se concibe como el punto de partida de la doctrina social católica, el papa León XIII aborda la cuestión social, sentando unos principios que se enfrentasen a los excesos del sistema capitalista, pero conciliando al capitalismo con las formas feudales, a los pobres con los ricos. Según plantea:

[...] de estos deberes, los que tocan al obrero y al proletario son: poner de su parte íntegra y fielmente el trabajo que libre y equitativamente se ha contratado; no perjudicar de manera alguna al capital, ni hacer violencia personal a sus amos [...] A los ricos y a los amos toca: que no deben tener a los obreros como esclavos; que deben en ellos respetar la dignidad de la persona y la nobleza que a esa persona añade lo que se llama el carácter cristiano. (León XIII, 1891)

Los sucesores del papa León XIII continuaron desarrollando la DSI, insistiendo en la urgencia de la organización de obreros y campesinos en torno al trabajo, y de la asistencia a los trabajadores por parte de terratenientes e industriales, tanto laicos como católicos. Sin embargo, el pensamiento social de la Iglesia encontraría una nueva interpretación y aplicación en la encíclica *Quadragesimo Anno*, escrita por Pío XI en 1931. En esta, el pontífice afirmó más radicalmente

que la Iglesia debe tener autoridad para juzgar las manifestaciones políticas, económicas y sociales de una época, aunque denunció que la interpretación de la *Rerum Novarum* había dado lugar a controversias que no habían sido benéficas dentro del catolicismo.

Si bien la encíclica de Pío XI (1931) ataca el capitalismo clásico, la acumulación del capital y el liberalismo, condena así mismo al socialismo y el comunismo, y promueve la cristianización de los obreros tanto como afirma el papel del Estado como protector de los débiles. En este contexto, y como consecuencia de la encíclica *Ubi Arcano Dei*, en 1933 surge en Europa la institución Acción Católica, con el objetivo de recristianizar a la sociedad mediante la agrupación de las masas, y formar un grupo que pudiese defender y apoyar la política de la Iglesia en los campos de orden social, político y cultural (Cifuentes y Florián, 2004).

En ese mismo orden, se consolidaron desde 1903 las instituciones laicas Acción Social Católica, y posteriormente, Acción Social General en 1933, encargadas de coordinar obras como círculos de obreros, cajas de ahorros, grupos de jóvenes, y vinculadas en especial con círculos de la aristocracia conservadora. Con esto, en Europa, el Vaticano encontró una respuesta favorable entre los laicos, en especial entre sectores pertenecientes a las altas esferas. En este contexto, se debe señalar que dentro de los varios procesos y situaciones que posibilitaron cambios en el desarrollo del pensamiento cristiano del siglo xx, se destaca el aporte de los teólogos franceses de la post guerra. Dentro de las causas que permiten el éxito de esta teología, podemos citar lo señalado por Geffré (1984, p. 312): “La importancia de una nueva militancia cristiana en plano mundo, animada y expresada por los movimientos de la Acción Católica (JOC, JEC) y sus impulsos misioneros especialmente en el mundo obrero [...] La experiencia de los sacerdotes obreros”.

En los años sesenta, el esfuerzo de Juan XXIII constituyó uno de los intentos renovadores más importantes de la Iglesia. Su labor en el papado incluyó un ejercicio de diálogo y acercamiento al ecumenismo y a una doctrina social con orientación secular, plasmado en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Esto dio lugar, posteriormente, a una apertura de diálogo con el marxismo, y a la encíclica *Populorum Progressio* de 1967, de Pablo VI, que reconoce la división entre países desarrollados y países en vías de desarrollo, así como

la acumulación de renta y capital, y fenómenos como la colonización y la desigualdad. En ese momento, la Iglesia institucional se vio superada por los hechos sociales que la rodeaban, y su objetivo evangelizador comenzó a estrechar vínculos con los objetivos reivindicativos de los pueblos. Como explica el Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad (Munipro, 1969, p. 20):

La alfabetización, el trabajo social, incluso ayudar a los pueblos, digamos, a su desarrollo industrial y técnico, social, etc., es un valor apostólico de primera categoría, en el que la Iglesia da testimonio de su fe y caridad [...] de modo que lo que antes se consideraba tal vez, un campo fuera de la Iglesia, hoy se considera como uno de los campos más importantes de penetración en los pueblos y de evangelización.

El objetivo apostólico de la Iglesia siempre giró hacia la política para poder evangelizar con éxito. Este reto, ante el crecimiento del marxismo en el mundo, permeó a algunos obispos que, a la vez, transmitieron y compartieron su preocupación con sacerdotes locales, quienes empezaron a organizarse en torno a la preocupación por la situación social. Sin embargo, su organización no cuestionó todavía la jerarquía ni se alineó plenamente con los principios del marxismo, ni de las corrientes revolucionarias que se darían en América Latina. En este contexto, el Concilio Vaticano II fue interpretado por esta nueva teología, que de una manera renovada se abría a la sociedad, ahora más sensible en su percepción social y más atenta al devenir histórico y todas sus complejidades. En este marco, Camilo Torres inició el desarrollo de su pensamiento y accionar teológico y social.

Este recorrido histórico se incorpora de forma selectiva, únicamente para fijar el trasfondo doctrinal y pastoral que hace inteligible el gesto de Camilo, a partir de: (i) la DSI como orientación práctica; (ii) su reapertura en el catolicismo del siglo XX; y (iii) el punto de inflexión latinoamericano donde se discute su suficiencia. En las secciones siguientes, el análisis se concentrará en el corpus textual y testimonial de Camilo, usando el marco magisterial solo como contraste normativo, no como reconstrucción teológica exhaustiva.

La doctrina social de la Iglesia en América Latina

A lo largo del siglo xx, América Latina contó con una Iglesia estrechamente ligada al poder y las funciones estatales (Lemaitre, 2017), de corrientes fundamentalmente conservadoras (Puntigliano, 2021). Esta encontró en las organizaciones de Acción Social una misión apostólica, a la vez que llevaba a cabo obras sociales asistenciales con los pobres, los obreros, los trabajadores, los campesinos, entre otros (Cifuentes y Florián, 2004). De allí surgieron otras organizaciones tan diversas como el Círculo de Obreros, la Liga de Damas Católicas, la Federación Nacional de Empleadas, la Juventud Universitaria Católica, los Jóvenes Obreros Católicos (JOC), entre otras.

En ese contexto, se empezaron a organizar círculos de obreros y campesinos, avalados por la Conferencia Episcopal, para contrarrestar el avance del comunismo y el malestar social. Cifuentes y Florián afirman que fue “el peligro comunista y no la preocupación por las difíciles condiciones de los trabajadores y sus familias, el acicate que motivaba a la Iglesia institucional para desarrollar trabajo sindical. Esto coincidía con las fuerzas de derecha del país, con los conservadores y muchos liberales que consideraban urgente detener el avance del comunismo” (2004, p. 348).

Sin embargo, en la mitad del siglo xx, una corriente de renovación impulsó a la Iglesia en América Latina, heredera de los movimientos sociales de la época, de la Acción Social y del diálogo con las corrientes marxistas, tanto cubanas como europeas. En Colombia, en el marco del Frente Nacional, se reconoció a la religión católica como la religión de la nación y se impuso como el eje de unidad nacional (Ravagli-Cardona, 2022; Vallejo, 2024). Aparecieron entonces gérmenes de resistencia a estructuras eclesiológicas jerarquizadas y autoritarias. Grupos de sacerdotes franceses de orden dominicano, algunos curas dentro de la Diócesis de Bogotá (especialmente Gustavo Pérez Ramírez), y el grupo de laicos católicos Testimonio, se preocuparon por el catolicismo social, más allá de las estructuras jerárquicas de la Iglesia, y por el compromiso vivencial del cristianismo.

Las corrientes renovadoras de la Iglesia en Colombia encontraron un abono, tanto en el triunfo de la revolución cubana (Quintero, 2021; Silva y Nogueira

Baptista, 2020) como en los acercamientos del clero con el marxismo (Durango y Castillo, 2023), sobre todo de parte de sacerdotes que estudiaron en países europeos. Así, “en el escenario de lo popular, se confundió con expresiones revolucionarias de izquierda la mística cristiana, que pretendía, con un trabajo arduo y desinteresado de los católicos, cambiar la realidad que empezó a ser vista críticamente como un sistema desigual e injusto” (Cifuentes y Florián, 2004, p. 397).

Camilo Torres Restrepo fue uno de los primeros sacerdotes colombianos que se expresó y actuó sobre el afán por transformar las situaciones sociales por medio de una confluencia entre el discurso académico, la práctica de trabajo y la fe (Ginzberg, 2026; McGeoch, 2020; Rudas, 2019). El 29 de agosto de 1954, Camilo se ordena sacerdote. Ya con posteridad, se inscribe en la Universidad Católica de Lovaina, donde cursa estudios en los ámbitos de la sociología, la matemática y las ciencias estadísticas. Resulta sustancial señalar que, en 1957, influido por la obra de los sacerdotes obreros, Camilo Torres trabajó en los tugurios parisinos que habitaban grupos de migrantes de origen argelino, experiencia que marcaría un punto álgido para su trabajo futuro.

En lo que sigue, el presente artículo pasa del trasfondo histórico-doctrinal a la contrastación de la hipótesis mediante el análisis hermenéutico del pensamiento y la praxis de Camilo, poniendo el énfasis en categorías intelectuales donde convergen teología, ciencias sociales y acción política (caridad eficaz/amor al prójimo, miseria material, transformación de estructuras, crítica oligárquica y revolución), en lugar de tratarlas como compartimentos separados.

Metodología

En este artículo se utilizó una técnica derivada del análisis hermenéutico de documentos y de textos, basándose en la capacidad de los investigadores para revisar, analizar y contrastar su idoneidad de uso. Específicamente, la fiabilidad se materializa con la verificación de la autenticidad de los documentos, la competencia de quienes los producen, sus conocimientos sobre el tema, la pertenencia a una organización, movimiento o partido político, y el objetivo que perseguía el documento. Estos son: el libro de Escobar (1991), el Compendio DSI (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004, el pasaje de Romanos XIII, las encíclicas *Quanta Cura* de 1864, *Rerum Novarum* de 1891, *Ubi Arcano Dei*

de 1922, *Quadragesimo Anno* de 1931, *Populorum Progressio* de 1967 y el Concilio Vaticano II (1962-1965). En la misma línea, al referirse a la revisión documental, el análisis tradicional debe tener muy en cuenta la autenticidad textual, histórica y literaria de los documentos analizados.

A continuación, con el objetivo de develar la coherencia que se vislumbra en la obra de Camilo Torres entretejida con la DSI, se proponen tres ejes desde las categorías de análisis: pensamiento teológico, pensamiento político-social y pensamiento sociológico.

El diseño corresponde a un estudio cualitativo de carácter documental con enfoque hermenéutico-interpretativo (Bowen, 2009; Prior, 2003), orientado a reconstruir sentidos y mediaciones entre un marco normativo-doctrinal (DSI y documentos magisteriales seleccionados) y la formulación y praxis social cristiana expresada por Camilo Torres en sus textos y actuaciones públicas. El propósito no es realizar una *teología* sistemática del magisterio, sino un contraste intertextual para identificar convergencias, desplazamientos y tensiones en el modo en que Camilo traduce categorías cristianas a un horizonte de acción social y política (Bowen, 2009; Ricoeur, 1976).

Atendiendo a la naturaleza de las fuentes, el corpus se organiza en dos niveles: (i) fuentes primarias, desde escritos, mensajes, intervenciones y proclamas atribuidas a Camilo Torres (p. ej., Mensaje a los cristianos, discursos y textos político-pastorales citados en compilaciones de época), además de documentos producidos por organizaciones vinculadas a su praxis (p. ej., materiales de Muniproc/Golconda citados en el artículo) y testimonios documentales usados por el autor (Escobar, 1991, como fuente secundaria de soporte biográfico-institucional); (ii) fuentes normativas/magisteriales como marco de contraste, encíclicas y documentos eclesiales referidos en el texto (*Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Populorum Progressio*, Concilio Vaticano II, *Quanta Cura*, *Ubi Arcano Dei*), más el Compendio de la DSI. En adelante, cuando aplique, se cita el Compendio por numerales (no por paginación), para facilitar trazabilidad entre ediciones. La selección documental siguió criterios de:

1. Pertinencia analítica (textos donde aparezcan explícitamente caridad/amor al prójimo, miseria material, estructuras, oligarquía/poder y revolución/violencia).

2. Proximidad temporal a los debates de los años sesenta.
3. Autoría y procedencia (fuentes firmadas, compilaciones reconocibles, documentos institucionales o hemerográficos citables).
4. Intencionalidad comunicativa (sermón, proclama, ensayo, documento organizativo), para evitar leer del mismo modo géneros diferentes. La autenticidad se valora triangulando edición, procedencia editorial/archivo y consistencia interna con otros registros (Bowen, 2009).

El análisis se desarrolló en cuatro pasos: (i) contextualización histórico-política mínima de cada documento (fecha, público, coyuntura); (ii) codificación temática con combinación inductivo-deductiva, partiendo de ejes de la DSI (dignidad, bien común, solidaridad, justicia social, participación) para permitir que emergieran categorías propias del lenguaje de Camilo (p. ej., amor eficaz, miseria material, estructura, oligarquía, revolución); (iii) análisis hermenéutico (círculo parte-todo), en el que cada categoría se interpreta en su red de significados, evitando aislar teología, sociología y política como compartimentos rígidos (Ricoeur, 1976); y (iv) matriz de trazabilidad, para sostener la hipótesis central: principio DSI / documento magisterial → formulación de Camilo (cita) → acción/espacio (evidencia) → inferencia analítica. Este paso permite pasar de afirmaciones generales a evidencia documentada. Para la codificación, es posible apoyarse en pautas de análisis cualitativo de contenido (Saldaña, 2021; Schreier, 2012).

Tres categorías originales (teológico / sociológico / político-social) se mantienen como heurísticas, pero el análisis se organiza preferentemente en categorías integradoras donde convergen fe, ciencias sociales y activismo: (i) caridad y amor eficaz; (ii) miseria material; (iii) transformación de estructuras socioeconómicas; (iv) crítica al régimen oligárquico y a la representación; (v) revolución, violencia y discernimiento. Esta reorganización responde a la crítica de que separar ámbitos puede oscurecer la correlación entre fe y política, característica del catolicismo.

A fin de robustecer la calidad del análisis, se emplean los siguientes criterios metodológicos de credibilidad, dependencia y confirmabilidad (Lincoln y Guba, 1985):

- El presente texto organiza la triangulación de la siguiente manera: Camilo ↔ documentos organizativos ↔ magisterio ↔ literatura secundaria.
- Todas las inferencias centrales se apoyan en citas primarias y en la matriz de trazabilidad. Esto funciona para el presente artículo como cadena de evidencia.
- El artículo no pretende zanjar debates teológicos que por su compleja naturaleza son muy amplios, sino mostrar una lectura de tipología documental consistente desde pensamiento social cristiano de Camilo en virtud de su relación crítica con la DSI.

A continuación, se plantea la matriz de trazabilidad del artículo, construida con lógica de rigor documental a partir de las fuentes primarias de Camilo Torres y los documentos centrales del magisterio de la Iglesia. Esta matriz es el corazón metodológico del estudio y en ese sentido permite verificar, paso a paso, cómo Camilo traduce y cómo radicaliza los principios de la DSI en el contexto colombiano.

Tabla 1. Matriz de trazabilidad

Núcleo de unidad de análisis	Principio DSI / Documento	Formulación de Camilo	Evidencia de praxis	Inferencia analítica
Amor eficaz	Caridad (<i>Rerum Novarum</i> , 1891)	“La caridad tiene que buscar medios eficaces” (<i>Mensaje a los cristianos</i> , 1964)	Creación del Frente Unido	Resignifica la caridad: de limosna, transita a la organización política.
Miseria material	Opción por los pobres (en germen en <i>Quadragesimo Anno</i> , 1931)	“Dar de comer a la mayoría de los hambrientos” (<i>Mensaje a los cristianos</i> , 1964)	Fundación de la Facultad de Sociología (UNAL)	La miseria exige diagnóstico científico, no solo exhortación moral de tipo cristiano.
Transformación estructural	Destino universal de los bienes (<i>Populorum Progressio</i> , 1967)	“Quitarles el poder a las minorías privilegiadas” (<i>Mensaje a los cristianos</i> , 1964)	Impulso a la reforma agraria	La propiedad debe servir al bien común mediante transformación revolucionaria.

Núcleo de unidad de análisis		Principio DSI / Documento	Formulación de Camilo	Evidencia de praxis	Inferencia analítica
Crítica oligárquica		Legitimidad de la autoridad (Tomás de Aquino, vía <i>Gaudium et spes</i> , 1965)	“El gobierno actual es tiránico” (<i>Mensaje a los cristianos</i> , 1964)	Ruptura con el Frente Nacional	El cierre institucional deslegitima al régimen y justifica la resistencia.
Revolución-violencia		Derecho a la insurrección (<i>Populorum Progressio</i> , 1967)	“Me he incorporado a la lucha armada” (<i>Proclama</i> , 1966)	Ingreso al ELN (1965)	La insurrección es conclusión práctica del amor eficaz ante el agotamiento de la vía institucional.

Fuente: elaboración propia.

Resultados

Materialización práctica de la DSI en clave colombiana

El análisis comparativo entre (i) los principios de la DSI y (ii) las categorías operativas presentes en los textos/discursos de Camilo Torres permite sostener la hipótesis en forma matizada: Camilo no cita la DSI como repertorio escolar, sino que *traduce* su gramática moral (dignidad, bien común, justicia social, participación) en un programa de acción social y política adaptado a una estructura de desigualdad que él diagnostica como oligárquica. Esta traducción se evidencia en la centralidad del deber cristiano de intervención histórica (no solo asistencial), coherente con la orientación pastoral-práctica que el propio Compendio atribuye a la enseñanza social católica.

El núcleo más consistente del corpus de Camilo es la redefinición de la caridad, la cual deja de ser una virtud entendida como beneficencia ocasional y pasa a ser criterio de eficacia histórica. En *Mensaje a los cristianos*, Camilo formula, con sentido programático, que la fe meramente pasiva es insuficiente y que la caridad se verifica en la praxis social: “La fe pasiva no basta... es imprescindible la caridad” (Torres Restrepo, 1964). Este resultado converge con lecturas especializadas que muestran que su itinerario articula fe, acción política y reflexión sobre la violencia como dilema sociológico y moral, no como simple exaltación armada.

Un segundo hallazgo robusto es que la miseria material opera en Camilo como umbral epistemológico, que obliga a pasar de la exhortación moral a la explicación causal (estructuras socioeconómicas) y, luego, a prescripciones de cambio. Esta operación es coherente con el énfasis de la DSI contemporánea en el desarrollo integral y en que la cuestión social no se reduce a asistencialismo, sino que exige transformaciones institucionales y económicas.

En la literatura académica, esta línea aparece como rasgo definitorio de su pensamiento social cristiano: la violencia no es solo consigna, sino un problema de eficacia política y legitimidad moral en contextos de cierre institucional.

El análisis identifica que la caridad/amor eficaz se operacionaliza mediante una teoría-práctica de la participación: organización comunitaria, construcción de plataformas, y politización de demandas sociales. En términos de resultados interpretativos, esto permite sostener que la materialización de la DSI en Camilo se expresa menos como comentario doctrinal y más como mecanismo de movilización: amor eficaz → organización popular → reformas estructurales. Esta lectura es consistente con reconstrucciones históricas que describen su tránsito por el liderazgo político y su conflicto con autoridades eclesiales antes del ingreso a la guerrilla.

Además, en el campo académico colombiano, su papel en la institucionalización temprana de la sociología se entiende como parte de una praxis intelectual-política que no se reduce al episodio armado.

Casas y Eduardo (2017) interpretan la noción de *paz positiva* en Camilo como un proceso activo basado en equidad y justicia social, más allá de la mera ausencia de guerra. Los autores vinculan su humanismo social y su amor eficaz con la construcción de paz, y exponen la paradoja de buscar un diálogo transformador en un contexto donde el cierre institucional lleva a la confrontación armada. Esta perspectiva sitúa su pensamiento en el marco de las teorías críticas de la paz. Los textos magisteriales relevantes sostienen, por un lado, la urgencia de justicia/desarrollo y, por otro, advierten sobre la violencia como salida política (con matices). Por ejemplo, *Populorum Progressio* explicita la preocupación por alternativas violentas cuando las transformaciones se bloquean.

En Camilo, la categoría *revolución* aparece como *conclusión práctica* cuando interpreta que el sistema político no permite reformas reales. En ese sentido, su Proclama al pueblo colombiano muestra el paso a la lucha armada como decisión de último tramo (“Me he incorporado a la lucha armada”).

El resultado clave aquí es que la hipótesis debe formularse con tensión: Camilo traduce y radicaliza el impulso práctico de la DSI en un contexto que (según el debate latinoamericano post Vaticano II) considera insuficiente el marco europeo tradicional para responder a desigualdades extremas. Esta recepción creativa del Concilio y de la cuestión social —que desemboca en Medellín— se apoya en la lectura de los *signos de los tiempos* y en una teología más abierta a la realidad histórica latinoamericana.

Desguerrillarizar a Camilo requiere separar trayectoria y usos simbólicos posteriores

La evidencia secundaria permite distinguir dos planos:

- La secuencia biográfica analítica enfatiza que el ingreso a la guerrilla es el final de un proceso previo (sacerdocio, sociología, liderazgo político), y su muerte ocurre tempranamente tras incorporarse, lo que impide leer su figura como cuadro militar consolidado.
- Los estudios sobre el ELN muestran que Camilo funciona como símbolo legitimador de una articulación marxismo-cristianismo (especialmente en décadas posteriores), es decir, como capital simbólico más que como *comandante* con trayectoria armada. No obstante, en paralelo, trabajos sobre memoria pública evidencian disputas por su conmemoración (monumentos, ataques, resignificaciones), reforzando que el Camilo-guerrillero es también una construcción política de la memoria.

Discusión

La hipótesis que guía este artículo —que la obra vital de Camilo Torres Restrepo puede leerse como una aplicación práctica (y situada) de la DSI— exige precisar dos cosas para evitar lecturas simplificadoras. Primero, que la DSI no opera

como un manual fijo, sino como un cuerpo doctrinal históricamente articulado que, según su propia autodefinición, se renueva al leer los hechos a la luz del Evangelio y del magisterio. Segundo, que la experiencia latinoamericana de los años sesenta tensionó esa tradición: no porque la DSI careciera de sensibilidad social, sino porque muchos actores eclesiales y laicales consideraron que su gramática reformista resultaba insuficiente ante escenarios de desigualdad estructural, violencia política y cierres oligárquicos. En esa bisagra se ubica la recepción conciliar, particularmente el impulso de *Gaudium et spes* a escrutar “los signos de los tiempos” y comprometerse con la renovación de la sociedad humana.

Desde este ángulo, Camilo no sale de la DSI por capricho, sino que la radicaliza por traducción: toma sus principios (dignidad humana, bien común, justicia social, caridad) y los desplaza hacia una lógica de eficacia histórica (amor eficaz), es decir, hacia criterios verificables de transformación social (organización comunitaria, reforma agraria, formación de cuadros, lectura científica de la realidad). Este movimiento está en continuidad con el horizonte social abierto por *Populorum Progressio*, que reubica el desarrollo como problema moral y político y advierte que el cierre de reformas puede alimentar la tentación de la violencia revolucionaria. La clave interpretativa, entonces, no es contraponer religión versus política, sino mostrar cómo Camilo construye una correlación nueva entre fe, ciencias sociales y acción colectiva, justamente el núcleo que la literatura identifica como rasgo distintivo del catolicismo progresista y del clima que desemboca en la teología de la liberación.

En este sentido, Picarella (2019) analiza la articulación entre religión, política y sociología desde la praxis de Camilo, subrayando su legado como *camilismo* y su vigencia. Pone los énfasis en torno a su crítica tanto a las jerarquías eclesiales como a las izquierdas tradicionales, y resalta su énfasis en la educación y su contribución a la institucionalización de la sociología en Colombia. Para este autor, el ingreso a la guerrilla por parte de Camilo constituye la culminación práctica de una postura intelectual y política coherente, lo que permite comprender su trayectoria como una unidad de pensamiento y su consecuente acción en el plano de lo político.

Por su parte, Gotay (2020) sitúa a Camilo en el contexto de la Iglesia latinoamericana de los años sesenta, destacando que su *teología de la revolución*

anticipa debates centrales de la teología de la liberación. El autor enmarca su postura planteando que el caso de Camilo ha sido poco estudiado por las ciencias sociales, a pesar de su impacto continental, y desde esa perspectiva abre una serie de preguntas fundamentales sobre la dinámica de los actores religiosos como agentes políticos.

Un punto central, además, es el de desguerrillerizar analíticamente la figura de Camilo sin caer en apologías ni tampoco en negaciones simples. Esto significa evitar que el episodio armado (breve en su biografía) funcione como ente totalizante que borra su densidad intelectual y político-organizativa. Esta apuesta es particularmente pertinente porque la memoria pública reciente sobre Camilo se encuentra atravesada por una seguidilla de disputas, de reapropiaciones. Por ejemplo, los procesos de conmemoración y disputa material de su memoria muestran de qué modo su nombre opera como símbolo en conflictos locales y nacionales (monumentos, parques, ataques, resignificaciones), lo que tiende a fijarlo en identidades políticas cerradas.

Arenas (2009), quien fuera estrecho colaborador de Camilo Torres, narra en *La guerrilla por dentro* su experiencia en el ELN y las contradicciones que lo llevaron a distanciarse de la lucha armada. Su testimonio evidencia la complejidad del Camilo-símbolo y refuerza la necesidad de desguerrillerizar su figura para comprender la densidad de su legado.

También, estudios sobre el ELN y la relación marxismo-cristianismo subrayan que Camilo fue convertido en un recurso de legitimación y puente simbólico entre tradiciones doctrinales heterogéneas. En otras palabras, incluso cuando se le invoca como guerrillero, suele tratarse menos del actor empírico y más del *significante* Camilo.

En este marco, la noticia sobre sus restos muestra hasta qué punto el debate público se reabre y reconfigura. En enero de 2026 circularon versiones mediáticas y pronunciamientos que aún hablaban de falta de confirmación oficial, mientras que la UBDP comunicó posteriormente la entrega digna y la confirmación del hallazgo (con fecha de ubicación en 2024). Esta secuencia no es un detalle anecdótico: ilustra que Camilo sigue siendo un objeto de disputa entre relatos (institucionales, mediáticos, insurgentes y comunitarios). Por ello, una lectura que lo reduzca a *mártir guerrillero* empobrece el

análisis; pero también lo empobrece una lectura que lo *purifique*, borrando su opción final. La operación analítica adecuada es mostrar la continuidad de su trayectoria (sacerdote-sociólogo-organizador-político) y la lógica que, en su propio marco, conduce del reformismo comunitario al lenguaje de revolución.

Esta discusión también sugiere un ajuste importante en la arquitectura analítica del artículo, dado que, más que separar pensamiento teológico, sociológico y político, conviene organizar el argumento alrededor de categorías intelectuales transversales donde convergen esos planos. La literatura especializada sobre Camilo es clara en que su itinerario articula fe, violencia y política como un problema complejo (no como compartimentos): la violencia aparece simultáneamente como objeto de reflexión moral, problema sociológico e instrumento de acción política discutido en términos de legitimidad y eficacia. Con base en ello, el análisis gana fuerza si se centra en núcleos como: (i) caridad/amor eficaz; (ii) miseria material e injusticia; (iii) transformación estructural y planificación; (iv) crítica a la oligarquía y a los cierres institucionales; (v) revolución como horizonte de reorganización del poder. Estas categorías permiten mostrar mejor la tesis del artículo: Camilo no abandona el lenguaje cristiano, sino que lo reinterpreta mediante una hermenéutica de praxis.

Ahora bien, el argumento de materialización de la DSI debe cuidarse del riesgo de presentar la propia DSI como un conjunto cerrado que Camilo simplemente aplica. La evidencia sugiere más bien un proceso de apropiación selectiva y creativa: Camilo se apoya en el eje moral del cristianismo (amor al prójimo, dignidad, fraternidad), pero desplaza su sentido hacia transformaciones estructurales. En esto, su lectura se parece menos a una recepción dócil del magisterio y más a un gesto típico del giro conciliar y postconciliar: interpretar el Evangelio en clave histórica, con mediaciones analíticas provistas por ciencias sociales y con criterios de discernimiento anclados en la realidad de los pobres. En consecuencia, el aporte del artículo puede formularse con mayor precisión: Camilo no *prueba* la DSI, sino que produce una versión situada de pensamiento social cristiano que opera como puente entre DSI, ciencias sociales y militancia.

Finalmente, esta discusión permite acotar con rigor el alcance del texto. Si el artículo se declara de reflexión con técnica documental y hermenéutica, su fortaleza no está en reconstruir de manera panorámica la historia europea de

la DSI (lo cual exige un aparato histórico-teológico muy amplio), sino en ofrecer una lectura documentada de la voz de Camilo como intérprete-practicante, de la manera como cita, reinterpreta y transforma repertorios cristianos para intervenir en un campo político colombiano específico. En esa línea, el criterio de originalidad no tiene que basarse en descubrir hechos nuevos, sino en ordenar la evidencia disponible con una matriz conceptual más fina: (i) qué principios de la DSI son resemantizados; (ii) qué mediaciones sociológicas habilitan esa resemantización; (iii) qué dilemas ético-políticos emergen (especialmente sobre violencia y revolución); y (iv) cómo la memoria posterior reconfigura su imagen y exige desguerrillerizarla para comprenderla en toda su complejidad. La ganancia académica es clara: desplazar el debate del lugar común (“Camilo inspiró la teología de la liberación”) hacia un argumento más verificable sobre mecanismos de traducción doctrinal en contextos de desigualdad radical.

Conclusiones

Este artículo se propuso analizar el pensamiento y la praxis de Camilo Torres Restrepo a la luz de su relación con la DSI, en el marco de los debates latinoamericanos de los años sesenta. La hipótesis inicial —que Camilo *materializa* la DSI— ha sido reformulada y precisada a lo largo de la investigación para evitar lecturas simplificadoras. El análisis hermenéutico-documental de sus textos y discursos, contrastado con documentos magisteriales seleccionados y con la literatura especializada, permite sostener una tesis más matizada: Camilo no opera como un *aplicador* ortodoxo de la DSI, sino como un *traductor creativo* que toma categorías matrices de la tradición social católica —dignidad humana, bien común, justicia social, caridad— y las reformula en clave de conflicto, politización del amor cristiano y urgencia de transformación estructural. Esta operación de traducción situada lo convierte en un puente entre el magisterio social europeo, la recepción latinoamericana del Concilio Vaticano II y el clima intelectual que desemboca en Medellín y la teología de la liberación.

La investigación ha demostrado que la originalidad del pensamiento de Camilo reside precisamente en su capacidad para articular una nueva correlación entre fe, ciencias sociales y acción política, superando la compartimentación disciplinar que ha caracterizado a buena parte de la literatura.

Para captar con amplio rigor esta complejidad, el análisis se plantea en términos organizativos en cinco núcleos semánticos que por su naturaleza son convergentes: (i) la resignificación de la caridad como amor eficaz y criterio de eficacia histórica; (ii) la centralidad de la miseria material como umbral epistemológico que obliga a pasar de la exhortación moral al diagnóstico estructural frente a la pobreza; (iii) la exigencia de transformación de las estructuras socioeconómicas como condición para la justicia; (iv) la crítica al orden oligárquico y a los cierres institucionales que bloquean las reformas; y (v) el dilema de la revolución y la violencia como problema de legitimidad moral y eficacia política en contextos de desigualdad extrema.

En cada uno de estos núcleos, el contraste con los documentos magisteriales —especialmente *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Gaudium et spes* y *Populorum Progressio*— abre paso a la posibilidad de identificar con precisión dónde Camilo se alinea, dónde tensiona el ejercicio de la política y dónde excede los límites de la DSI clásica.

Un hallazgo central de este trabajo es que la trayectoria de Camilo no puede reducirse a su episodio final en la vida guerrillera, por más que el mismo haya marcado su memoria pública. La operación analítica de *desguerrillarizar* su figura —entendida no como negación de su opción armada, sino como crítica a la lectura que hace de ese episodio el lente totalizante para interpretar su pensamiento— ha permitido recuperar la densidad intelectual de su producción: su trabajo como sociólogo pionero en Colombia, su labor pastoral urbana, su liderazgo en movimientos sociales y políticos, y sus diagnósticos sobre la estructura social colombiana. La evidencia documental muestra que el corpus textual correspondiente a su militancia armada es mínimo en proporción a su producción previa, y que incluso en sus últimos pronunciamientos —como la *Proclama al pueblo colombiano*— la opción por la lucha armada aparece como una conclusión práctica derivada de su lectura de los signos de los tiempos y del cierre de canales reformistas, más que como una adhesión doctrinaria a la violencia.

La distinción analítica entre el Camilo-autor, el Camilo-figura pública y el Camilo-símbolo póstumo ha resultado particularmente fructífera para comprender las disputas por su memoria. Mientras que el Camilo-autor revela un pensamiento complejo anclado en la tradición cristiana pero abierto a las

mediaciones de las ciencias sociales, el Camilo-figura pública fue objeto de controversia ya en vida por parte de las autoridades eclesiales y políticas. En cuanto al Camilo-símbolo póstumo, la evidencia muestra de qué modo su nombre ha sido utilizado como recurso de legitimación por diversos actores—desde el ELN hasta movimientos sociales y conmemoraciones comunitarias—, en un proceso de resignificación que tiende a fijarlo en identidades políticas cerradas. Esta constatación refuerza la pertinencia de una lectura centrada en categorías analíticas, más que en estigmas memoriales.

La reciente identificación y entrega digna de los restos de Camilo por parte de la UBPD ha reabierto el debate público sobre su legado en un escenario de disputas por la construcción de memoria. Este hecho no constituye un mero dato de actualidad, sino que reactiva preguntas fundamentales: quién posee su memoria, qué se recuerda y qué se omite, y por qué su figura continúa siendo políticamente productiva cinco décadas después de su muerte. La propuesta de lectura desarrollada en este artículo—centrada en la densidad intelectual de su pensamiento y en su papel como traductor creativo de la tradición cristiana— adquiere así una relevancia pública que trasciende el ámbito académico, al ofrecer elementos para un debate informado que evite tanto la satanización como la hagiografía.

El diálogo con la literatura especializada ha sido crucial para matizar la tesis. Autores como Levine y Morales han mostrado la complejidad del dilema fe-violencia en el itinerario de Camilo, mientras que trabajos recientes sobre memoria pública (Archila Neira, Bustos Zamora) evidencian el modo en que su figura se reinscribe en escenarios locales y nacionales. Este artículo contribuye a ese campo al proponer un enfoque metodológico que integra el análisis documental con la crítica de las apropiaciones simbólicas, y al demostrar que la originalidad de Camilo no reside en descubrimientos espectaculares, sino en la manera en que ordena y resignifica repertorios cristianos para intervenir en un campo político específico.

Es necesario reconocer las limitaciones de este estudio. En primer lugar, el corpus documental analizado, aunque representativo, no agota la totalidad de los escritos y testimonios de Camilo; futuras investigaciones podrían ampliarlo con archivos inéditos o con fuentes orales. En segundo lugar, el enfoque hermenéutico-documental, si bien riguroso, no sustituye el análisis

de redes y circulación de textos que permitiría trazar con mayor precisión las mediaciones entre Camilo y otros actores del catolicismo progresista latinoamericano. En tercer lugar, la comparación con otros sacerdotes e intelectuales del ciclo (como los casos de Chile, Brasil o Perú) queda pendiente como línea de investigación futura.

Precisamente, esta agenda prospectiva constituye uno de los aportes del artículo, al mostrar la necesidad de estudios comparados que permitan identificar patrones comunes y especificidades nacionales en la recepción y resignificación de la DSI en América Latina. Asimismo, sería deseable profundizar en el análisis de la recepción de Camilo en la prensa eclesial y militante de la época, así como en las apropiaciones contemporáneas de su figura en movimientos sociales y comunitarios.

En síntesis (a manera de cierre), este artículo pone sobre la mesa la idea de que Camilo Torres Restrepo puede ser leído como un *traductor creativo* de la DSI en los términos mismos del contexto colombiano de los años sesenta, cuya originalidad reside en articular una nueva correlación entre fe, ciencias sociales y acción política. Su pensamiento, lejos de ser una mera aplicación de la DSI o un simple anticipo de la teología de la liberación, constituye una versión situada del pensamiento social cristiano que opera como puente entre tradiciones y como crítica de las insuficiencias del reformismo en contextos de desigualdad radical. La operación de desguerrillerizar su figura —esto es, evitar que el episodio armado funcione como lente totalizante— no solo es analíticamente necesaria para comprender su densidad intelectual, sino que adquiere especial pertinencia en el actual escenario de disputas por su memoria. Al situar a Camilo en esa zona de tensión donde convergen teología, sociología y política, este trabajo espera contribuir a un debate académico y social que, lejos de agotarse, se renueva con cada generación.

Bibliografía

Archila Neira, M. (2019). El parque del “Descabezado” o de Camilo Torres y las luchas sociales en Barrancabermeja en los años ochenta. *Controversia*, (213), 27-64. <https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path%5B%5D=1183>

- Arenas, J. (2009). *ELN: La guerrilla por dentro*. Ícono Editorial. <https://isbn.cloud/9789588461045/eln-la-guerrilla-por-dentro/>
- Aubert, R. (Dir.). (1977). *Nueva historia de la Iglesia* (Tomo V). Ediciones Cristiandad.
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Bustos Zamora, G. (2020). Unión entre marxismo y cristianismo en el Ejército de Liberación Nacional. *Izquierdas*, (49), 1377-1399. <https://www.izquierdas.cl/index.php/izquierdas/issue/view/49>
- Casas, A., y Eduardo, C. (2017). *El concepto de paz positiva en el pensamiento político de Camilo Torres Restrepo (Camilo el humanista que se fue de afán)* [trabajo de grado]. Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/36181>
- Cifuentes Traslaviña, M. T., y Florián Navas, A. (2004). El catolicismo social: Entre el integralismo y la teología de la liberación. En A. M. Bidegain de Urán (Dir.), *Historia del cristianismo en Colombia: Corrientes y diversidad* (pp. 321-372). Taurus.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes* [Constitución pastoral]. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Durango, L. M. M., y Castillo, G. D. A. (2023). Historiografía y marxismo en Colombia en la segunda mitad del siglo XX. *Izquierdas*, (52), 1-11. <https://www.izquierdas.cl/index.php/izquierdas/article/view/2366>
- Escobar, J. (1991). *Camilo: Sacerdote y guerrillero*. Planeta.
- Gálvez Valega, A., y Vega Lugo, A. (2020). Doctrina social, justicia y paz en tiempos de pandemia: el caso de Colombia y El Salvador. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(8), 73-92. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4082002>
- Geffré, C. (1984). *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Ediciones Cristiandad.
- Ginzberg, E. (2026). *Camilo Torres: Priest, Liberation Theologian, Guerrilla Fighter*. Routledge/Taylor & Francis. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9781003049811/>
- Gotay, S. S. (2020). Teologia da libertação latino-americana: Camilo Torres. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 14, 1-21. <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/26061>
- Lemaitre, J. (2017). The problem of the plaza: Religious freedom, disestablishment and the Catholic Church in Latin America's public square. En J. Vaggione y J. Morán Faúndes (Eds.), *Laicidad and religious diversity in Latin America* (pp. 21-41). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-44745-2_2
- León XIII. (1891). *Rerum Novarum* [Encíclica]. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- Levine, D. H. (2011). *Camilo Torres: Faith, politics, and violence*. <https://wcl.american.edu/impact/initiatives-programs/chrp/upload/levine-camilo-torres.pdf>

- Lincoln, Y. S., y Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Sage Publications.
- McGeoch, G. (2020). Teologia da libertação: problematizando os projetos históricos da democracia e dos direitos humanos. *Sociedade e Cultura*, 23. <https://doi.org/10.5216/sec.v23i.59897>
- Morales, D. (2011). Camilo Torres Restrepo: Cristianismo y violencia. *Theologica Xaveriana*, 61(171), 131-167. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9738>
- Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad [Muniproc]. (1969). *Golconda: El libro rojo de los "curas rebeldes"*. Muniproc. <https://openlibrary.org/works/OL18695770W/Golconda>
- Pablo VI. (1967). *Populorum Progressio* [Carta encíclica]. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Picarella, L. (2019). Camilo Torres Restrepo: Political struggle, Sociology and Praxis. *Culture e Studi del Sociale*, 4(1), 63-76. <https://www.cussoc.it/journal/article/view/77>
- Pío IX. (1864). *Quanta Cura* [Encíclica]. Libreria Editrice Vaticana. <https://www.vatican.va/content/pius-ix/es/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>
- Pío XI. (1922). *Ubi Arcano Dei* [Encíclica]. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei.html
- Pío XI. (1931). *Quadragesimo Anno* [Encíclica]. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html
- Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2004). *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- Prior, L. (2003). *Using documents in social research*. SAGE Publications.
- Puntigliano, A. R. (2021). The geopolitics of the Catholic Church in Latin America. *Territory, Politics, Governance*, 9(3), 455-470. <https://doi.org/10.1080/21622671.2019.1687326>
- Quintero, S. (2021). The influence of Catholicism on social work: From classic conservatism to critical renewal. *Critical and Radical Social Work*, 9(1), 97-112. <https://doi.org/10.1332/204986020X16031175914740>
- Ravagli-Cardona, J. (2022). Education as socialisation: A historical-legal revision of the Catholic influence on Colombian Religious Education. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), 147-172. <https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90230>
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.
- Rudas, N. (2019). Confrontación y "autodestrucción" de un proyecto de sociología en la Universidad Nacional de Colombia: La caída de los "padres fundadores".

- Revista Colombiana de Sociología*, 42(2), 67-90. <https://doi.org/10.15446/rsc.v42n2.76759>
- Saldaña, J. (2021). *The coding manual for qualitative researchers* (4th ed.). Sage Publications.
- Scannone, J. C. (1994). Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia. *Stromata*, 50(1/2), 117-138.
- Schreier, M. (2012). *Qualitative content analysis in practice*. Sage Publications.
- Silva, W. T., y Nogueira Baptista, P. A. (2020). A revolução nas origens da esquerda católica brasileira e a Teologia da Libertação. *Sociedade e Cultura*, 23. <https://doi.org/10.5216/sec.v23i.59752>
- Theisen, G. (1974). The case of Camilo Torres Restrepo. *Journal of Church and State*, 16(2), 301-315. <https://doi.org/10.1093/jcs/16.2.301>
- Torres Restrepo, C. (1964/2015). Mensaje a los cristianos. En Ocean Press (Ed.), *Camilo Torres: El pensamiento de un revolucionario*. Ocean Sur / Izquierda Viva. (Trabajo original publicado en 1964)
- Torres Restrepo, C. (1966, enero). *Proclama al pueblo colombiano* [Volante clandestino].
- Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas. (2026, 15 de febrero). *UBPD entregó a la familia de Camilo Torres Restrepo el cuerpo del sacerdote encontrado en 2024* [Comunicado de prensa].
- Vallejo, I. G. (2024). The Colombian paradox: Religion, democracy, and political violence. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 30(3), 355-369. <https://doi.org/10.1080/14701847.2024.2426935>