

LA PRESENCIA DE LO RELIGIOSO EN LA MILITANCIA REVOLUCIONARIA*

Andrea Lissett Pérez**

RESUMEN

En este artículo se discute la fuerza de lo religioso en la permanencia de la guerrilla revolucionaria de Colombia, el Ejército de Liberación Nacional (ELN), surgida en 1964 y aún vigente como proyecto de lucha armada. Aunque el ELN se defina como una organización atea, seguidora de los principios del marxismo-leninismo, la muerte en combate del sacerdote Camilo Torres activó uno de los principios germinales de la tradición cristiana al interior del grupo: el sacrificio de Jesús por la humanidad, mensaje que fue traducido al lenguaje de la lucha social y convertido en premisa de la organización. Esta visión sacrificial está presente en los distintos contextos, prácticas, formas expresivas y discursos de los *elenos*; y constituye un elemento estructurante y significativo de la identidad del grupo.

Palabras clave: guerrilla, religiosidad, ELN, permanencia, sacrificio.

THE PRESENCE OF THE RELIGIOUS REVOLUTIONARY MILITANCY

SUMMARY

This article discusses the strength of the religious in the permanence of the Colombian revolutionary guerrilla (ELN) national liberation army, arisen in 1964 and yet in force as an army struggle Project. Although the ELN defines itself as an atheist organization that follows the Marxism-Leninism principles, the dead in combat of the priest Camilo Torres activated one of the germinal principles of the Christian traditions to the inner of the group: Jesus sacrifice by humanity, it is a message translated to the social fight and converted in straggle premise. This sacrificial vision will permeate the distinct contexts, practices, ways of expression and lectures from the *ELENOS* world that bind itself into a significant and structural element of the identity of the group.

Keywords: guerrilla, religiosity, ELN, permanence, sacrifice.

Fecha de Recepción: 24/10/2012

Fecha de Aprobación: 20/01/2013

* El presente artículo está basado en la tesis doctoral de la autora "O sentido de ser guerrilheiro: Uma análise antropológica do Exército de Libertação Nacional da Colômbia", defendida en 2008 en la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil.

** Doctora en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. Docente Universidad de Antioquia, Colombia. Email: andreaperez71@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

En este artículo discuto la presencia de lo religioso en espacios considerados laicos y, específicamente, en la guerrilla revolucionaria colombiana del ELN (Ejército de Liberación Nacional), surgida en la década de 1960 y que sigue vigente como proyecto de lucha armada. El interés por esta temática surgió con el desarrollo de la investigación etnográfica que buscaba elucidar las razones por las cuales este grupo ha perdurado por más de 45 años como sujeto activo en complejas dinámicas sociales y políticas de distintas regiones del territorio colombiano ¿Por qué continúan vigentes? ¿Qué elementos permitieron o facilitaron esa permanencia histórica?

Los datos etnográficos recogidos durante los años 2006 y 2007¹ me permitieron detectar aspectos sugestivos como la existencia de una importante tradición de lucha y resistencia social por la vía armada en sectores subalternos de Colombia, así como un significativo proceso de construcción de identidad al interior del grupo. Fue un descubrimiento altamente relevante porque, de un lado, se mostraba el peso de la tradición que seguía nutriendo de sentido el accionar social y, de otro, el papel desempeñado por lo simbólico, frecuentemente ignorado y/o subestimado en el campo de estudio sobre la problemática del conflicto armado.

Lo cierto es que encontré una identidad diferenciada, denominada por sus propios militantes como “ser eleno”, ser parte de las tres letras: E-L-N o ser “rojo y negro”, como los colores de su bandera; una identidad que cargan con orgullo y que habla de algo íntimo, de su historia, sus vivencias, ideales y de todo lo que engloba su proyecto de vida. Era un sentimiento fuerte, expresado en distintos ámbitos, en sujetos de diferentes procedencias y subjetividades, y que los integraba o hermanaba a pesar de las diferencias y distancias; algo que los hacía sentirse *parte de* y, de hecho, mantener al grupo como tal.

[28]

Varios elementos se mostraron prominentes en la formación de la identidad de los *elenos*; por ejemplo, lazos de familiaridad que se crean entre los militantes o el sentido de pertenencia que se forja a través de la vida gregaria y de los hilos de la memoria colectiva, así como la presencia, nada despreciable, de lo religioso. Aunque la organización se definiera como atea y seguidora de los principios científicos del marxismo-leninismo, en sus discursos y en su práctica podían leerse significativos trazos religiosos ¿Cuál es esa religiosidad? ¿Cómo se manifiesta? Es importante explicitar algunos datos históricos que permitan contextualizar ese proceso.

Transcurrían los años sesenta, hervía la utopía revolucionaria por el continente y la toma del poder y la construcción de una sociedad socialista pasaron a ser una posibilidad inmediata y prioritaria. Tal sería el nuevo paradigma político de la izquierda, entendido, conforme a McAdam (1994), como el “marco dominante de protesta” que legitimará la acción colectiva en pro de los ideales revolucionarios.

Ese movimiento de crítica y renovación llevó a la formación de nuevas organizaciones políticas que fueron identificadas como la “nueva izquierda”, y se caracterizó por la radicalización en su concepción política y por la defensa de las “formas superiores de lucha”, es decir, la lucha armada (Arenas, 1971). A esas nuevas propuestas de lucha y utopías libertarias se vincularon distintos

¹ Esta investigación siguió el método etnográfico, aplicándose diversas estrategias con miras a captar las voces de los sujetos de estudio quienes, por su condición de clandestinidad, ameritaban un tratamiento especial y poco fácil. Se entrevistaron ex militantes, militantes presos y se consultó una amplia fuente documental de archivos de la organización. Por cuestiones éticas y de seguridad de los entrevistados, se usarán nombres ficticios.

sectores sociales; entre ellos campesinos, intelectuales, obreros, estudiantes y también cristianos que, desde las periferias de la institución eclesiástica asumen, además, la “centralidad de los pobres y oprimidos, la urgencia de su liberación” (Boff, 1996: 10). En ese ambiente surge el ELN bajo la iniciativa de siete estudiantes que viajan a La Habana y forman un grupo denominado “Brigada Pro-Liberación Antonio Galán” con el objetivo de “regresar al país e impulsar la lucha revolucionaria, organizando, conjuntamente con la actividad política, los grupos que en la ciudad y en el campo desarrollen la lucha armada” (Arenas, 1971: 16). Esos fueron los primeros pasos de aquella organización nacida públicamente en 1965 con la toma de Simacota. Se constituye como una guerrilla revolucionaria de carácter político-militar, encuadrada en los postulados de la “nueva izquierda”, y cuyo discurso político apelaba a términos simples y asequibles a la población común, evocando tradiciones políticas de importante ascendencia popular, así como un profundo sentido nacionalista de lucha por la “liberación nacional”. Así, el ELN se mostraba como una opción amplia en que “todos” cabían.

Efectivamente, el discurso demostró ser eficaz, pues en esa propuesta revolucionaria confluyeron distintos sectores sociales que se sintieron incluidos e identificados. Entre ellos, el carismático sacerdote Camilo Torres que, por sus ideas y activismo a favor de las diferentes problemáticas sociales, había sido retirado por el sector conservador de la institución religiosa. Camilo tenía una gran acogida popular, al punto de fundar un exitoso, aunque breve en el tiempo (1963-1964), movimiento político nacional –Frente Unido– para liderar los cambios requeridos “en la estructura del poder político y que las mayorías puedan producir las decisiones” (Torres, citado en Arenas, 1971: 67). Bajo este contexto sociopolítico, la organización se aproximó a este líder invitándolo a participar de su proyecto. Una serie de sucesos favoreció la incorporación del sacerdote a la guerrilla, tales como su desencanto con las posibilidades de cambio social por las vías institucionales, la influencia del marco dominante de protesta que privilegiaba la lucha armada y las continuas amenazas a su vida.

Camilo Torres ingresó en el cuerpo armado de la guerrilla a fines de 1965 y murió en febrero de 1966, en el primer combate en que participó. Ese hecho tuvo impacto inmediato, pues todo lo que Camilo representaba como figura pública y líder político incide sobre la opción revolucionaria por la vía armada, particularmente para el ELN. Muchos de sus seguidores y amigos ingresaron a las filas de este grupo (Arenas, 1971). Sin embargo, el principal efecto, en lo que se refiere al proceso organizativo del ELN, será la apertura de un espacio de participación y compromiso político para el sector de los cristianos (clérigos y laicos), identificados con Camilo.

Esto no significa que la organización se volviera cristiana o que adoptara el cristianismo como fuente ideológica de la lucha revolucionaria pues, como ya he dicho, se define atea y seguidora del marxismo-leninismo. Este es, justamente, el meollo de la presente reflexión: la forma cómo lo religioso permea la organización más allá de los aspectos formales o de las declaraciones ideológicas. Se trata, entonces, de una religiosidad profunda que es necesario desentrañar y que se relaciona con las actitudes, los valores y cierta moralidad que orienta la manera de ser y de actuar de estos militantes.

1. PRESENCIA DE LO RELIGIOSO

Hay varias indicios de la existencia de lo religioso en la forma de ser y de actuar de los *elenos*, comenzando por la relevante presencia del sector de los cristianos y de figuras emblemáticas como los sacerdotes Camilo Torres y Manuel Pérez, quienes tuvieron un papel decisivo en la historia de

la organización; de ahí que sea difícil pensar que los cristianos entraron y pasaron por el ELN sin dejar rastros.

No obstante, llama la atención la falta de reconocimiento de ese componente en la formación de su pensamiento. En sus discursos formales, el ELN se concibe fuera de esa tradición. Se define con base en el paradigma revolucionario y racionalista, es decir, como una organización atea que se orienta por la concepción científica del marxismo-leninismo. Éste es un principio fundamentalista que no se discute y que ha permanecido intacto a lo largo de la historia del grupo. Inclusive, en uno de los momentos más tensos que vivieron en relación a la “verdadera” orientación ideológica del grupo, el entonces sacerdote y jefe máximo de la organización, Manuel Pérez, aclaró: “es indiscutible que la ciencia para la revolución es el marxismo-leninismo y eso es asumido por todos los cristianos participantes en la organización” (Harnecker, 1988: 13). Es evidente que la “ciencia” —entendida en el marco del marxismo-leninismo— es asumida como la fuente del saber, en una lógica que parece ser constante entre las organizaciones de ese tipo (Camurça, 1998: 30).

De esa manera, el conocimiento científico, en este caso el paradigma dominante de las organizaciones de izquierda, termina convirtiéndose en una verdad incuestionable, una especie de “acto de fe” tras el cual, paradójicamente, se escudan y coexisten distintos registros lógicos y/o razonables como el religioso que, a pesar de ser negado, continua influenciando la construcción social de la realidad. Aquí se toca una de las fibras más sensibles de la sociedad moderna: el cuestionamiento de su ideario de mundo secularizado, racional, construido sobre la separación radical entre lo religioso y lo laico. A pesar de lo acentuada de esa mentalidad en el mundo Occidental, la irrupción de nuevas realidades y expresiones sociales, culturales e intelectuales no clasificables dentro de esas categorías, puso de relieve la existencia de diversas formas de hibridismos y reinvenções simbólicas fuera de la linealidad del proceso de secularización, de la frontera entre lo religioso y lo laico.

[30]

Esta nueva perspectiva señala que, en la práctica, no parece existir un divorcio tan abismal entre los discursos religiosos y los racionalistas, tal como se pensaba bajo el ideal de la modernidad y como la mayoría de esas organizaciones de izquierda terminaron creyendo y defendiendo. Tal vez esos lenguajes estén más mezclados de lo que aparentan o se intenta aparentar y, por eso, sea necesario, así como invita Soares (1990), a salir de los límites de la oposición de esos dominios, a aprehender distintas variables y a pensar en una interacción dialógica de flujos, de intercambios, de apropiación de elementos, en fin, de un movimiento creador con base en las diferencias no excluyentes. O, yendo aún más lejos en este debate, cuestionar los principios que están en la base de la visión moderna de la religión y de la secularización, y pensar, como propone Velho (1995), que, probablemente, la separación de esos campos no sea tan cierta, que la cuestión no estaría en el hecho de si la religión dejó o no de ser el fundamento de las sociedades humanas, conforme lo aborda Gauchet (2003), sino si éstas poseen realmente un fundamento.

Es éste, el meollo del problema que se presenta en relación a la fachada racionalista que los elenos construyeron como parte de un discurso de legitimización ante sí mismos y ante los demás, pero que en la práctica no parece coincidir con sus formas concretas de actuar. Allí están presentes los rastros de la religiosidad. El legado del sector de los cristianos, y principalmente de los clérigos, que ejercieron papeles determinantes en la vida de la organización, infiltrándose en distintos planos de su realidad. Por más que se declaren marxistas-leninistas, su lógica de comportamiento muestra el profundo sentido de lo religioso que los acompaña. Lo curioso de este proceso es que no fue el resultado de una apuesta intencional, por lo contrario, como se puede percibir en la voz

del sacerdote Manuel Pérez, prácticamente renunciaron a su condición religiosa para asumir el rol de la militancia. A través del estilo particular con que este sector se posicionó y encaró la lucha revolucionaria, la subjetividad religiosa penetró y ganó una dinámica propia al interior del ELN. Aquí es importante retomar un hecho que marcó profundamente a la organización: la muerte en combate del sacerdote Camilo Torres que lo transformó en un mártir de la revolución y en un mito reverencial para el ELN. El fondo religioso de este episodio es evidente y en este punto es que reside su fuerza. Camilo interpretó y actualizó uno de los más preciados preceptos del cristianismo: el sentido de sacrificio y de entrega total por los otros. Él encarnó ese principio, ese acto germinal de la tradición cristiana —el sacrificio de Jesús por la humanidad, cuyo mensaje es traducido al lenguaje de la lucha social.

Esa fue la exégesis hecha por Camilo, llevada hasta las últimas consecuencias. El sentido de que no hay mayor prueba de amor por los prójimos que el propio sacrificio. Éste es, sin duda, uno de los mayores impactos de ese líder: la revaloración del mito original del sacrificio del cristianismo que sensibiliza y convoca a muchos cristianos, identificados plenamente con él. Entre los cuales, cabe mencionar por su relevancia histórica, a los sacerdotes españoles Manuel Pérez, Domingo Ladin y José Antonio Jiménez que se incorporaron a las filas del ELN en 1970, cuatro años después de la muerte de Camilo. Es un dato importante pues, aunque hayan ingresado varios clérigos a esta guerrilla, fueron ellos los primeros en dar ese paso, continuar en la lucha y asumir altos cargos de poder, como Manuel, quien fue comandante máximo de la organización desde 1983 hasta su muerte en 1998. Fueron herederos del fenómeno de Camilo, de sus principios y de su vocación de entrega por la revolución. La muerte de Ladin en combate y la profunda convicción de Manuel durante toda su militancia reforzaron la visión sacrificial inaugurada por Camilo. Una buena ilustración de la forma cómo estos sacerdotes interpretaron el compromiso revolucionario puede observarse en la Carta Abierta escrita por Domingo Ladin anunciando públicamente su adhesión al ELN:

“Pienso que ahora empieza mi autentica consagración sacerdotal, que exige el sacrificio total para que todos los hombres vivan, y vivan a plenitud. No es casual coincidencia el que este anuncio se haga el día en que el pueblo colombiano celebra con redoblado espíritu de lucha y fe en el triunfo de la causa, el cuarto aniversario de la muerte física del gran líder de nuestro pueblo: Camilo Torres Restrepo. Su palabra y su ejemplo siguen siendo banderas de redención, grito de esperanza para los explotados, consigna en el combate guerrillero, luz en el camino. Camilo no ha muerto. Vive en el corazón de los pobres y oprimidos, en el interior de todo hombre que lucha por la justicia y la fraternidad humanas” (1970).

Ladin sintetiza tres elementos pertinentes para el presente análisis: el sentido del sacrificio total como premisa de la lucha revolucionaria, la consagración del mito de Camilo como redentor del pueblo que, de alguna manera, se extiende a ellos como continuadores de la lucha, y el carácter de transcendentalidad que se conquista después del sacrificio. El trabajo de campo permitió constatar que esas nociones no sólo fueron apropiadas por el sector de los cristianos, sino que se convirtieron en pilares fundamentales en la construcción del sentido de militancia del grupo:

“Tengo miedo de quedarme sola, pues con el paso del tiempo la mayoría de mis familiares han caído en esta lucha. Tengo la moral de que yo también voy a quedar ahí, porque mi amor es entregar mi vida por esto. Me gustaría que mis hijos sigan la misma conciencia, es el origen, la moral de mi familia” (Talia, 22 años de militancia).

Nótese la forma particular con que esta guerrillera entiende la muerte: como algo deseado, como un fin lleno de significado, como una expresión de amor que tiene una connotación fuerte, íntima, familiar, porque comprende no sólo a sus parientes, sino a sus propios hijos en los que deposita la esperanza de continuar la lucha. Ese fue un rasgo reiterativo en las distintas perspectivas subjetivas y condiciones de militancia. Así, por ejemplo, se refiere una guerrillera de origen urbano de larga trayectoria: “[...] es llenarse de todos esos actos que daban valor a un principio y es lo que uno llama *el amor al pueblo, es la razón de uno ser*. Porque uno dice: yo lucho y doy mi vida para que la lucha cambie las condiciones de vida para ese pueblo”.

Aunque en éste último caso haya un discurso más racional sobre los objetivos de la lucha, en el fondo están en juego los mismos valores: el sujeto que se sacrifica, la actitud de entrega como un acto de amor y los receptores de esa entrega, el pueblo. Este es el valor del sacrificio, sublimado y profundamente inmerso en la subjetividad de los militantes. Pero, es importante profundizar en la lógica de ese sacrificio. La hipótesis, ya esbozada, es que se trata de una recreación simbólica del mito de salvación proveniente de la tradición cristiana, una versión moderna del Cristo redentor que reviste a los militantes de una aureola de sacralidad dimensionada en dos papeles transcendentales: el de salvadores, en vida, y el de mártires, después de la muerte.

2. EL SENTIDO DE SER SALVADOR

Ser un *salvador* comporta varias condiciones. En primer lugar, la disposición de desprenderse de sí mismo, de ponerse en el lugar de los otros, de darles prioridad y asumir sus penas. Postura que exige anular el sentido del individuo entendido en la perspectiva de la modernidad, de ser el eje de la historia, como lo indica Dumont: “ser moral, independiente, autónomo, y por consiguiente esencialmente no social, que vehicula nuestros valores supremos y ocupa el primer lugar en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad” (Dumont ,1992: 35).

[32]

Este es un elemento clave en la comprensión del proceso de construcción de la identidad de los elenos: la confrontación con el individualismo tan fuertemente arraigado en la sociedad capitalista y la reconstrucción, en su lugar, de un nuevo sentido de ser cuyo epicentro es el otro, o sea, de un mundo visto y valorado a partir de los demás, conforme se percibe en el testimonio citado de la guerrillera cuando afirma que “el amor al pueblo es la razón de uno ser”. De ahí que se pueda pensar en la existencia de una identidad fundamentada en la otredad, en la que el propio sentido del ser es conquistado en y a través de los otros.

El segundo componente de ser salvador está relacionado con la forma cómo se concibe a los Otros, los sujetos en los cuales recae la acción salvadora, en este caso, el “pueblo”. Una categoría que, si bien conceptualmente ya es bastante ambigua, en el contexto político e ideológico en que es usada por la organización, se vuelve más difusa y polivalente. En su lenguaje informal, en sus campañas ideológicas, en sus textos de divulgación, inclusive en muchos de sus documentos programáticos y de formación, no está claro el sentido de “pueblo”. Éste aparece como un ente abstracto, incorpóreo, una metáfora cargada de significado fundamentalmente emotivo y moral, como se intuye en la siguiente intervención radial que Nicolás Rodríguez, máximo Comandante, realizó en 2002:

[...] Nosotros estamos en la corriente liberadora de los pueblos y es claro que muchos retos y muchas dificultades están por vencer [...] la razón por la cual estamos alzados en armas, en la búsqueda de propósitos más justos, más nobles y más dignos para nuestro pueblo [...] Hay

un asunto de mucha importancia respecto a la legitimidad: nuestra relación con el pueblo, con las masas. Una frase muy sabia y muy difundida por los revolucionarios vietnamitas dice que quien gane la mente y el corazón del pueblo gana la guerra.

En este texto queda claro que el sujeto central es el “pueblo” y, aunque se nombra de manera frecuente, no es explícito lo que significa, abarca o refiere. Se entiende que es el objeto de la lucha, el fin e inclusive el medio, pero siempre en un sentido abstracto, evocativo y enaltecido. No hay límites, simplemente es el Otro a quien se dirige la acción revolucionaria y que, de alguna manera, ocupa toda la razón de ser y del hacer. Este discurso está formulado en un lenguaje apologético, mesiánico, recurriendo a unidades semánticas totalizadoras que cargan de esencialismo el sentido de ser y, por antonomasia, el sujeto de la salvación.

Ese carácter esencialista de la noción de “pueblo” se ha mantenido a lo largo de la historia del grupo, como categoría central de su pensamiento político desde su primera aparición en público, en 1964: “[...] nuestro pueblo que ha sentido sobre sus espaldas el látigo de la explotación, de la miseria, de la violencia reaccionaria, se levanta y está en pie de lucha” (Arenas, 1971: 48). Aunque han actualizado su perspectiva política en muchos tópicos, se ha conservado incólume el referente de “pueblo”, tal como se puede leer en la última versión de sus Estatutos Internos (2006): “compromiso de clase y profundo amor por el pueblo; en la decisión ineludible de luchar hasta alcanzar las transformaciones que el pueblo y la nación requieren para vivir en paz con bienestar, democracia y dignidad”.

Otra característica bastante notoria de la forma como se refieren al “pueblo” es el tono de emotividad: “el profundo amor por el pueblo”, “ganar el corazón del pueblo”, que denota un tipo de relación fundamentalmente afectiva y que invita a manifestaciones también emotivas generadas por la fuerza de esos sentimientos atávicos que están en la base de la moral cristiana y que remiten a un valor esencial: el amor, valor que constituyó uno de los principales pilares de la interpretación hecha por Camilo sobre el cristianismo e que hizo carrera al interior de la organización a través de una expresión bastante significativa: el “amor eficaz”, explicado así por Camilo: “lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo [...] Para que ese amor sea verdadero es necesario buscar la eficacia” (Torres, 1965). Este amor “verdadero”, que se moviliza a favor del Otro, es el que recoge el sentido de la acción revolucionaria en nombre del “pueblo”.

En ese mismo terreno de lo emotivo es posible identificar una serie de valores que aluden al sentido de pueblo: los desposeídos, los explotados, los pobres, los miserables, los oprimidos, que apuntan a una situación de desamparo, de ser sujetos-víctimas y, por tanto, objetivos de la salvación. Esta es la justificación de la acción salvadora del proyecto revolucionario. Aquí, nuevamente, actúa la fuerza de lo emocional, además de una ética inmanente que evoca per se la “bondad” del pueblo, derivada de su condición de injusticia, que los lleva a ser resarcidos, enaltecidos y, en última instancia, idolatrados. Este hecho puede explicarse en razón de que en este contexto lo social está substituyendo lo divino, adquiriendo las cualidades de esa fuerza absoluta, potencializada, que se vuelve la razón de ser y, como tal, aquello por lo cual se está dispuesto a dar todo, incluso, la vida. Finalmente, es importante tener en cuenta la forma cómo se concibe y asume la condición de ser salvador, o sea, la formación de esa subjetividad sustentada en la figura del mesías. En esa dirección, un elemento clave para la reflexión es el proceso de ingreso a la organización, que hasta mediados de los años ochenta fue bastante meticuloso y exigente:

“Se demoraba años reclutando a alguien, mínimo 2 ó 3 años [...] a la gente había que conocerla mucho, usted se volvía parte de la familia. Se discutía tu vida y tu pensamiento, tus virtudes, tus defectos, tus errores y después ya se te reconocía; pero en todo ese tiempo no te han dicho nada y esperar y había ansiedad y de pronto ellos te llevaban a alguna reunión y te aparecían encapuchados y tú también te cubrías, entonces ese era un rito” (Pacho, intelectual, ex militante).

En esa época, formar parte del ELN era un desafío porque se requería tener condiciones idóneas para ingresar al grupo de los “elegidos”; un asunto que escapaba del control de los candidatos. Eran escogidos por un miembro del grupo que observaba los comportamientos de los elegibles y daba la aprobación en el momento que consideraba oportuno. Durante esa fase de espera aguardaban con mucha ansiedad el resultado. Por eso, cuando ingresaban efectivamente a la organización, experimentaban un sentimiento de altivez, de ser especiales en relación al resto de individuos. Este sentimiento va aumentando en la medida de que toma consciencia de la misión a la cual fue designados: ser “salvadores” de la sociedad.

Esa forma de entender la militancia llena de sentido sus vidas y les proporciona gran parte de la fuerza para permanecer, a pesar de las situaciones de precariedad y de riesgo por las que pasan. Ciertamente, ellos poseen razones de mucho peso para continuar en la lucha, relacionadas nada menos que con el futuro de la humanidad, de la cual se sienten responsables. De ahí su resistencia, su capacidad de renuncia, de sacrificio, pues están, de alguna manera, encima de todo lo mundano. Eso los vuelve poderosos. A pesar de que aparentemente puedan ser vistos como pobres sacrificados o, en otras versiones, marginales y violentos, en realidad se sienten “superiores” en virtud de esa misión transcendental con la cual se ven comprometidos y que los determina en su condición existencial.

[34]

Este es el carácter mesiánico que subyace en la posición de ser salvadores, evidenciada en las distintas posturas políticas del grupo a lo largo del tiempo. Bastante enfática al inicio (1964-1978), cuando se consideraban la “vanguardia”, es decir, el grupo selecto más consciente para desarrollar la revolución: “la vanguardia combativa del pueblo [...] dispuesta a desarrollar una serie de acciones bélicas tendientes a alcanzar el único fin estratégico de la guerra: la toma del poder” (Compendio revista *Insurrección*, 1985: 19).

Posteriormente, en el proceso de reestructuración organizativa (años 1980), revisan su tendencia al vanguardismo: “la organización se sentía vanguardia del proceso revolucionario en Colombia, sin tener en cuenta el nivel de organización de las masas” (Grupo Romero, 1986: 17); así cambian notoriamente su postura, poniéndose en estrecha relación con el pueblo: “con la presente década se abren en nuestro país múltiples caminos de rectificación estratégica, que buscan lograr una eficaz relación vanguardia-masas. En ella se coloca la organización de vanguardia al servicio de las masas [...] con el propósito que el pueblo gane un mayor protagonismo en la guerra (Conclusiones, II Congreso, 1990: 82).

En el III Congreso, realizan una nueva interpretación, señalando que no eran el único grupo de “vanguardia revolucionaria” y que hacían parte de una colectividad, intentando superar, así, el profundo sectarismo característico de las organizaciones de izquierda en Colombia: “en las condiciones propias de nuestra Revolución, en la que hacen presencia varias organizaciones con proyectos diversos, con acumulados históricos, militares y de masas, pensamos en una Vanguardia Colectiva” (III Congreso, 1996: 4). Esa es, en esencia, la nueva perspectiva de vanguardia que

mantienen hasta hoy, tal como está registrada en las memorias de su último Congreso, donde resaltan que “la dirección revolucionaria” debe entenderse como la “construcción de una vanguardia colectiva capaz de incluir, unir y confluir para la lucha por un nuevo gobierno” (*Cuadernos del Militante*, IV Congreso, 2006: 3).

Sin embargo, pese a que la organización moderó la perspectiva de considerarse la vanguardia del proceso revolucionario, visualizando un papel más activo del “pueblo” y asumiéndose como parte de una vanguardia colectiva, es necesario hacer algunas consideraciones. Primeramente, se siguen percibiendo como la vanguardia, de modo que, por más que atenúen sus alcances, continúan asumiéndose como el grupo de dirección del proceso revolucionario, en la condición de ser responsable de esa gran misión, sólo que dentro de un contexto más complejo. En segundo lugar, hay que resaltar las distancias existentes entre lo que es dicho o se pretende ser (en los discursos político-rationales) y lo que se hace, en las prácticas dominantes en la organización. Por tanto, podría afirmarse que, pese a los esfuerzos por cambiar la visión “vanguardista”, es muy complicado transformar esa perspectiva sin afectar una de las principales matrices que la alimenta: el mesianismo de origen cristiano, fuertemente arraigado en su mentalidad.

3. EN BÚSQUEDA DE LA TRANSCENDENCIA

El problema de la salvación no termina en el plano de la vida, trasciende con la muerte y adquiere un poderoso sentido simbólico: el martirio, que es la forma ideal de perpetuarse en la memoria de los hombres. Ese fue el sentido activado con la muerte del sacerdote Camilo Torres en manos del ejército colombiano. Este hecho brindó la metáfora perfecta para dar vida a la figura del martirio dentro de la organización.

Una de las mejores síntesis de ese pensamiento está en una parte de su himno que dice: “Avancemos al combate compañeros/Que están vivas la conciencia y la razón/De Camilo el Comandante guerrillero/Con su ejemplo en la consigna NUPALOM”. En esta estrofa hay interesantes elementos para la presente reflexión. En principio, el hecho de llamar a Camilo de “Comandante”, como una manera de resaltar la condición de guerrillero de un personaje socialmente altamente significativo. En segundo lugar, la sublimación de su ejemplo que se vuelve un imperativo moral del *deber ser*, del camino a seguir. Y, por último, la consigna NUPALOM —Ni un paso atrás liberación o muerte—, como una orden frente a la cual no se discute ni se vacila y cuyo mensaje es contundente: la entrega total, absoluta, en pro del ideal máximo (la liberación), donde la muerte aparece como un presupuesto “lógico” completamente justificado, e inclusive, deseado en cuanto contribuye a ese ideal.

En esos dos elementos simbólicos —himno y consigna, se concentra, de manera ejemplar, el sentido del martirio. Estos distintivos cumplen la función de reforzar, en el plano emotivo, el valor del sacrificio. El himno, entonado todos los días como parte de sus prácticas ceremoniales, afirma el sentido de filiación y compromiso con la organización. La consigna NUPALOM, presente en su escudo, documentos, actos, rituales y demás formas a través de las cuáles se representan, se convirtió en una marca de identidad. Probablemente, estos son los mecanismos más potentes de recreación y socialización de esa concepción. Pero esos no son los únicos escenarios. Otro ámbito con gran fuerza comunicativa es el discurso político-ideológico:

“El espíritu de sacrificio y de entrega sin límite por la causa de los explotados se ha visto en incontables compañeros y momentos de la historia del E.L.N [...] Esa firmeza de principios,

conocida por nuestro Pueblo, de muchos militantes de la Organización, siendo consecuentes con nuestra consigna –NUPALOM–, es innegable que ha forjado, para el E.L.N., un definitivo puesto en la historia y corazón de nuestro Pueblo” (Compendio Simacota, 1985: 8, destaque mío).

Evidentemente, el mandato NUPALOM ocupa un lugar destacado en el discurso político del grupo, como expresión máxima del nivel de compromiso y de “firmeza de principios” con la causa revolucionaria. Esa noción se volvió un importante eje de identidad sobre el cual no sólo se han construido como sujetos sociales, sino que también han forjaron una posición de prestigio y autoridad moral frente al otro, su principal referente: el “pueblo”.

También es posible encontrar importantes trazos de esa visión “martirológica” en la reconstrucción que hacen de su historia. En los diferentes géneros a través de los cuáles narran sus vivencias, se puede detectar el énfasis en el valor del sacrificio que se vuelve, en muchas ocasiones, el hilo conductor de los acontecimientos. Por ejemplo, cabe resaltar la versión oficial de la historia del movimiento hecha por el militante (fallecido) Milton Hernández, en la que hay varios fragmentos dedicados a los “mártires” de la organización, especialmente, el capítulo titulado “Los hijos de Camilo somos de liberación o muerte”:

“En esa utopía tan vivida, tan real y posible, se comprometieron y por ella dieron hasta su último suspiro. Esa cuota de sangre generosa comenzamos a pagarla desde Simacota [...] Ustedes camaradas no están muertos porque están presentes con su ejemplo en cada uno de nosotros [...] ¡Honor y gloria para todos nuestros héroes y mártires, y que su ejemplo guíe por siempre nuestro sendero!” (Hernández, 2006: 459-463).

[36] Y, probablemente, una de las más significativas expresiones, emotivas y permanentemente recreadas al interior del grupo, es la producción musical propia, en la cual rinden efusivo homenaje a sus muertos, como se aprecia en los siguientes trechos musicales:

“Aunque pasen los días y los años/ Sigue luchando aquel que así cayó/ Mientras lanzaba el último suspiro/ Gritaba vivas a la revolución”. (Avelino Bautista, NRB, corrido).

“Murió pero sigue vivo/ Vivo en la revolución”. (Al Tío Jaime, NRB, corrido-vals).

Avanzando en la comprensión de esa perspectiva sacrificial en el ELN; especialmente, en el sentido dado a la muerte como hecho desencadenante, son recurrentes afirmaciones como: “murió pero sigue vivo en la revolución” o “quien dio la vida por la ‘causa’, sobrevive”, en las cuales se evidencia un claro sentido de transcendentalidad, toda vez que en su concepción, quien muere luchando, realmente no muere, continúa viviendo en los demás que permanecen en la lucha. Sigue presente en una nueva dimensión, la del “mártir”, del ser ejemplar, alguien que es fiel a los principios (justos y altruistas) y que llega hasta el final: la entrega total. En esa condición especial, conquista la eternidad en el mundo de los vivos, en su memoria, en un lugar sacralizado y superior, volviéndose un modelo a seguir y, de alguna manera, a idolatrar. Éste es el lugar reverencial que tienen los muertos en la organización:

“Cuando se habla de los muertos la gente hace silencio, un conteo de la dimensión del dolor, de la tragedia, pero eso fortalece, eso no disminuye, todo eso lleva a que se fortalezca la convicción y el compromiso. La muerte constituye prácticamente uno dos honores más profundos, el respeto a que la entrega total, que es su muerte, es un hecho crucificado y eso

resucita en términos de compromiso porque es un valor. Es tan profundo y sagrado que si lo traiciona, traiciona hechos sagrados, como sus muertos” (Rosa, campesina).

Hay suficientes elementos que indican la relevancia del sacrificio entre los *elenos*, inclusive, en una perspectiva de lo “sagrado”. Parece oportuno hacer una aproximación conceptual a dicho fenómeno y, en esa dirección, el abordaje de Marcel Mauss y Henri Hubert, es una opción interesante para pensar la lógica del sacrificio. Según una tesis suya, pese a la diversidad existente de rituales sacrificiales, prevalece una “unidad de acción” que consiste en “establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por intermedio de una víctima, es decir, de una cosa destruida en el transcurso de una ceremonia” (2001: 223).

Desde esta perspectiva, el sacrificio cumple el papel de mediación entre el mundo sagrado y el mundo profano (Teixeira, 1993), estableciendo contacto entre esos dos órdenes de realidad y movilizandando ciertas fuerzas que son necesarias en determinados contextos sociales. Ese sería el principio que determina la lógica del sacrificio, un principio que se actualiza y cuyo contenido cambia en el transcurso de la historia. Por ejemplo, durante un largo período de la historia prevaleció una noción prosaica y materialista que buscaba “obtener de los dioses beneficios muy precisos”, pasando a una versión más espiritual con fines transcendentales: la “salvación de las almas”, la “inmortalidad”, el “paraíso”, tal como es concebido por las grandes religiones históricas (Mauss, 2003: 198; Caillé, 2002: 196).

El caso aquí estudiado sobre los militantes “caídos en combate” haría parte de ese último tipo de sacrificio orientado por fines transcendentales; y de la misma forma que en todo acto sacrificial, realizaría una mediación entre el mundo profano y el sagrado, sólo que, en este caso, se llevaría a cabo a través de ellos mismos, de su muerte violenta, como mecanismo de activación del puente de comunicación e interacción entre esos mundos. En ese sentido, serían víctimas y sacrificantes al mismo tiempo, en una unidad dialéctica y compleja que cambia de naturaleza, pasando de un estado profano al dominio de lo sagrado (Mauss, 2003) e ingresando, de este modo, en una nueva categoría social: la de *mártires*. Este prototipo se convierte en un modelo ideal con el cual el colectivo establece formas de identificación con base en una visión de mundo compartida. También cabe resaltar que en esa condición especial adquieren poder —el poder dado por lo sagrado y lo transcendente— que transmiten e irradian al mundo profano.

De acuerdo a lo expuesto, es posible inferir, en cuanto al rito sacrificial, que este fenómeno contiene una dinámica de *entrega y retribución*, de movilización de fuerzas y tributos, cuya dimensión de intercambio permite cierta inflexión en el presente análisis. De hecho, el estudio de Mauss y Hubert sobre el rito de sacrificio apunta a la existencia de una lógica implícita de reciprocidad:

“Si el sacrificante da alguna cosa de sí, él no se da; él se reserva prudentemente. Es que, si él da, en parte es para recibir. El sacrificio se presenta, bajo un doble aspecto. Es un acto útil y es una obligación. El desinterés se mezcla ahí con el interés. De ahí por qué con tanta frecuencia fue concebido bajo la forma de contrato. En el fondo, tal vez no haya sacrificio que no tenga alguna cosa contractua”¹ (2001: 225).

Aunque en el *Ensayo sobre el Don Mauss* no profundiza sobre esta cuestión, reitera la idea del contrato preexistente en el rito sacrificial: “la destrucción del sacrificio tiene precisamente como finalidad ser una donación que debe ser necesariamente retornada” (Mauss y Hubert, 2001: 172). Por otra parte, en el ámbito de los estudios contemporáneos, varios autores han propuesto el debate

sobre el tema de la reciprocidad y del sacrificio, continuando la reflexión inaugurada por Mauss. Está la opinión de Maurice Godelier (1996) quien entiende el sacrificio como una deuda eterna de los humanos con Dios y, bajo esa condición, no existiría retribución posible; luego, la lógica de la reciprocidad, en términos maussianos, sería imposible de aplicar. Otro estudio relevante es aquel propuesto por Allain Caillé (2002) quien, a diferencia de Godelier, lleva la discusión sobre el sacrificio al campo teórico de la reciprocidad/don. Al subrayar los límites presentes en la teoría del sacrificio de Mauss y Hubert, Caillé observa que ésta debería ser reinterpretada a la luz de las nociones del don y ser traducida al lenguaje de la reciprocidad (166).

En el abordaje de estos autores se percibe cierta polarización alrededor de la compleja cuestión del sacrificio. Por un lado, el énfasis en el sentido de la deuda eterna, sin posible retribución; de otro, el énfasis en el sentido de la reciprocidad, entendida como el movimiento del don y contra-don. Sin embargo, yendo más allá de esa dicotomía, el presente análisis busca situar el debate en un nivel de diálogo entre el campo teórico del sacrificio y el de la reciprocidad, comprendiéndolos según la singularidad ontológica que los diferencia, pero, simultáneamente, poniéndolos en una situación de fuerte imbricación. Al respecto, el material etnográfico fue bastante sugerente. Todos los datos mostraban la existencia de una forma de reciprocidad implícita en el sacrificio de los “caídos en combate”. Inequívocamente, aparece en primer plano la demostración de compromiso total, de entrega absoluta a la causa revolucionaria. No obstante, por más altruista que este acto se muestre, no está exento de interés: hay una búsqueda de “compensación”; aspiración que, como los propios elenos apuntan, no pertenece al orden de lo material ni de lo inmediato:

[38]

“¿Qué pasa cuando uno se muera? Ya no voy para el cielo, tranquilo compañero, aquí lo vamos a corear: compañero Rodrigo, ¡presente!, ¿Hasta cuándo? Hasta siempre. ¿Cuándo me voy a morir? Cuando ya nadie me recuerde. Cambiamos la inmortalidad del alma por inmortalizarnos en nuestras acciones. Pero, en el fondo está el asunto de la trascendencia, todos queremos trascender” (Mario, campesino, 18 años de militancia).

Este acto de entrega aparentemente desinteresado está, en realidad, cimentado sobre una lógica de compensación, pero difiere de aquella prevaleciente al interior de las relaciones sociales más amplias. Hay un cambio significativo en la naturaleza de la relación que se establece en torno a las partes involucradas, los objetos intercambiados, su direccionamiento y el tiempo en que dicho cambio se realiza. Luego, el tipo de intercambio que se establece adquiere otra dimensión volviéndose más acentuado y contundente. De un lado, hay una exacerbación de la “dimensión de entrega”; de otro, una “amplificación al máximo del interés calculado” (Caillé, 2002: 168). De acuerdo a esto, se puede comprender la acción de los “caídos en combate” como un acto máximo de entrega, cuya ofrenda es darse a sí mismo y sin reservas a la “causa revolucionaria”. Por la ofrenda de la propia vida se espera recibir beneficios también supremos, absolutos y sin posibilidad de comparación: por un lado, la “eternidad” a través de la memoria y de las acciones de los compañeros de lucha, y por otro, contribuir a la “salvación” de lo social, a la materialización de la “utopía social” de una sociedad “justa” y “liberada”. En esa perspectiva, los “caídos en combate” son la representación simbólica y ritual ampliada de esa disposición de “entrega”, en pro de la consecución de los ideales de salvación y de justicia social.

Claro que en el contexto de un universo social concebido como laico, cambian los sujetos de la relación del sacrificio y de la reciprocidad, pues ya no se establece —como al interior de las comunidades religiosas, entre los seres humanos, pertenecientes a la orden de lo inmanente, y Dios, perteneciente a la orden de lo trascendente— sino entre los “caídos en combate” y los

compañeros de lucha que continúan vivos. Aunque ambos pertenezcan ontológicamente al mundo profano, con el acto del sacrificio los primeros cambian de estado, ingresando en la esfera de lo trascendente. Ésta es la correlación de esferas que se reconfiguran de acuerdo con este contexto, conservándose la relación de intercambio y reciprocidad que se establece entre los sujetos en mención, donde el acto generador es el sacrificio a través del cual se forma un “pacto” tácito muy fuerte entre ellos. Los que mueren por la “causa” entregan su tributo —su vida— y así crean una deuda entre los que permanecen vivos, que se sienten comprometidos y “obligados” frente a esos muertos; una obligación que se vuelve una necesidad imperiosa de retribuir:

“Yo puedo morir pero yo sigo viviendo en los demás porque esto sigue en los demás, allí es donde los demás sentimos que uno no puede traicionar esto [...] Ah que uno dice que una rendición, que una desmovilización y eso, pero, ¿cómo va uno a traicionar a sus muertos?, cuando ellos murieron confiando en que yo era el que seguía, que íbamos hasta culminar un triunfo” (Raúl, campesino, 20 años de militancia).

De esa manera se forma la dinámica de la reciprocidad, en la obligación creada en los compañeros de lucha de devolver el don recibido como un compromiso ineludible, cuya falta es vista como una “traición a los muertos”; recordando que dentro de la ética de la militancia la traición es considerada como la peor de las conductas y la más condenable. En esa retribución, los contradones esperados por parte de los compañeros de lucha son, de un lado, el compromiso con la revolución, continuar “firmes” con la obra iniciada por los antecesores e ir hasta el fin, o sea, “liberar al pueblo”, aunque eso implique dar sus propias vidas (como lo hacen los sacrificantes); de otro lado, mantener viva la memoria de los “caídos en combate” o, en otras palabras, asegurar su “eternidad” por medio de diversos actos simbólicos como: (a) poner sus nombres en los frentes de combate, una práctica bastante importante y difundida dentro de la organización, al punto que, de acuerdo a Aguilera (2003), de las 53 estructuras de combate que había en 1997, 32 tenían nombres alusivos a guerrilleros muertos en combate; (b) denominar determinados eventos conmemorativos con los nombres de esos combatientes; (c) dedicarles canciones; (d) rememorarlos en los documentos y en los diversos materiales de comunicación y divulgación; y (e) recordarlos emotivamente con las consignas “compañero [...] caído en combate, ¡Presente! ¿Hasta cuando? ¡Hasta siempre!”.

Por su parte, ellos reciben el ejemplo de los que se sacrificaron, pero también, como ya he dicho, cierto poder que deriva de la condición de sacralidad que adquieren los “mártires” y que, de alguna manera, contagia el mundo profano, donde siguen el camino de la lucha. Allí reside su fuerza y eficacia simbólica.

Efectivamente, en esta noción está el doble carácter de reciprocidad: se trata de un acto “voluntario, aparentemente libre y gratuito” y, al mismo tiempo, “obligado e interesado” (Mauss y Hubert, 2001: 157); pues, aunque el acto de sacrificio sea de naturaleza aparentemente desinteresado, altruista y voluntario, detrás hay un interés propio (el sacrificante) y un sentido de obligación para el otro/s (los militantes) que entran en el intercambio.

Así, aunque parezca un intercambio eventual e inconexo, en realidad está inmerso en la lógica de la reciprocidad, conservando una línea de continuidad, en una escala diferenciada de tiempo por su larga duración (50 años de lucha), que abarca sujetos de distintas procedencias, edades e, inclusive, generaciones. Cabe aclarar que ese intercambio no se restringe al nivel de lo individual. La persona que se sacrifica no lo hace motivada por una causa personal ni en busca de una recompensa individual. Ella entrega su vida por una causa social y espera, a cambio, una

recompensa mayor: la “liberación social”. De esa manera, se incorpora al colectivo en la dinámica de la reciprocidad, en el carácter extensivo del don y en su obligatorio retorno. Una dinámica que activa el ciclo del don y el contra-don en diferentes tiempos y corporalidades, como un poderoso mecanismo de integración social a través de la formación de alianzas fundamentadas en el compromiso con una deuda histórica frente a los sacrificados por la “causa”, que condiciona la conducta y refuerza el sentido de filiación y de pertenencia al grupo.

4. EL “EJÉRCITO DE LOS MUERTOS”

El ejército de los muertos parecía una denominación perfecta para designar la forma cómo los *elenos* entendían y re-significaban simbólicamente a los guerrilleros caídos en combate. En verdad, ellos parecían estar más presentes que muchos de los presentes: inauguran los eventos, cierran el momento ritual y solemne de la formación en el patio de bandera, encabezan las estructuras político-militares que llevan sus nombres, son cantados y aclamados en los distintos encuentros y, como lo expresan los *elenos*, “no están muertos”, continúan vivos en la memoria, una memoria que se actualiza y se vivencia día tras día.

Ellos siguen tan “vivos” que son hasta incorporados en la lógica de clasificación jerárquica de la organización. Los muertos, reivindicados por sus actos heroicos, como corresponde a su forma de valoración, son re-clasificados en esa nueva “condición existencial” de acuerdo a su sistema de grados póstumos, que consiste en una graduación de cinco niveles jerárquicos, a saber: (i) “Comandante en Jefe”, otorgado a los mandos que son considerados máximos guías de la organización; (ii) “Comandante”, reconocimiento a los mandos que también encarnan el ideal de ser eleno, pero que no llegaron al nivel de los “profetas”; (iii) “Capitán”, distinción correspondiente al nivel de los militantes rasos que también demostraron heroísmo; (iv) “Capitán Comunero”, dado a los militantes que actuaron dentro del amplio ámbito de lo político y de lo social; y (v) “Combatiente Comunero”, definido en los mismos términos que el anterior con la diferencia de que su contribución es de “nivel regional” (*Estatutos*, 2006).

[40]

Obsérvese que, en esa reclasificación que hacen de los muertos, se preserva el *status* que tenían en vida y lo extienden hasta el mundo del más allá. Ingresan en ese otro mundo con las distinciones que tenían en el anterior, sólo que ahora adquieren más potencia, en la medida de que realizan el ideal consagrado en el principio fundador del NUPALOM. De esa forma, la organización recrea la condición de militancia después de la muerte, con grados y distinciones que no sólo reproducen la jerarquía existente, sino la profundiza. Ellos, el “ejército de los muertos”, se revisten de mayor prestigio y poder simbólico y se sitúan en la cima de la clasificación de la organización.

El “ejército de los muertos” no representa un lado alegórico; ellos tienen una fuerte presencia en el campo de interacción y en la configuración jerárquica del ELN. Entran en la posición más alta del esquema de clasificación y, una vez allí, son investidos de poder, volviéndose modelos ideales, guías del camino, ejemplos para imitar y continuar; son invocados en los momentos difíciles como referentes para alentar y salir de las crisis, insignias pedagógicas que afianzan la socialización de los militantes, subliman el sentido de la entrega total y, finalmente, ayudan a reforzar el sentido de compromiso de los militantes, de no renunciar frente a las penurias y dificultades, en virtud de la deuda eterna contraída con los muertos, que los obliga a no traicionarlos.

5. ANOTACIONES FINALES

Ha quedado en el aire la razón por la cual esa visión de lo trascendente consigue incorporarse de esa forma al interior del ELN ¿Qué facilita su apropiación? Al respecto es importante aclarar que dicho fenómeno no puede reducirse a la influencia del sector cristiano o al poder simbólico de la investidura eclesiástica. Allí actuaron otros elementos de mucho peso como la pre-existencia de una profunda religiosidad entre los militantes, religiosidad que hace parte del ethos de los colombianos, de un universo significativo en cuyo ámbito el cristianismo, los valores y la matriz de significados que éste engloba, aún hacen sentido.

En realidad, tiene que ver con una forma de identificación, con una lógica compartida, asentada en la tradición católica de la población colombiana. De modo que el estilo de militancia del ELN activa referentes altamente potentes de esa concepción religiosa, tales como los principios-valores del sufrimiento y el martirio, vistos como medios para alcanzar los altos ideales que persiguen: la “liberación del pueblo” (su salvación) y una “sociedad justa” (el paraíso en la tierra), junto a una noción que no se puede pasar por alto, la “eternidad”, que sintetiza muy bien el sentido del tiempo que la organización posee.

Esa noción está directamente relacionada con la premisa fundamental de lucha: ir hasta el fin del fin, aunque esto cueste la vida. En ese orden de ideas, la eternidad estaría contenida en el ‘sin tiempo’ de llegar al ‘fin de los tiempos’, o sea, a la “liberación”. Esa es la meta y el sueño que avigora la utopía de lucha. Es un tiempo que se inicia con la conquista española, conforme se expresa en la primera estrofa de su himno: “Es América el cemento milenario/ De Colombia y nuestra historia nacional/ Donde indígenas y esclavos iniciaron/ Las batallas contra el yugo colonial”. Un tiempo que viene de ese “yugo colonial” y que va hasta la supresión de éste, hasta la realización de su gran ideal: la sociedad justa, igualitaria y socialista. Ese tiempo, construido y vivenciado por ellos, aparece claramente en sus diferentes discursos:

“Nuestro sueño es realizar la utopía conjunta de obreros, campesinos y pobladores de hacer de Colombia un lugar feliz. Un lugar feliz. Tres sencillas palabras que encierran un reto inmenso, casi imposible, pero lograble. No son las obras las imposibles, sino los hombres los incapaces. Esta inquebrantable decisión de luchar hasta vencer ha sido una constante en toda nuestra peregrinación por la vida y por la causa. Con cada derrota crece el ímpetu y se renueva el empeño [...] Cuando decidimos hacer la guerra contra la injusticia, estábamos marcando un destino que ya no puede detenerse y que va más allá, incluso, de la propia voluntad de los hombres” (Hernández, 2006: 297).

En el anterior texto podemos percibir la intensidad en que son puestos los términos de su proyecto de lucha, como un desafío inmenso, “casi imposible”, un camino lleno de dificultades, que antes de desanimar, aviva el “ímpetu” de continuar por cuanto es el “destino” que ya está marcado fuera de la “propia voluntad de los hombres”. Así, esa concepción devela una transcendencia que los gobierna, pauta la ruta que deben seguir y de la cual no pueden huir. Aunque ellos decidan “hacer la guerra a la injusticia” como un acto derivado de la voluntad humana, ese acto parece activar una fuerza que los potencializa, pero que también los controla. Por tanto, podría entenderse que su visión de la historia está tejida sobre ese sentido de temporalidad ‘sin tiempo’, con un fondo salvacionista, en el que las derrotas y las dificultades son entendidas como un tipo de prueba de su “heroísmo”, un heroísmo inspirado y alimentado por la fuerza de la utopía. Considerado esto, se puede afirmar que el sentido del tiempo en el ELN es vivenciado escatológicamente, conforme lo indica Pattaro:

“A história cristã não está no tempo apesar do tempo, mas concebe-o como uma libertação, a tal ponto que o passado se apresenta sempre como uma possibilidade de futuro e o que acontece aguarda sempre o seu “depois” como possibilidade real [...]. É o tempo em que “se vem de” a fim de “ir para”; é o tempo de uma fé que garante e faz nascer uma esperança que transforma o tempo e todos os acontecimentos nele ocorridos para transformá-lo numa expectativa cheia de sentido” (1975: 199-228).

Esa concepción también estaría apuntando a lo que Jean Delumeau afirma en relación con la historia de las utopías y de los milenarismos en Occidente, en el sentido de que, pese a las diferentes versiones y a los distintos contextos espacio-temporales, en todas las escatologías prevalece una base común: el mito religioso del paraíso que evoca elementos simbólicos bastante internalizados, tales como la eterna felicidad, la abundancia, el reino de la justicia y, en general, el bienestar colectivo; evidencias de la nostalgia del ‘paraíso perdido’ que se ha recreado a lo largo de la historia. Según el mismo Delumeau, la “modernidad y milenarismo no son necesariamente excluyentes” (1997: 13), de modo que podemos entender que la nostalgia del paraíso en el mundo laico se convierte en una renovada expresión de esperanza y búsqueda de nuevos paraísos terrenales, edificados por los hombres, que conservan, por consiguiente, los ideales nutridos por el mito originario. Esta es la utopía social que subyace al comunismo, paradigma fundacional del ELN, que se cimienta en la sentencia radical de la historia: “La acción del proletariado suprimirá la explotación del hombre por el hombre y el enigma de la historia será resuelto” (Marx, citado en Delumeau, 1997: 322). Así, con la superación de la explotación por medio de la lucha revolucionaria, se pasaría al comunismo, o sea, al nuevo paraíso, “un lugar feliz” en la perspectiva de los *elenos*, como punto culminante de la historia y de la realización escatológica.

[42]

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA Mario, “La Memoria y los héroes guerrilleros”, *Análisis Político* n° 49, Bogotá, mayo-agosto 2003: pp. 3-27.
- AGUILERA Mario, (2007), “ELN: entre las armas y la política”, en Francisco Gutiérrez (Edit), *Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia*, Bogotá, Norma.
- ARENAS Jaime, (1971), *La guerrilla por dentro. Análisis del ELN Colombiano*, Bogotá, Tercer Mundo.
- BOFF Leonardo, (1996), “As bodas de prata da Igreja com os pobres: a Teologia da Libertação”, en L. Boff, J. Ramos & C. Boff (Edits), *A Teologia da Libertação*, São Paulo, Ática.
- CAILLÉ Alain, (2002), *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*, Petrópolis, Vozes.
- CAMURÇA Marcelo, (1998), “Imaginário, símbolos e rituais nos movimentos e organizações comunistas: por uma antropologia interpretativa da esquerda”, en *Religião e Sociedade*, volumen 19, n. 1, p. 27-40.
- DELUMEAU Jean, (1997), *Mil anos de felicidade: uma história do paratso*, São Paulo, Companhia das Letras.
- GAUCHET Marcel, (2003), *O desencantamento do mundo: uma história política da religião*, Paris, Gallimard.
- GODELIER Maurice, (2001), *O enigma do dom*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- HARNECKER Marta, (1988), *Unidad que multiplica: entrevista a dirigentes máximos de la Unión. Camilista Ejército de Liberación Nacional*, Quito, Quimera Ediciones.
- HERNÁNDEZ Milton, (2006), *Rojo y Negro*, Bilbao, Tafalla.
- MAUSS Marcel y HUBERT Herbert, (2001), “Ensaio sobre a natureza e função do sacrificio”, en Marcel Mauss (Edit), *Ensaio de sociologia*, São Paulo, Perspectiva.
- MAUSS Marcel, (2003), “Ensaio sobre a dádiva: formas e razão da troca nas sociedades arcaicas”, en Marcel Mauss (Edit), *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac e Naify.
- PATTARO Germano, (1975), “A concepção cristã do tempo”, en Paul Ricoeur et al. (Edits), *As culturas e o tempo*, São Paulo, Vozes.
- PÉREZ Andrea, (2006), “Novas trilhas do paraíso: o rasto do religioso na contemporaneidade”, en *Sociedade e Cultura*, volumen 9, n. 1, p. 39-50.
- SOARES Luiz, (1990), “O trabalho da inércia: história e teologia na formação da subjetividade moderna”, en *Religião e Sociedade*, volumen 15, n. 2-3, p. 170-192.
- TEIXEIRA Márnio, (1993), “Marcel Mauss: o sacrificio e a dádiva”, en F. Paz (Edit.), *As aventuras do pensamento*, Curitiba, Editora Universidade Federal do Paraná.
- TORRES Camilo, (1970), *Cristianismo y revolución*. México, Era.
- VELHO Otávio, (1995), *Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaio crítico de antropologia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- WEBER Max, (2000), *Sociologia da Religião. Economia e Sociedade*, Brasília, UnB.

Documentos internos, publicaciones y pronunciamientos del ELN

- Compendio Simacota. 1985.
 Conclusiones, II Congreso. 1990.
 Cuadernos del Militante, IV Congreso. 2006.
 Estatutos ELN III Congreso. 1996.
 Estatutos ELN IV Congreso. 2006.
 Insurrección. 1972.
 Romero, O. 1986. Documento.