

Producción de nuevas subjetividades en movimientos pentecostales. El caso de Mampuján*

Production of new subjectivities in Pentecostal movements.
The case of Mampuján

Recibido: 24 de octubre de 2013 - Revisado: 30 de enero de 2014 - Aceptado: 03 de abril de 2014

Fernando García-Leguizamón**

Resumen

La acción política de los movimientos pentecostales en Colombia es descrita por los analistas como una continuidad de prácticas tradicionales que conjuga elementos caudillistas y clientelistas. Desde esta óptica, la obra social de dichas agrupaciones tampoco muestra una proyección transformadora que vaya más allá de esfuerzos puntuales de corte asistencial. Diagnósticos que se ponen en entredicho ante la aparición de una interpretación del evangelio que, como se observa en la población de Mampuján, en el norte de Colombia, puede impulsar la organización social. En las circunstancias de violencia y desplazamiento vividas por esta comunidad, el cambio de perspectiva ética orientado por el “evangelio integral” impulsó la constitución de nuevos sujetos políticos y sociales.

Palabras clave

Pentecostalismo, subjetividad, evangelio integral, Mampuján.

Abstract

The political action of the Pentecostal movements in Colombia is described by analysts as a continuation of traditional practices that combine elements of chieftainship and clientelism. From this perspective, the social work of these groups does not show a transformer projection that goes beyond specific efforts of care allowances. Diagnoses that are called into question by the appearance of an interpretation of the gospel that, as observed in the population of Mampuján, in northern Colombia, can boost social organization. In the circumstances of violence and displacement experienced by this community, changing ethical perspective guided by the “full gospel” prompted the creation of new social and political subjects.

Keywords

Pentecostalism, subjectivity, full gospel, Mampuján.

* Este artículo forma parte de la investigación “Producción de subjetividades en dos colectivos con proyectos productivos alternativos; un estudio comparativo”, que realizó durante el año 2012, el Grupo de Investigación “DHEOS” de la Universidad Piloto de Colombia (Bogotá).

** Profesor investigador de la Universidad Piloto de Colombia. Doctor en filosofía de la Universidad Libre de Berlín.

Correo electrónico:
garcia.leguizamon@gmail.com.

Para citar este artículo use: García-Leguizamón, F. (2014). Producción de nuevas subjetividades en movimientos pentecostales. El caso de Mampuján. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 14(26), 163-176.

Introducción

En la actualidad ya no produce asombro la afirmación de que el pentecostalismo es el movimiento religioso de mayor crecimiento en el mundo. En África, Asia y América Latina, miles de personas se convierten cada día a alguna de las múltiples denominaciones que comparten la creencia en el poder del Espíritu Santo y en el inminente regreso de Jesucristo a la Tierra. En Latinoamérica, los “evangélicos” o “cristianos”, como genéricamente se les denomina, son parte de los paisajes humano, urbano y rural. En Colombia, su presencia está ya lejos de despertar la desconfianza, el temor y la aversión que desde mediados del siglo pasado hicieron que los discriminaran, e incluso, que los persiguieran al considerarlos enemigos de la iglesia católica, amigos de los comunistas, e instrumentos del imperialismo norteamericano.

La Constitución Política de 1991 garantizó en el país la libertad de cultos, y reconoció la igualdad de todas las confesiones religiosas ante la ley, lo que permitió a las iglesias pentecostales tener un margen más seguro de acción y expandirse con tranquilidad. Aparte de las libertades consagradas jurídicamente, el crecimiento del pentecostalismo se debe, sin duda, al permanente trabajo de evangelización—considerado deber de todo creyente—, al uso de medios masivos de comunicación y a la facilidad con la que logra adaptarse culturalmente a los lugares a los que llega, ya se trate de comunidades indígenas y afrodescendientes, o de barrios populares en las grandes ciudades.

Sin embargo, esta aparente cercanía con “el mundo” es ambigua, porque el cristiano pentecostal se identifica, por encima de cualquier pertenencia terrena, con una población diferente: la de los salvos, que a través de la purificación del alma se hacen merecedores de la vida eterna en el reino de Dios. Convencidos de que Cristo regresará pronto a salvar a los verdaderos creyentes de un mundo decadente y pecaminoso, no encuentran mayor sentido

en luchar por transformaciones de largo plazo en las estructuras políticas y económicas de las sociedades en las que viven. Los problemas del mundo se explican, en lo fundamental, por la acción de fuerzas malignas y los signos del mal adquieren en su visión, el carácter de confirmación escatológica. Frente a esto, su oferta es esencialmente ética: aspiran a transformar a las personas en su interior.

Aunque podría suponerse que renuncian a involucrarse en asuntos políticos, hay que decir que, por el contrario, los evangélicos colombianos abandonaron la posición expresamente “apolítica” que mantuvieron durante años, como consecuencia de las persecuciones que sufrieron durante la época de la violencia en los años cuarenta y cincuenta; para alcanzar, en los noventa, una participación parlamentaria mantenida esporádicamente desde entonces. Aun así, no lograron imprimir un *ethos* particular a su actividad política, pues se integraron a los partidos tradicionales y sus dinámicas. En los últimos años, los aspirantes evangélicos a cargos de elección popular establecieron, incluso, alianzas con un partido fundado por políticos acusados de tener vínculos con grupos paramilitares.

Al dirigir nuestra mirada en otra dirección encontramos una amalgama de creencias y prácticas en grupos pentecostales de base, de la que empiezan a emerger en la actualidad compromisos y novedosas formas de acción social en las que parecen germinar, también, nuevas actitudes políticas; tema del que se ocupa este texto. Así, se presenta una panorámica de la acción política y social de los movimientos pentecostales en Colombia en los últimos años, apoyada en los pocos estudios disponibles sobre este tópico; además, de manera sucinta, se reflexiona sobre los principios y las manifestaciones de los ministerios inspirados en lo que globalmente se conoce como “evangelio integral”. En este marco, se describirá la experiencia particular de la comunidad de Mampuján, en el norte de Colombia, tomando como base

un estudio cualitativo que adelantó en el año 2012 el Grupo de Investigación DHEOS, de la Universidad Piloto de Colombia, en el que se realizaron entrevistas en profundidad a ocho personas de la comunidad, seis evangélicas, y entre las que se encontraban varios líderes comunitarios. Para concluir se hace una reflexión sobre cómo esta experiencia permite apreciar una emergencia de nuevas subjetividades económicas, sociales y políticas en un grupo pentecostal.

Los movimientos evangélicos, la política y lo social

En su estudio sobre las prácticas políticas de las iglesias evangélicas en Asia, África y América Latina, Freston (2001) sostiene que en Colombia, a diferencia de lo que ocurre en otros países latinoamericanos como Brasil; la iglesia evangélica no logra conectarse a movimientos sociales populares, y su participación política no trasciende la defensa de intereses corporativistas, manteniéndose dentro de esquemas tradicionales de filiación partidista y clientelista. Observa, además, una ausencia de procedimientos democráticos en la toma de decisiones dentro de la estructura misma de los movimientos y los partidos. Tras examinar el desenvolvimiento de los partidos cristianos en un decenio, desde su aparición en el escenario político —con el objetivo de participar en la Asamblea Constituyente de 1990—, este autor, concluye que tales partidos no consiguieron consolidar una oferta política diferente y se convirtieron con el tiempo en “vehículos para las ambiciones políticas de líderes de megaiglesias carismáticas” (Freston, 2001, p. 227).

Unos años antes, Helmsdorff (1996) había llamado la atención sobre la paradoja de que las agrupaciones políticas evangélicas ganaran espacio político en un momento de ampliación democrática del país (Asamblea Constituyente), sin que representaran estructuras democráticas. Tales asociaciones, asegura Helmsdorff, no podrían caracterizarse como “movimientos

sociales esencialmente democráticos, puesto que sus estructuras internas son marcadamente ‘caudillistas, clientelistas y patrimonialistas’” (p. 83). Un análisis de sus propuestas indica que sus propósitos poco tienen que ver con un proceso de ampliación de la democracia, de presentación de un modelo de sociedad basado en los principios del evangelio que compita con otros de manera democrática, o al menos, con lograr una real separación entre iglesia y Estado. Su participación política se inclina más a establecer, como iglesia, relaciones con el Estado que le permitan ampliar su poder dentro de las más variadas esferas sociales (Helmsdorff, 1996). En tal sentido, el recurso a dichos cimientos se revela como una estrategia de sus líderes para fortalecer su poder dentro de la sociedad, lo que les exige contar con fundamentos legales para obtener un tratamiento paritario con la iglesia católica. De tal manera, la ausencia de organización de base popular sería la explicación del rápido declive en el apoyo electoral que el Movimiento Unión Cristiana y el Partido Nacional Cristiano sufrieron desde mediados de los años noventa.

También Cepeda (2007) sostiene que la actividad política de los líderes neopentecostales en Colombia reproduce estructuras clientelistas tradicionales, y reafirma una alianza entre religión y política que parecía superada por la Constitución de 1991. Puntualiza que estos movimientos políticos suelen exhibir una estructura endogámica, nepotista y autoritaria, en la que no es posible cuestionar las decisiones de los líderes, por cuanto son revelación de la voluntad divina a través de profecías inspiradas por el Espíritu Santo. La renovación de la política que se anunciaba con la participación de los cristianos evangélicos, terminó por arrojar al escenario político, un codiciado caudal electoral para los partidos tradicionales, por lo que Cepeda (2007) se pregunta si “los neopentecostales, en lugar de purificar la política con su presencia no han terminado contaminando sus congregaciones con las prácticas tradicionales de hacer política en el país” (p. 203). La utilización de

un capital simbólico religioso, más precisamente, su conversión en capital político, responde a ansias personales de poder, o cuando mucho, expresa la búsqueda de prerrogativas como minoría. Una vez conquistado el objetivo, estos movimientos se convierten en “defensores del *statu quo* y en piezas funcionales en el engranaje del sistema neoliberal” (Cepeda, 2007, p. 205). Sus propuestas políticas reflejan, además, formas “premodernas en el ejercicio del poder, basadas en la sumisión a las jerarquías religiosas y en la negación de la libertad del sujeto” (p. 205), lo que obstaculiza el camino hacia la consolidación de una ciudadanía moderna.

A su vez, la indiferencia y la obediencia a lo político, encuentran sustento en determinados pasajes bíblicos. Según Helmsdorff (1996), de ciertos postulados se desprenden posiciones enajenantes de la vida política, sumisas o conservadoras:

En Juan 18, 36, se define el reino de Dios como ajeno a este mundo; mientras que en Romanos 13, 1-7 se hace referencia explícita al deber del cristiano de obedecer a las autoridades, ya que estas llevan implícita la aprobación divina (p. 81).

En relación con el fundamento teológico de tales actitudes, Cepeda (2007) asevera que mientras los pentecostales clásicos mantienen una cosmovisión dualista en la que lo mundano se separa tajantemente de lo divino y proclaman una doctrina premilenarista, que hace superflua la acción política programática y conduce a un “quietismo político”, los movimientos neopentecostales, aunque más flexibles a la separación de lo temporal y lo espiritual, adoptan otra actitud hacia el mundo, que conduce a la aceptación de los valores de la sociedad de consumo y a una búsqueda de prosperidad económica individual, sin repercutir en un ejercicio político diferenciado.

Por supuesto, sería impreciso afirmar que todas las iglesias evangélicas tienen desinterés por los problemas sociales y que se marginan de

los intentos de construir una sociedad basada en principios de fraternidad, solidaridad y justicia. Pero en los horizontes en los que formulan el sentido de sus acciones en este terreno, se perfilan diferencias denominacionales notorias, en especial, entre los protestantes históricos y los pentecostales, siendo estos últimos, agrupaciones tradicionalmente dadas a concebir su misión en términos de una evangelización para la salvación individual, que exige sembrar iglesias y ganar cada vez más almas para Cristo, y desestima la acción directa para resolver problemáticas a través de un cambio social. Como señala Míguez (1997, citado por Padilla, 2006), esta posición la heredaron los movimientos pentecostales latinoamericanos de los avivamientos angloamericanos y fue divulgada a lo largo del siglo XX por misiones inspiradas en la Biblia de referencias de Scofield, editada por primera vez en 1909, de acuerdo con la cual “la única respuesta de Cristo a la esclavitud, la intemperancia, la prostitución, la desigual repartición de las riquezas y la opresión de los débiles es predicar la regeneración mediante el Espíritu Santo” (Míguez, 1997, p. 26).

Volviendo al caso de Colombia, Moreno (2009) realiza una investigación nacional en la que señala los logros de los proyectos sociales de diversas iglesias, así como sus limitaciones, pues observa que la acción social es incipiente y aislada y que se concentra en pocos sectores. De allí constata la ausencia de “una infraestructura institucional que impulse el fortalecimiento de las iglesias para dar respuesta desde el evangelio a los retos que el dinamismo histórico de la sociedad le plantea” (Moreno, 2009, p. 98). La poca efectividad de la acción frente a problemáticas sociales, asegura Moreno, se debe en buena medida a “la falta de conocimiento sobre cómo abordar estos problemas, las costumbres, la consideración de que la acción social se debe referir a soluciones inmediatas, o simplemente a falta de análisis crítico aun a partir de sus propias informaciones” (p. 98). En consecuencia, una lectura de los relatos bíblicos que se preocupa por entender sus contextos sociales e his-

tóricos permitiría ver que el evangelio porta un mensaje social y demanda en consecuencia una acción social decidida.

Sin embargo, como observa Moreno, esa lectura y esa praxis no parecen representar la tendencia predominante. La labor social de las iglesias no estaría respondiendo a las exigencias éticas del evangelio sino a intereses como el de mantener en alza el número de feligreses, por lo que no se toman posiciones políticas demasiado comprometedoras para no despertar la animadversión de sectores sociales particulares. Aun allí donde observa una creciente preocupación social de las iglesias, precisa Moreno que el compromiso se concreta primordialmente, en atenciones asistenciales que generan dependencia, no impulsan el desarrollo comunitario, dejan intacta la causa de los problemas y eximen al Estado de sus responsabilidades. Tales conductas revelan la ausencia de una conciencia social crítica y, vinculado a esto, un desconocimiento de la importancia de que las personas vulneradas adquieran una autoconciencia de “sujetos activos y sujetos de derechos, como miembros de comunidades y sectores sociales con características y necesidades específicas” (Moreno, 2009, p. 99).

Lo mismo se puede señalar con respecto a otras problemáticas actuales, las étnicas y de género, que no llegan a suscitar cuestionamientos significativos en estos movimientos. Una ampliación de la perspectiva con la que se abordan estas y otras temáticas, concluye Moreno, demanda la creación de nuevas “mentalidades que orienten los comportamientos y actitudes de las personas en las relaciones con sus congéneres, con la naturaleza y con la divinidad” (2009, p. 99). En tanto dicha transformación no tenga lugar, las acciones sociales de las iglesias evangélicas podrán seguir considerándose como “respuestas homogeneizantes” que contribuyen a la consolidación de los modelos impuestos por la economía y la política neoliberal.

Desde su posición de creyente bautista Moreno (2009) adopta una visión social del

evangelio, de acuerdo con la cual, los seres humanos están designados a participar activamente en la construcción de un reinado de amor, justicia y fraternidad en este mundo. De esto se desprende un llamado a superar las inhibiciones que impiden cuestionar un orden político y económico, las manipulaciones partidistas y las ingenuas neutralidades.

Con la convicción de que la acción social es un elemento esencial de la evangelización y no un simple accesorio discrecional, se hace una lectura de las demandas del propio contexto, que implica, en el caso de Colombia, un acercamiento solidario a las demandas de minorías tradicionalmente excluidas y convertidas en víctimas de la violencia, a las que se les niega una conciencia como sujetos de derechos y frente a las cuales las iglesias se deben constituir en “agentes de resiliencia y reconstrucción psicosocial de las víctimas” (Moreno, 2009, p. 100), y que denuncien todo aquello que niegue la dignidad humana.

La “opción por los más necesitados” que anima esta visión progresista de un evangelio socialmente activo, nos recuerda la “opción por los pobres” del movimiento de la “teología de la liberación” en el catolicismo latinoamericano de los años setenta y ochenta del siglo pasado. Y al igual que esta, el evangelio progresista parece constituir un movimiento minoritario dentro del protestantismo, asociado en particular con las iglesias históricas (presbiterianos, menonitas y bautistas). Ostensiblemente, en el variado panorama actual de las ofertas religiosas sus llamados son menos visibles que las atractivas promesas del “evangelio de la prosperidad”, tan en boga hoy por toda Latinoamérica, que les asegura sobre todo a las iglesias neopentecostales una creciente feligresía.

El evangelio integral

El panorama presentado sesgaría la comprensión general del pentecostalismo si se pasara por alto el hecho de que, en el último dece-

nio, emergió una “preocupación por lo social” en movimientos pentecostales de diferentes regiones del mundo, que refleja en su lenguaje una aproximación a lo que desde mediados de los años setenta se conoce en los sectores más progresistas del protestantismo como la “misión integral”. Con este llamado a la “integralidad” se ha abogado por un cambio de perspectiva respecto a la relación existente entre la evangelización y la acción social, de manera que dejen de concebirse como opciones divergentes y dicotómicas y puedan, a la luz de una comprensión revisada del *ethos* cristiano, ser percibidas de manera complementaria y mutuamente implicadas.

Más que presentar una compleja reelaboración doctrinal, el evangelio integral propone una reflexión sobre lo que puede encontrarse en la Biblia acerca del propósito de Dios y de la naturaleza del ser humano. En el primer caso, se considera que el propósito de Dios es la redención de la creación y que el ser humano tiene un compromiso con la reconstrucción de la persona, como salvación individual, y con el mundo material y social que lo rodea. Desde esta perspectiva,

[...] la misión no se limita a asegurar un lugar en el cielo, en el hogar “más allá del sol”, sino que apunta a transformar a la persona en un colaborador de Dios, en un agente del propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo el mando del Señor Jesucristo (Padilla, 2006, p. 30).

Apreciación que encontraría un sustento en Efesios 1, 10. En el segundo caso, se considera a la persona de manera holística, como unidad inseparable de cuerpo, alma y espíritu, lo que exige tener en cuenta el conjunto de sus necesidades: la espiritual de Dios; las afectivas de amor; las materiales de alimento, techo y abrigo (lo que se ilustra en el pasaje de Santiago 2, 1517); las psicofísicas de salud corporal y mental; y la necesidad general de un reconocimiento de su dignidad humana.

De esta manera, frente a la idea de una evangelización empeñada en salvar almas descorporizadas que alienta a dar la espalda a un mundo al que no pertenece el cristiano, se ponen de manifiesto los inapelables vínculos con ese mundo, lo que supone un desplazamiento en la antropología subyacente a la salvación como acto individual, para subrayar, por el contrario, que lo social no es un aspecto externo a la persona, sino parte esencial de su propia constitución (Rachamandra, s.f.). De aquí se desprende una praxis en la que evangelización y la acción social quedan indisolublemente ligadas:

Si hacemos caso omiso del mundo, traicionamos la palabra de Dios, la cual nos demanda que sirvamos al mundo. Si hacemos caso omiso de la palabra de Dios, no tenemos nada que ofrecerle al mundo. La justicia y la justificación por la fe, la adoración y la acción política, lo espiritual y lo material, el cambio personal y el cambio estructural están unidos entre sí. Ser, hacer y decir están en el corazón mismo de nuestra tarea integral (Red Miqueas, 2001, p. 2).

Este hacer exige, en consecuencia, una toma de posición frente a los problemas actuales del mundo y un compromiso en favor de quienes son víctimas de injusticia:

Los pobres, como todos los demás, son portadores de la imagen del Creador. Tienen conocimiento, habilidades y recursos. Tratar a los pobres con respeto significa empoderarlos para que sean los arquitectos de cambio en sus comunidades en lugar de imponerles soluciones.

Exhortamos a los cristianos a formar redes y cooperar con el fin de encarar juntos los desafíos de la globalización. La iglesia necesita una voz global unida para responder a los daños causados por la globalización a los seres humanos como al medioambiente. Esperamos que la Red Miqueas fomente un movimiento de resistencia al sistema global de explotación (Red Miqueas, 2001, pp. 2-3).

Ahora bien, ¿cómo se concretan en la práctica estas elaboraciones discursivas y en

qué medida tienen eco en grupos pentecostales, tan caracterizados por predicar una dualidad entre lo mundano y lo espiritual? Miller y Yamamori (2007) estudiaron manifestaciones de evangelio integral en veinte países durante cuatro años, lo que les llevó a visitar ministerios en Caracas, Sao Paulo, Santiago, Buenos Aires, Nairobi, Johannesburgo, Calcuta, Manila, Hong Kong y Singapur, entre otras ciudades. A partir de sus observaciones, identifican un espectro de acciones que van desde formas de asistencialismo individualizado hasta proyectos que tratan de dar solución a problemáticas sociales, enfocando las condiciones que las producen. Tales iniciativas las clasifican en diferentes grupos: acciones compasivas (provisión de alimentos, ropa y albergue); apoyos de emergencia (en caso de inundaciones, hambrunas, terremotos); educación (escuelas básicas, cuidado diario de infantes, asistencia escolar); consejería (en situaciones de adicción, divorcio y depresión); asistencia médica (atención de salud médica, dental, psicológica), desarrollo económico (préstamos para microempresas, entrenamiento laboral); formación artística (música, danza, teatro); y acciones políticas (denuncia de la corrupción, monitoreo de elecciones, exigencia de salarios dignos).

Aunque no se puede enunciar que los grupos pentecostales que promueven con sus ministerios el evangelio integral abandonan la creencia en un pronto retorno de Cristo a la tierra, lo que sí se constata es una creciente tendencia a aceptar explicaciones del origen de los problemas sociales, diferentes a la interpretación pentecostalista tradicional según la cual estos obstáculos son producto de fuerzas demoníacas y reflejo de fallas morales, corregibles únicamente con el arrepentimiento y la intervención supranatural. Por otra parte, si bien es cierto que algunos de estos proyectos tienen un carácter asistencialista, la situación en el contexto permite observar que con su labor contribuyen a satisfacer necesidades urgentes, decisivas para la supervivencia de quienes no pueden esperar ninguna atención de las instancias gubernamentales. Quienes se comprometen con estos pro-

yectos no siempre desconocen que las respuestas puntuales no resuelven los problemas y que las soluciones deben involucrar la acción de los afectados y poner en juego potencialidades subjetivas, que son relevantes para el éxito o el fracaso de un proyecto social o económico: “lo que se necesita es una transformación profunda del carácter, que haga capaces a las personas de avanzar en la vida, sin las cargas que imponen modelos inhibitorios de comportamiento” (Miller & Yamamori, 2007, p. 62).

Allí donde logran activar estas potencialidades subjetivas y colectivas, tales ministerios fomentan la cohesión de las comunidades y su capacidad de resolver problemas, que son ahora enfocados de una manera menos condenatoria y más propositiva: en vez de reiterar el repudio al sida, se emprenden programas de educación sexual y de acompañamiento a hijos de padres enfermos; en lugar de insistir en lo pecaminoso de la prostitución, se ofrecen alternativas a las adolescentes vulnerables y acompañamiento a las mujeres explotadas en esta situación para que se organicen. Por supuesto, las exhortaciones a buscar la pureza del alma no desaparecen, pero ellas se integran en un discurso que afirma el principio de que Cristo no vino a ser servido, sino a servir y enfatiza la inviolable dignidad que posee la persona como criatura que porta la imagen de Dios. En la práctica, esto se traduce en un compromiso de contribuir a la satisfacción de necesidades que los mismos afectados definen desde sus condiciones sociales y económicas, sus contextos culturales y sus vivencias.

El caso de Mampuján

La historia de Mampuján, una pequeña población situada en el norte de Colombia, a menos de dos horas de Cartagena de Indias, cuenta dos orígenes, uno remoto y difuso en 1882, y otro, reciente y nítido, en la tarde del 10 de marzo del año 2000 cuando un grupo de paramilitares irrumpió en el poblado. A su paso por Las Brisas, una vereda cercana, estos hombres habían dejado 11 muertos.

Obligados a reunirse en la plaza del pueblo los habitantes de Mampuján tuvieron que soportar, durante horas de indecible angustia, la imposición absurda de una sentencia de muerte colectiva, y presenciar la forma en que sus prepotentes verdugos afilaban los machetes para ejecutarla. En ese momento, el destino de Mampuján parecía ser inevitablemente el mismo que el de El Salado, un caserío de la misma región, tristemente renombrado porque 20 días antes, un grupo de las Autodefensas Unidas de Colombia había asesinado brutalmente a 59 personas, acusándolas, también, de apoyar a la guerrilla.

En la madrugada, sorpresivamente, los captores recibieron de sus jefes la orden de retirarse, pero advirtieron a los pobladores que debían abandonar el pueblo antes del mediodía. Ese día marca un momento crucial en la historia de Mampuján, un punto de ruptura para 245 familias, que desde entonces portan el impersonal calificativo de “desplazadas”, una etiqueta que, en un país que ocupa el primer lugar en el mundo en desplazamiento interno (Internal Displacement Monitoring Centre, 2013), homogeneiza poblaciones de diferentes procedencias y culturas, imponiéndoles forzosamente, una especie de identificación común que determina en adelante sus relaciones con el resto de la sociedad y con el Estado.

Aunque la violencia reciente que sufrió Colombia produjo muchos relatos similares, lo que ocurrió en Mampuján llama la atención porque allí hubo un proceso de organización comunitaria que fortaleció una identidad colectiva que amenazaba con diluirse, y tras diez años de luchas jurídicas, condujo a que la comunidad lograra ser beneficiaria de la primera sentencia en el marco de la Ley de Justicia y Paz, que obliga a los perpetradores, en primer lugar, y al Estado, por responsabilidad subsidiaria, a indemnizar y reparar a quienes fueron víctimas del desplazamiento.

Este proceso se inició aproximadamente dos años después del desplazamiento, tiempo

durante el cual los mampujaneros tuvieron que vivir hacinados en improvisados albergues en María la Baja. Gracias a la mediación del párroco de este municipio, se le cedió a la comunidad un terreno a orillas de la carretera que de Cartagena conduce a Sincelejo, a unos ocho kilómetros del asentamiento original de Mampuján; que fue bautizado con el nombre de Rosa de Mampuján. Allí empezó a consolidarse de manera espontánea una organización para la reconstrucción de la comunidad, centrada en principio en el emprendimiento de proyectos productivos, y que contó con el apoyo de ONG nacionales e internacionales. “Acción Contra el Hambre” impulsó la creación de una granja comunitaria que fracasó debido a la inexperiencia administrativa. “Soy Paz” ofreció su ayuda para un proyecto de producción de alimentos que corrió con mejor suerte y se fortaleció con los años.

En la medida en que se luchaba por asegurar los recursos para el sostenimiento material de las familias, se hizo claro que el éxito o fracaso del emprendimiento colectivo dependía, en buena medida, de disposiciones amistosas que debían ser consideradas un elemento importante en el proceso de reconstrucción social. Para la elaboración individual y colectiva del dolor causado por experiencias de violencia se contó con la asistencia de algunos organismos estatales. Hay que precisar que tales experiencias no se limitaban a la vivencia específica del desplazamiento, sino que se extendían en el tiempo, ya que la presencia paramilitar permeó por años la cotidianidad de la región. Las imposiciones de sus cabecillas se hacían sentir en todos los lugares, desde los mercados hasta las escuelas; hombres, mujeres y niños fueron testigos de brutales asesinatos, del frecuente desmembramiento de las víctimas y de la usual deposición de restos humanos en los ríos.

Estos eventos producen sentimientos de zozobra, desesperanza y odio que paralizan a los sujetos y desestimulan cualquier intento de reconstrucción; en el caso de Mampuján no fue

así, la población no sucumbió al fatalismo, en gran parte, gracias a la constancia de un grupo de jóvenes, hombres y mujeres que de espontáneos voceros se convirtieron, con el paso de los años, en desenvueltos líderes comunitarios. La mayoría no poseía una formación académica; algunos habían cursado apenas unos grados de primaria. Tampoco tenían intereses políticos y estaban lejos de imaginarse en el papel de convincentes oradores; pero sintieron que las circunstancias les planteaban un desafío que no podían eludir y estuvieron dispuestos a aprender de quienes pudieran orientarlos en asuntos de la gestión comunitaria.

Ahora, retomando el hilo de la exposición, es necesario señalar que si bien en el nuevo Mampuján los cristianos evangélicos no superan la quinta parte de la población, la mayoría de los líderes comunitarios pertenecen a la congregación pentecostal. Incluso, se puede decir que la organización de la comunidad nació y creció en torno a esta institución, imprimiéndole un matiz particular al proceso de superación del trauma, y promoviendo la construcción de una conciencia de lo que representaba ser sujetos de derechos; inspirada en el evangelio integral.

Así, puede decirse que la condición de creyentes posibilita una mayor disposición al perdón:

La gente se salió del marco de pensar “yo estoy resentido, lleno de odio y de rabia, y tengo razón para estar así”. El ser cristianos nos ayudó mucho a salir de allí (...). Todo lo que tú llegues a hacer en tu vida, si lo haces lleno de resentimiento y de ira, eso crea más enfermedades y nunca vas a tener un proceso tranquilo. Pero cuando la gente perdona y siente que ya se reconcilió –aunque no se haya visto con el victimario cara a cara– eso te va a permitir avanzar en muchas otras cosas, porque estás tranquilo y en paz contigo mismo, ya no te afecta (Ruíz, 23 de octubre de 2012).

Más allá de la elaboración emocional, la autocomprensión que construyeron las per-

sonas desplazadas de Mampuján como sujetos de derechos se identifica con la adopción de un lenguaje que rompía con la aceptación de una condición de impotencia por parte de las víctimas. Ese lenguaje, recuerdan sus líderes, se les propuso en jornadas de acompañamiento psicológico que se extendieron durante un año. Sin embargo, la redefinición de su condición, propuesta desde fuera, no hubiera sido, probablemente, tan exitosa si al mismo tiempo no se amalgama con elementos de su comprensión religiosa.

Las movilizaciones sociales y las pacientes y laboriosas demandas ante los tribunales y las instancias gubernamentales se nutrieron de una conciencia del valor de la dignidad humana que exigía de los creyentes, acciones que fueran más allá del ayuno y la oración. En esta búsqueda de la coherencia entre la interpretación de los principios cristianos y las demandas de un contexto histórico específico, el contacto de la comunidad con el Centro Cristiano para la Justicia, Paz y Acción No violenta (Justapaz), un ministerio de la iglesia menonita inspirado en los principios del evangelio integral; tuvo un papel decisivo.

El rol que asumieron en este proceso los cristianos evangélicos no fue consecuencia directa de sus lineamientos eclesiales; su compromiso con la organización social produjo tensión entre ellos. La congregación de Mampuján forma parte de la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe (AIEC), una denominación pentecostal que exhorta al cultivo de la pureza individual y al distanciamiento del mundo concebido como morada del mal. Las circunstancias del desplazamiento y la necesidad percibida de organizarse para actuar colectivamente por la defensa de los derechos de la comunidad, llevaron a algunos miembros de la iglesia de Mampuján a involucrarse en actividades que, desde la orientación de la denominación, no correspondían a la acción de alguien que pone su fe en la omnipotencia del Espíritu Santo. Esto generó conflictos en la conciencia misma de los

sujetos; relata una de sus protagonistas: “Yo me sentía en absoluto pecado. Si me moría, me iba para el infierno. Pero si no lo hacía, también sentía que estaba en pecado” (Ruíz, 8 de junio de 2012). La encrucijada ética presenta un dilema impostergable: mantenerse en la oración, la lectura de la Palabra y la evangelización, o actuar para resolver las necesidades materiales y sociales de quienes vivían un infortunio del que no se podía tampoco salir con acciones puntuales de corto plazo. La situación se interpreta finalmente como un desafío, al que se responde con la afirmación de un sentido específico de ser cristiano: “no sabes quién eres, sino hasta que te enfrentas a la prueba” (Ruíz, 8 de junio de 2012).

La Biblia dice “¡No tengas amistad con el mundo!”. Y nosotros pensamos que vivimos en el mundo, pero no somos del mundo. “¡No hagas amistad con el mundo, porque la amistad con el mundo se constituye en enemistad contra Dios!”, etc. Y uno lo puede tomar de forma literal, pero yo creo que nosotros lo vivimos de una manera distinta, porque precisamente ese mundo es en el que estamos, del que nos rodeamos, por el que estamos trabajando. Entonces nos tocó salirnos un poco de esa forma literal de entender eso de que “no te relaciones con el mundo”; nos tocó meternos en el mundo y trabajar por el mundo y no solo con cristianos, sino con personas que no son cristianas, que piensan distinto y aceptarlas. A veces el “¡no te relaciones con el mundo!” te hace rechazar gente e irrespetarla, porque en el rechazo hay un irrespeto. En fin, eso nos ayudó a sabernos relacionar con otros tipos de pensamiento, de diferencias y a sentir paz. Cuando no vas a la iglesia por estar en una reunión, dejas de pensar que estás viviendo en pecado porque no te has congregado. Te das cuenta de que no, que eso otro también es lo que Dios quiere (Ruíz, 23 de octubre de 2012).

Surgimiento de nuevas subjetividades

El caso de Mampuján ha despertado el interés de varios organismos y ONG nacionales

e internacionales, que al conocer su experiencia contribuyen para que la comunidad se reafirme a diario en un propósito que, como declaran sus protagonistas, más que una empresa económica es “un proyecto de vida”.

Estos logros se han conseguido gracias al trabajo comprometido de líderes creíbles, voceros de una comunidad que aprendió a hablar cuando otras callaron y a reclamar, con dignidad, el respeto de sus derechos. Y que reconoció su fuerza para emprender la construcción de lo que sus miembros, a pesar de sus diferencias, vislumbran como un futuro deseable. La condición de “víctimas” se aceptó en Mampuján como denominación jurídica, sin instalarse como estado de ánimo. Prefirieron ser vistos a manera de “semillas de esperanza” abiertas a las oportunidades que les permitieran desplegar sus capacidades; que ser señalados como víctimas que pedían por mendicidad.

A primera vista, el caso de Mampuján muestra ciertas particularidades con respecto a las experiencias del evangelio integral descritas por Miller y Yamamori (2007), en cuanto no se trata aquí de una acción social realizada desde fuera, por una organización o un grupo de creyentes sobre una población necesitada, vulnerable o marginalizada, sino más bien, de un proceso de redefinición de una comunidad a partir del desafío que le plantean nuevas circunstancias vitales. Y en el núcleo de este proceso se encuentra el trabajo de los pentecostales para producir una comprensión de sí mismos como personas capaces de actuar responsablemente frente a las necesidades sociales y económicas de esa comunidad. Si bien no opera aquí un cambio de paradigma en la identidad colectiva de los individuos, que siguen definiéndose evangélicos pentecostales, sí tiene lugar una transformación en la manera en que los creyentes se configuran como sujetos éticos, para decirlo en términos de Foucault (1993), definen su posición frente a los preceptos que seguirán y eligen un modo de ser que responda a un ideal de realización moral, a partir del cual, actúan

sobre sí observándose, probándose y perfeccionándose.

De aquí surge una nueva forma de relación de la persona con el mundo y con las circunstancias históricas, que difiere de la acostumbrada renuncia a sí mismo como sujeto social y político, sin merma en el cultivo de la pureza del alma que exige la salvación. La idea del mundo como un lugar en el que el cristiano está de paso y contempla desde la distancia, sigue estando presente en sus cultos, en sus cantos y en sus predicaciones. No obstante, se puede decir que el descubrimiento de la acción afirmativa en ese mundo ha permitido la convivencia simultánea con una temporalidad abierta, en la que cada vez parece existir menos desconfianza ante los cambios en los contextos en los que cada nueva generación tiene que aprender a proyectar sus perspectivas de vida. Las indemnizaciones que empezaron a pagarse a mediados del 2012, les han permitido a las familias reformar sus viviendas; o adquirir pequeños vehículos para el transporte público, de los que derivan nuevos ingresos y ahorros; o planear el envío a sus hijos a la universidad, convencidos de que la formación es decisiva para tener mejores perspectivas en el futuro.

Esta esperanza de una vida mejor en la tierra, visible en la práctica cotidiana, convive con el discurso milenarista que anuncia un pronto regreso de Cristo; pero ese “pronto” se dilata a medida que el mundo se percibe como un lugar en que la acción con sentido transformador es posible. Parafraseando a León (1997) podríamos expresar que el paso de la carencia a la posibilidad, transforma efectivamente el tiempo histórico de los sujetos, de manera que la sucesión entre pasado, presente y futuro adquiere la forma de una tensión entre memoria, experiencia y utopía.

El emprendimiento de proyectos económicos en Mampuján le permitió a sus pobladores concientizarse de sus capacidades y adquirir otras. Luego del fracaso con la granja,

las mujeres de Mampuján se concentraron en otra empresa: el rescate y la promoción de la comida caribeña; con la que tuvieron éxito en cuanto pudieron contribuir a la supervivencia de sus familias; pero fue con el aprendizaje de las técnicas para la elaboración de tapices que descubrieron una forma de creación en la que los sentimientos de nostalgia y dolor que las rondaban, encontraban un camino de expresión constructiva, materializada en bellas imágenes que despertaban orgullo. Esta recuperación y actualización curativa de una memoria que permanecía atada al terruño perdido, no se ejercita solo en lo individual; las vivencias dolorosas se procesan conjuntamente a través de la conversación jovial, de la que surge un diseño colectivo. Los productos que de allí aparecen, muestran una fina estética y plasman una imaginación en la que pueden intuir tradiciones remotas de la cultura afrocaribeña.

Además de convertirse en una fuente de ingresos, las bondades terapéuticas, culturales y sociales del proyecto han llevado a que se difunda y replique en otras poblaciones de la región y de todo el país.

En simultáneo, se mantiene el interés en la producción de alimentos. Los alcances en este ámbito se atribuyen, en buena medida, a la constancia de una de las líderes comunitarias, profesional en Ingeniería de alimentos y convencida, desde siempre, de que los conocimientos adquiridos en su formación universitaria, debían ponerse al servicio del bienestar de la comunidad. Y poco a poco se adquirieron los equipos para lo que se describe hoy con propiedad: “la transformación y el procesamiento de alimentos regionales de alto valor nutricional, enriquecidos con soja y producidos a bajo costo, que pueden generar ingresos económicos para mujeres vulnerables y desplazadas” (Ruíz, 2012).

Aunque estos proyectos se han formulado teniendo en cuenta los principios de la economía solidaria y se espera que produzcan beneficios

compartidos por toda la comunidad, hay que decir que las iniciativas concretas fueron gestionadas por la Asociación para la Vida Digna y Solidaria (Asvidas), una organización nacional de apoyo comunitario, de la cual, los cristianos evangélicos de Mampuján conformaron en el 2002 un nodo autónomo que cuenta con 57 miembros. Al cierre de esta edición, los asociados debaten acerca de cuál debe ser el grado de apertura para nuevas vinculaciones y si, en consecuencia con la preocupación por el bienestar de la comunidad en general, se deben admitir en adelante personas no evangélicas. Varias voces se escuchan al respecto: una oportunidad de enriquecimiento común con las ideas de las nuevas generaciones; recelo ante la posibilidad de que otros se beneficien sin haberse esforzado; temor por la continuidad de la organización, que podría llegar a ser administrada con intereses diferentes a los que la guían, etc. Con todo, estas tensiones en lo micro, que reflejan el natural conflicto en el proceso de definir un “nosotros” en condiciones cambiantes, conviven con el ideal de ejecutar, a largo plazo, proyectos comunitarios productivos y diversificados, que impacten más en la economía de la región. Son estos cambios en las formas de ver y de hablar, el aprendizaje de un lenguaje en el que la construcción de economías locales aparece como algo viable frente a la expansión de las dinámicas del mercado, lo que nos permite señalar el germen de producción de una nueva subjetividad económica.

Por otra parte, la comunidad ha mostrado que el apoyo de organizaciones nacionales e internacionales no ha obstaculizado el agenciamiento de sus propios procesos. Esto no solo tiene que ver con una clara articulación de objetivos en voz de sus líderes, atentos a combatir signos de letargo o desmotivación, sino también con el papel de la iglesia. Como señalan Miller y Yamamori (2007), mientras que las ONG son controladas por personas externas a la comunidad, plantean sus agendas sin compartir la sensibilidad de los nativos frente a las costumbres locales y no generan compromisos a largo plazo, las iglesias tienen la

ventaja de ser instituciones estables y con raíces profundas en la comunidad, lo que les permite conocer a las personas y sus necesidades. En el caso de Mampuján, tuvo importancia, sin duda, la familiaridad con los ritmos de vida y los modos de interacción de sus pobladores. Es en la cercanía con este tejido de significados y prácticas compartidas que puede entenderse y fomentarse la construcción colectiva de nuevos propósitos en los que se plasme la “ética de la posibilidad” (Gibson-Graham, 2006) de una comunidad particular.

El desplazamiento vivido en el 2000 impidió temporalmente que los hombres pudieran seguir realizando sus labores en el campo, y obligó a las mujeres a ocuparse de actividades diferentes a las tradicionales del hogar, para acceder a nuevos ingresos que permitieran la manutención de la familia. Esta alteración de las costumbres les facilita a las mujeres descubrir sus capacidades de acción, que se enfocan también hacia el trabajo con la comunidad.

La preocupación que en un momento llevó a algunas mujeres de Mampuján a iniciar una documentación de casos de violencia en la región, permitió observar que este fenómeno no se limitaba a la brutalidad paramilitar, sino que tenía con frecuencia varios y a veces sutiles rostros, como el de la violencia intrafamiliar y que se manifestaba en prácticas tradicionales de sometimiento de la mujer –incluso dentro de familias evangélicas– y que se empiezan a explicar a partir de una nueva apropiación discursiva, como consecuencia de una “baja autoestima” de las mujeres que era necesario transformar. Al sumar esto a la decisiva acción de las mujeres en los procesos de organización social posteriores al desplazamiento, se constata un cambio en las relaciones tradicionales de género que, aún hoy, sigue produciendo tensiones.

Cuando se les pregunta a los líderes de la comunidad de Mampuján si consideran que sus acciones han tenido un carácter político, las respuestas son diversas. Algunos no definen lo

que hacen como “política”, porque relacionan el término con el cabildeo y los acuerdos con políticos regionales para obtener algún “favor” a cambio de votos. Otros, en cambio, consideran que todo el proceso de dinamización y empoderamiento comunitario fue un asunto político. Al querer dar forma a esta intuición, se diría que en este caso, lo político se concibe, como el acceso a las “maquinarias”, sino a modo de apertura a un resquicio desde el cual un colectivo interviene en la manera de nombrarse y nombrar la realidad; apropiándose de un habla común de la que estaba excluido. Como señala Rancière, el poner en cuestión un reparto que asigna los lugares entre quienes pueden hablar y quienes no, es ya una acción política. Más que de grandes programas y consignas acerca del funcionamiento del sistema social, la política se nutre del “sentimiento de la posibilidad de un destino diferente, el sentimiento de participación en la cualidad del ser hablante” (Rancière, 2011, p. 82).

Miller y Yamamori (2007) afirman que el pentecostalismo progresivo estaría llenando en varias regiones del tercer mundo el vacío dejado por la pérdida de influencia del evangelio social y la teología de la liberación. Sostienen, sin embargo, que a diferencia de estas doctrinas, el evangelio integral, “con pocas excepciones, es relativamente apolítico y no busca tanto reformar estructuras sociales o desafiar las políticas gubernamentales, como construir desde la base una realidad social alternativa” (p. 4); lo que significa, en concreto, construir el reino de Dios en la tierra desde la transformación del corazón de los sujetos, uno a uno. Aun así, señalan estos autores, hay algo “subversivo” en los proyectos que inspira, en cuanto promueve entre sus seguidores la convicción de que “están hechos a imagen de Dios, que todas las personas tienen dignidad y son iguales ante los ojos de Dios, y que tienen por tanto derechos, así sean pobres, mujeres o niños” (p. 5). Y no habría razón para pensar que esta vinculación con valores democráticos no pueda conducir a nuevos compromisos en la búsqueda de justicia social.

El caso de Mampuján ilustra la manera en que los pentecostales, sin renunciar a su concepción básica de la historia universal y su valoración de la vida en el más allá, que los hace aparentemente “apolíticos”, pueden construir también una “política del aquí y el ahora” (Gibson-Graham, 2006) a partir de la decisión de actuar en el momento, conquistando un lugar en el ejercicio de la palabra común con resultados cada vez más visibles.

Referencias

- Cepeda, A. (2007). *Clientelismo y fe, dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Foucault, M. (1993). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Barcelona: Siglo XXI.
- Freston, P. (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Nueva York: Cambridge.
- Gibson-Graham, J. K. (2006). *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Helmsdorff, D. (1996). Participación política evangélica en Colombia (1990-1994). *Historia crítica*, 12, 77-86.
- Internal Displacement Monitoring Centre – [IDMC]. (2013). *Global Overview 2012. People Internally Displaced by Conflict and Violence* (Reporte anual). Ginebra: Internal Displacement Monitoring Centre, Norwegian Refugee Council.
- León, E. (1997). El magma constitutivo de la historicidad. En H. Zelman & E. León (Eds.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social* (pp. 36-74). Barcelona: Anthropos.

- Miller, D., & Yamamori, T. (2007). *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*. Berkeley: University of California Press.
- Moreno, P. (2009). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: Cedecol.
- Padilla, R. (2006). Hacia una definición de la misión integral. En R. Padilla & T. Yamamori (Eds.), *El proyecto de Dios y las necesidades humanas*. Más modelos de ministerio integral de América Latina (pp. 19-28). Buenos Aires: Kairós.
- Rachamandra, V. (s.f.). ¿Qué es la misión integral?. *Iniciativa de Misión integral de la red Miqueas*. Recuperado de http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/library/que-es-la-mision-integral_imi-the-006_es.pdf
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.
- Red Miqueas. (2001). *Declaración Miqueas*. Recuperado de http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/page/mn_integral_mission_declaration_sp.pdf
- Ruíz, J. (2012). *Reflexiones del proceso de sanación de las mujeres Afromontemarianas y su efecto multiplicador*. [Manuscrito en preparación].