De las armas a Dios:
Movilización del cristianismo evangélico en Urabá, Colombia

Working papers | 14

FUNDACIÓN IDEAS PARA LA PAZ

De las armas a Dios: Movilización del cristianismo evangélico en Urabá, Colombia

Kimberly Theidon.

working papers
14

Bogotá, Junio 2015

De las armas a Dios:
Movilización del cristianismo evangélico en Urabá, Colombia

Texto
Kimberly Theidon

Fotografías
Revista Semana®

Diagramación
Ladoamable ltda
www.ladoamable.com

Fundación Ideas para la Paz (FIP)
Calle 100 No. 8ª - 37 Torre A. Of. 305. Bogotá
Tel. (57-1) 218 3449
www.ideaspaz.org / e-mail: fip@ideaspaz.org

Working Papers / Junio 2015

Contenido

7 **INTRODUCCIÓN**

10 **URABÁ: LA FRONTERA SIN FIN**

La caja negra del DDR

"Ellos que tienen pasado"

Pastor José C., Iglesia Pentecostal Unida Universal, junio 22 de 2013

Repertorios de justicia: Teología en el día a día

Frenar la venganza

"Una hoja de vida dañada": re-escribiendo un futuro

Una nueva vida: convertirse en un hombre nuevo

Masculinidades alternativas: "El único comandante es Jesucristo"

30 **CONCLUSIONES**

31 **BIBLIOGRAFÍA**

KIMBERLY **THEIDON**

Agradezco a Alex Wilde y Eric Hershberg por darme la oportunidad de participar en este volumen. También agradezco a los participantes del "Taller de religión y violencia en América Latina", que se llevó a cabo del 26 al 27 de marzo de 2012 en American University por todos sus comentarios tan útiles acerca de esta investigación. Mis agradecimientos también para Paola Andrea Betancourt por toda su asistencia investigativa en Colombia.

"En el monte olvídese de las siete plagas. ¿Allá afuera? ¡Debe haber catorce! Y los comandantes siempre nos advirtieron que la única forma de salir era muertos."

Excombatiente del Bloque Bananero, AUC, Turbo, enero de 2013

"Lo que estamos buscando es olvidar. Yo digo que tenemos que soltar porque si no olvidamos entonces no estamos haciendo nada. Pues, no es que vayamos a olvidar lo que aprendimos porque una persona no olvida. Pero uno necesita sacarse la guerra de la mente. Uno necesita dejar la guerra atrás, saber que uno no está atascado en esta guerra, que uno tiene una vida nueva".

Excombatiente de las FARC, diciembre de 2006

Introducción

Un componente clave de los procesos de paz y la reconstrucción en el postconflicto es el desarme, desmovilización y reintegración (DDR) de excombatientes. Desde 1989 más de 60 procesos de DDR se han implementado en diferentes países alrededor del mundo[1]. Como lo he argumentado en otros estudios, los procesos de DDR implican múltiples transiciones: desde la de los excombatientes que dejan las armas, de los gobiernos que buscan darle un fin al conflicto armado, hasta la de las comunidades que reciben –o que vehementemente rechazan– a los combatientes que se desmovilizan[2]. En cada nivel, estas transiciones generan debates complejos acerca de cómo lograr un balance entre las exigencias de la paz y aquellas de la justicia, la reparación y la reparación social. Y sin embargo, aproximaciones tradicionales (o de *"primera generación"*) al DDR se centran casi exclusivamente en objetivos militares y de seguridad que llevaron a que esos programas se desarrollaran relativamente aislados del creciente campo de la justicia transicional y su interés en el esclarecimiento histórico de la verdad, la justica, la reparación y la reconciliación[3]. Al limitar el DDR a *"desmantelar la maquinaria de la guerra"*, estos programas no lograron trascender y considerar adecuadamente cómo pasar de sólo desmovilizar combatientes a facilitar la reparación social y la coexistencia[4].

Una creciente conciencia acerca de las limitaciones de la aproximación *"un hombre, un arma"* del DDR –con su enfoque miope en el combatiente individual (hombre)– llevó a que, en el 2010, el Departamento de Operaciones de Mantenimiento de la Paz de las Naciones Unidas (DPKO por sus siglas en inglés) reevaluara sus estándares de buenas prácticas. Como lo anota el DPKO, *"mientras el DDR tradicional se centra principalmente en combatientes que están presentes en estructuras militares, los programas de la Segunda Generación se alejaron del enfoque militar hacia un enfoque más centrado en las comunidades afectadas por la violencia armada"* [5]. Con este cambio de enfoque, los programas de DDR de *"segunda generación"* deben

1 CCDDR 2009.

2 Ver: Theidon 2006 y 2009.

3 Ver: Theidon 2007 y 2009

4 Knight, Michael y A. Ozerdem, 2004, p.2.

5 UN 2010

considerar el involucramiento de las comunidades y la reintegración social de los excombatientes[6]. Una manera de aproximarse a este cambio es pensarlo a una escala política: desde negociar acuerdos de paz en un nivel macro, al desarme y desmovilización de los grupos armados, a la reconstrucción de esferas íntimas de relaciones sociales y subjetividades individuales[7]. Es esta última esfera –aquella de la reconstrucción social o reparación social– la que se explora en este texto.

En el mismo documento que delinea las prácticas del DDR de *"segunda generación"*, el DPKO alienta a los que aplican las políticas del DDR a diseñar e implementar intervenciones psicológicas que *"ayuden a los individuos a recuperar su capacidad de resiliencia, restaurando así el capital social y contribuyendo a forjar un sentido de unidad nacional mucho mayor"* reconociendo que, *"los esfuerzos serán más efectivos si se tienen en cuenta los recursos locales para desarrollar, traducir y comunicar mensajes psicosociales positivos"* [8]. Manteniendo un enfoque comunitario, estas intervenciones psicológicas deben tratar *"traumas que afectan tanto a las víctimas como a los victimarios, reconociendo que las experiencias de muchos individuos y comunidades se encuentran en algún punto intermedio"* [9].

Los procesos de DDR implican múltiples transiciones: desde la de los excombatientes que dejan las armas, de los gobiernos que buscan darle un fin al conflicto armado, hasta la de las comunidades que reciben –o que vehementemente rechazan– a los combatientes que se desmovilizan.

Dar un visto bueno a intervenciones psicológicas es loable aunque vago. ¿Exactamente qué implica lo *"psicosocial"*? ¿Quiénes son sus agentes y dónde ocurre este trabajo psicosocial? Al revisar el documento del DPKO recordé a muchos excombatientes en Colombia que alguna vez me aseguraron que estaban *"totalmente psicosocializados"*, una afirmación que presentaban con un tono que estaba entre el cinismo y el lamento. Ellos habían asistido a las sesiones psicosociales obligatorias del programa de reintegración que involucran técnicas que varían desde una cita con un psicólogo, hasta asistir a una venta de comida en un parqueadero. Estos excombatientes fueron completamente *"psicosocializados"* y, sin embargo, continuaban buscando una manera de construir una nueva vida. Esta investigación deja claro que los excombatientes, y aquellos cercanos a ellos, están buscando herramientas que les permitan tener una vida individual y colectiva más fácil, que les permitan una convivencia más llevable tanto con ellos mismos como con los demás.

Este documento se nutre de una investigación y trabajo de campo que se llevó a cabo con excombatientes de los paramilitares, de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), y del Ejército

6 Ibid.

7 Los Estándares Integrados de DDR de Naciones Unidas (2006) enfatizan en la deficiencia de los esfuerzos en materia de reintegración e insisten en "la necesidad de llevar a cabo las medidas en colaboración con todos los miembros de la comunidad y los stakeholders involucrados con la comunidad, y que se haga uso [los programas de DDR] de inventivos de desarrollo apropiados para la comunidad.

8 UNDPKO 2010, pp. 27-28.

9 UNDPKO 2010, pp. 28.

de Liberación Nacional (ELN). Desde enero de 2005 he realizado una investigación antropológica tanto del programa de desmovilización individual como del colectivo[10]. A la fecha, mi colega colombiana Paola Andrea Betancourt y yo hemos entrevistado a 236 excombatientes hombres y 53 excombatientes mujeres. Adicionalmente, hemos entrevistado a representantes de entidades del Estado, de las Fuerzas Militares, ONG, representantes de las iglesias Católica y Evangélica y a varios sectores de las comunidades receptoras a las que son enviados y que reciben población desmovilizada. En esta investigación busqué entender las dinámicas locales entre las víctimas y los victimarios, y las experiencias de esos individuos y comunidades que el DPKO describe, de manera acertada, como individuos y comunidades que se encuentran en algún punto en el medio.

El texto se centra particularmente en algunos barrios ubicados a las afueras de Apartadó y Turbo en la región colombiana de Urabá. En este proceso he seguido, o más bien acompañado, a un grupo de excombatientes que han regresado a su hogar, con el propósito de explorar su vida día a día, en sus momentos buenos y malos. Seguir sus pasos me ha llevado reiteradamente a las puertas de las iglesias evangélicas que se han multiplicado a lo largo y ancho de esta región del país que tradicionalmente ha sido conflictiva. Ha sido la proliferación de estas iglesias evangélicas, así como también el protagonismo que cobran los referentes religiosos en muchas de mis conversaciones con excombatientes, lo que me convence de que los líderes religiosos locales –en este caso, pastores evangélicos– están realizando un trabajo *"psicosocial"* crucial a través de los sermones que ofrecen todos los días en el culto (servicio religioso). En estos cultos, también se tratan los debates complejos que se presentaron al comienzo de este texto: ¿cómo lograr el balance entre las exigencias de la paz y aquellas de la justicia, la reparación y la reparación social?

Comienzo con un repaso del actual programa de DDR en Colombia y de cómo ha impactado al Urabá, ubicado en la región con la mayor concentración de excombatientes en el país. Luego exploro cómo los pastores evangélicos trabajan los temas de la memoria y el pasado, ambos de gran relevancia en la vida de los excombatientes y aquellos a su alrededor. Esto lleva a una discusión sobre los repertorios de justicia y la elaboración de teologías locales de redención y reconciliación. Concluyo el texto analizando los roles que estas iglesias juegan en cuanto proveen un espacio para el desarrollo de masculinidades alternativas y la tan anhelada transformación que le permite a muchos de estos excombatientes forjar una nueva vida.

[10] Aunque la desmovilización individual y la colectiva difieren en el detalle, he entrevistado excombatientes de ambos programas porque estoy interesada en la fase de reintegración y las experiencias de ambos tipos de desmovilizados, así como también sus familias y las comunidades receptoras.

Urabá: la frontera sin fin

Urabá es rico en recursos naturales pero también escenario de luchas sociales, pues históricamente ha sido zona de colonización. A comienzos del siglo XX, el gobierno departamental de Antioquia promocionó *"campañas de civilización"* en las que a los *paisas* se les alentaba a colonizar la región y *"civilizar"* a la población afrocolombiana[11]. El predominio de *paisas* fue el que marcó las políticas identitarias y las tensiones que hoy se mantienen en la región. La asociación de la jerarquía de la iglesia católica con los *paisas* y el Estado es un factor que muchos de los entrevistados mencionaron al hablar del crecimiento de las iglesias evangélicas. De hecho, hasta la década de los 40, la iglesia católica fue bastante conservadora y una gran propietaria de tierras[12]. María Teresa Uribe ha argumentado que largas y numerosas migraciones a la región resultaron en una colonización *"permanente"* que contribuyó a una demografía multiétnica y multiregional en Urabá[13]. Esto a su vez ocasionó una falta de cohesión en la identidad regional y mucha fricción entre grupos migratorios que han luchado por la tierra y otros recursos.

A esta complicada composición étnica se puede sumar el hecho de que Urabá también ha sido zona de refugio y clandestinidad. Durante la época de la esclavitud, los cimarrones (descendientes de África) llegaron huyendo de una brutal situación de servidumbre y más recientemente, otros colombianos viajaban a la región con la esperanza de escapar de la pobreza. Sin embargo, otros migrantes llegaron porque eran buscados por varias actividades ilegales cometidas en otras partes del país[14]. Invocando a la ilegalidad asociada a las zonas de frontera –una asociación con dimensiones tanto literales como metafóricas en este caso– el Urabá se ha construido en una frontera sin fin, en la que el Estado nunca ha consolidado su presencia. En esta región, desde tiempo atrás, la justicia ha sido administrada por fuerzas privadas o caciques[15].

El Urabá se ha construido en una frontera sin fin, en la que el Estado nunca ha consolidado su presencia.

Empresas nacionales e internacionales han competido por el control de los recursos en esta región, logrando acumular mucha riqueza a través de la tala de árboles y el cultivo de banano. Estas industrias han sido un actor decisivo en la lucha por la tierra en la zona, que más tarde se exacerbó por el narcotráfico y la presencia de grupos paramilitares, los cuales que se involucraron en una especie de *"contra reforma agraria"*[16] . La importancia estratégica de la región es innegable pues limita con Panamá, frontera que sirve como ruta para el tráfico de droga hacia el exterior y de contrabando de armas hacia el interior. Los recursos mencionados, junto a la existencia del río Atrato y el puerto de Turbo, han hecho que el

11 Paisas se refiere a los antioqueños que pueden trazar su línea ancestral a los colonizadores españoles. Entre las categorías étnicas complejas de Urabá, los *paisas* también son las personas de piel más clara.

12 En la década de los 40, los protestantes se desplazaron a la región y comenzaron a tener éxito convirtiendo a las personas. Esto llevó a una preocupación acerca de la "invasión de las sectas" y a una fase inicial de tensión entre las iglesias Católica y Protestante. Esta fricción parece haberse disipado y no encontré ningún tipo de hostilidad abierta a lo largo de mi trabajo de campo.

13 Uribe 1992:11

14 Ibid., p 42

15 Ortiz Sarmiento, p. 173.

16 Para mayor detalle sobre la "contra reforma agraria" ver Cubides 2005 y Molano 2005.

control de esta región sea deseable tanto para empresas internacionales como para élites locales, grupos paramilitares y las FARC, que se involucró en la guerra por la zona a principios de los años 90.

En Urabá, los paramilitares controlaban los pueblos y las ciudades en alianza con las élites locales y sus contactos militares, mientras las guerrillas controlaban el campo[17]. En 1994 los infames hermanos Castaño forjaron una alianza entre varios grupos paramilitares que ya existían antes y conformaron las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU). Desde ese entonces, la región se convirtió en escenario de una intensa lucha armada entre las ACCU y las FARC. Los paramilitares siguieron una estrategia de despoblación como parte de su ofensiva militar y cuando la violencia escaló dramáticamente a mediados de los años 90, miles de campesinos fueros desplazados dejando atrás pueblos completamente abandonados. Amontonándose en poblados pequeños a lo largo de río Atrato, así como en las ciudades de Apartadó y Turbo, los campesinos despojados de sus tierras sobrevivieron varios años *"andando en tierra ajena"*. Para 1997 había aproximadamente 17.000 en Urabá.

A raíz del desplazamiento y motivados por el deseo de retornar a las tierras que muchos de ellos habían trabajado desde los tiempos de sus tatarabuelos, los campesinos se comenzaron a organizar. Regresaron bajo la modalidad de Comunidades de Paz, declarándose residentes de zonas neutrales en medio del conflicto armado, para lo que buscaron el apoyo de la iglesia católica, una de las pocas instituciones en la región con cierta capacidad de mediar entre los diferentes actores del conflicto. Bajo la guía del padre Leonidas Moreno, un cura progresista con más de 25 años de experiencia en la región, estos campesinos construyeron precarios *"territorios de vida"* a lo largo de las orillas de los ríos Sucio y Atrato.

La lucha por mantener la neutralidad fue constante, resistiendo especialmente el telón de fondo que representaba el paramilitarismo: la transformación de los grupos paramilitares en una fuerza política, económica y social que penetró la sociedad colombiana. Más allá de los combatientes individuales que colectivamente se organizaron para conformar grupos armados y letales, el paramilitarismo se convirtió en una institución insidiosa y corrosiva. Adicionalmente, también existía una relación complicada y ambigua entre estos grupos y el Estado. Como lo anotó García-Peña;

> *"Una de las principales características del paramilitarismo es su relación con el Estado. Para algunos, el paramilitarismo es una política de terror del Estado, mientras que para otros es la respuesta desesperada de ciudadanos víctimas de los abusos de la guerrilla y la ausencia estatal: curiosamente para ambas partes la responsabilidad del Estado es central ya sea por acción o por omisión"* [18].

Para las elecciones presidenciales de 2002, un número creciente de colombianos demandaba la paz. El desastre de los pasados procesos preparó hasta cierto

[17] PEn 1991 en Urabá, se llevó a cabo la desmovilización guerrillera más grande a la fecha en Colombia. Miembros del Ejército Popular de Liberación se reinsertaron a la vida civil en 1990 mutando al grupo político Esperanza, Paz y Libertad. Muchos de sus excombatientes fueron asesinados tras la desmovilización por las FARC y los paramilitares. Por lo tanto, el ultimo proceso de desmovilización tenía un mal antecedente de temor y desconfianza en las negociaciones.

[18] García-Peña, p. 59. (Traducción del autor).

punto a algunos sectores de la sociedad colombiana para que se asumiera una *"línea dura"* contra la violencia y Álvaro Uribe Vélez prometió ser esa persona. El presidente Uribe no estaba inclinado a intentar un diálogo con las FARC, que consideraba una amenaza terrorista. Por el contrario, exploró cautelosamente la posibilidad de negociar con los paramilitares al mismo tiempo que prometía mantener una mano dura contra la guerrilla. Sin embargo, hay cierta ironía en dichas negociaciones: en parte la desmovilización de los paramilitares fue un intento por *"desparamilitarizar"* el Estado colombiano, pues iniciativas previas del gobierno para contrarrestar su ausencia con comités de defensa civil se salieron del control del Estado. Por lo tanto, el gobierno estaba destinado a encontrarse en una situación de negociación de paz no sólo con las guerrillas sino también con los paramilitares. Como lo observó García-Peña;

> *"El ingrediente más innovador de la política de paz de la actual administración (Uribe) son las negociaciones con las AUC, que rompe con la postura mantenida por cada gobierno desde 1989, cuando el presidente Barco declaró a los grupos de autodefensa como grupos ilegales. Con esto, el marco analítico cambió radicalmente: siempre se pensó que la desmovilización de los paramilitares sería el resultado de acuerdos de paz con la insurgencia –ya fuera de manera simultánea o posteriormente– porque los paramilitares declaraban ser una consecuencia de la guerrilla"* [19].

Urabá era conocida por ser una zona exportadora de paramilitares y las diferentes formas en las que se articulaban los imaginarios raciales con el proyecto paramilitar han sido poco estudiadas.

En agosto de 2002 el gobierno inició negociaciones con los paramilitares. Uribe promovió la desmovilización individual de combatientes de todos los grupos armados ilegales a la vez que negociaba la desmovilización colectiva de las AUC [20]. Nombró a Luis Carlos Restrepo como Alto Comisionado para la Paz y le otorgó la tarea de negociar la paz. La firma del Acuerdo de Santa Fe de Ralito I, el 15 de julio de 2003, marcó el comienzo de las conversaciones formales entre las AUC y el gobierno, en las que los curas de la Diócesis de Apartadó jugaron un rol muy importante como mediadores en la mesa de negociación. Los términos del acuerdo incluían la desmovilización de todos los combatientes para finales de 2005 y las provisiones para concentrar a los comandantes y sus tropas en lugares específicos. Las negociaciones también obligaban a las AUC a suspender todas las actividades letales y a mantener un cese al fuego unilateral, así como apoyar al gobierno en sus esfuerzos contra el narcotráfico [21].

El Acuerdo de Santa Fé de Ralito II, que se firmó el

19 García-Peña, p. 59. (Traducción del autor).

20 Para un análisis más detallado acerca del marco legal de este proceso y los debates que surgieron a raíz de este, ver: Laplante, Lisa J. y Kimberly Theidon. "Transitional Justice in Times of Conflict: Colombia's Ley de Justicia y Paz". Michigan Journal of International Law, Forthcoming.

21 Amnistía Internacional (2005), 8.

13 de mayo de 2004, estipuló una zona de 368km2 en Tierralta, Córdoba[22], que se creó para facilitar y consolidar el proceso que se llevaba a cabo entre las AUC y el gobierno, mejorar el proceso de verificación del cese al fuego y establecer un cronograma para la desmovilización. Los Acuerdos también establecieron la Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de Estados Americanos (MAPP-OEA), la cual tuvo a cargo verificar el proceso en lo que se refiere al desarme y desmovilización de los combatientes. Desde 2003 y hasta enero de 2015, 31.698 combatientes de las AUC se han desmovilizado colectivamente y cerca de 25.000 combatientes de las FARC, ELN y algunos grupos paramilitares se han desmovilizado de manera individual [23].

Adicionalmente a las iniciativas mencionadas anteriormente, el 22 de julio de 2005 el presidente Uribe firmó la Ley 975 o Ley de Justicia y Paz. Esta ley, que encarna las tensiones entre la justicia y la paz, fue objeto de críticas por parte de organizaciones de víctimas que mostraban su preocupación frente a ciertos aspectos clave de la ley que, de acuerdo con dichas organizaciones, no brindaban suficientes garantías en lo que se refiere a verdad, justicia y reparación [24].

Bajo la presión de estas organizaciones de víctimas y de derechos humanos, tanto nacionales como internacionales, el gobierno colombiano se vio forzado a modificar la ley. El fallo de la Corte Constitucional de mayo de 2006 logró fortalecerla y mejorarla en cuanto a los retos que suscitaban los derechos de las víctimas. Si en algún momento los Estados hicieron uso de su derecho soberano para otorgar amnistías en nombre de conveniencias políticas, estabilidad y paz –prerrogativas que caracterizaron los esfuerzos anteriores de desmovilización en Colombia–, los cambios en las normas internacionales impusieron cada vez más límites frente a mostrarse indulgente con los victimarios, obligando a los gobiernos a tener en cuenta medidas de justicia transicional como verdad, justicia y reparación. Por eso el gobierno de Uribe tuvo que implementar el proceso de DDR en el terreno de la justicia transicional, lo que supuso varios retos y oportunidades[25].

La desmovilización del Bloque Bananero y del Bloque Élmer Cárdenas fue central para las dinámicas sociales en Urabá. En noviembre 25 de 2004, el Bloque Bananero se desmovilizó formalmente en el corregimiento El Dos, ubicado a las afueras de Turbo. Bajo el mando de Éver Veloza García (alias 'H.H'. o 'El Mono Veloza'), 447 combatientes se desmovilizaron y comenzaron un proceso de reincorporación a la vida civil. Por su parte, el Bloque Élmer Cárdenas, bajo el mando de Freddy Rendón Herrera (alias 'El Alemán'), se desmovilizó en tres etapas a lo largo de

En el glosario de la construcción de paz y la reconstrucción en el postconflicto, hay tres términos omnipresentes: desarme, desmovilización y reintegración.

22 Implementado a través de la Resolución 092 de 2004. Con esta resolución se suspendieron las órdenes de captura para los miembros de las AUC que se encontraran dentro del área de 368 km2, en principio hasta el 1 de diciembre de 2004. El acuerdo estipuló que esta área tendría una vigencia de seis meses que podría ser extendida dependiendo de las necesidades del proceso. Adicionalmente, que en el evento en el que la zona dejara de tener vigencia a raíz de una decisión coordinada o unilateral, los miembros de las AUC tendrían cinco días para evacuar la zona. La MAPP-OEA, con el acompañamiento de la Iglesia, sería quien verificaría el cumplimiento de estas garantías.

23 Ver: Agencia Colombiana para la Reintegración, ACR, cifras a enero de 2015.

24 Para una discusión detallada acerca de los retos de la Ley, ver: Laplante y Theidon

25 Ibid, plus Theidon 2007.

2006[26]. Estos dos bloques paramilitares estaban integrados por aproximadamente 2.000 combatientes combinados con unos 1.200 desmovilizados de otras unidades paramilitares que operaban en otras partes del país [27].

Así mismo, había presencia de cientos de excombatientes de las FARC, lo que hacía de Urabá la región con mayor concentración de desmovilizados en Colombia[28].

Estas cifras son evidencia de una cuestión racial subyacente que es parte central de la discusión en este texto. Urabá era conocida por ser una zona exportadora de paramilitares y las diferentes formas en las que se articulaban los imaginarios raciales con el proyecto paramilitar han sido poco estudiadas. Sin negar la importancia estratégica de la región, y por lo tanto, del interés de las elites y sus aliados paramilitares sobre el control de Urabá, estoy convencida de que la región se convirtió en una zona de reclutamiento, en parte, a raíz de estereotipos racistas sobre los afrocolombianos.

A lo largo de los años que llevo trabajando en la región, los *paisas* me han advertido acerca de un supuesto apetito sexual voraz de los afrocolombianos en la región, de su proclividad a la violencia y su descarada inmoralidad. Estos estereotipos reflejan y refuerzan jerarquías raciales a lo largo de los campos sociales. Por ejemplo, en su análisis de la desmovilización del EPL, Ortiz Sarmiento encontró que los comandantes guerrilleros eran principalmente *paisas*[29]. Esto coincide con numerosas entrevistas que he realizado a excombatientes en la región, quienes se han quejado del trato racista que tuvieron que sobrellevar bajo el mando de los comandantes *paisas*. Este imaginario racista influyó en los patrones de reclutamiento y llevó a que líderes guerrilleros y paramilitares *paisas* buscaran reclutas de piel oscura para integrar sus filas y le pusieran *"el pecho a la guerra"*.

La caja negra del DDR [30]

A lo largo del conflicto armado colombiano, cada presidente ha intentado algún tipo de victoria militar o, frente a esa imposibilidad, negociaciones de paz. Aunque presentar una revisión detallada de esfuerzos previos supera el alcance de este capítulo, existen ciertas características que merecen atención y que permiten entender los grandes retos y las posibilidades que supuso el proceso de desmovilización con las AUC.

En el glosario de la construcción de paz y la reconstrucción en el postconflicto, hay tres términos omnipresentes: desarme, desmovilización y reintegración[31]. Tal como lo define el DPKO, en el contexto de los procesos de paz, el desarme consiste en la recolección, control y destrucción de armas pequeñas, munición, explosivos y armas ligeras y pesadas de los combatientes y, dependiendo de las circunstancias, también de la población civil.

Por su parte, la desmovilización es el proceso me-

---

[26] De acuerdo un informe de la Alta Consejería para la Reintegración (ACR), en el primer semestre de 2007, 2.704 personas de 30 bloques paramilitares distintos estaban viviendo en Urabá, lo que representa el 29% del total de desmovilizados del departamento de Antioquia y el 8.4% del total de desmovilizados en el país (ACR, 2007).

[27] Para un resumen del proceso de DDR en Urabá, ver: Mejía Walker.

[28] La Agencia Colombiana para la Reintegración (ACR) provee estadísticas agregadas por departamento y su capital. A la fecha, en Antioquia hay 529 desmovilizados de las FARC.

[29] Ejército Popular de Liberación. Ver: Ortiz Sarmiento, p. 52.

[30] He hecho referencias a la caja negra del DDR en otros estudios, haciendo alusión al trabajo de Bruno Latour sobre el análisis de la ciencia y de las formas en que la producción del conocimiento es borrado, confundido o no cuestionado, reduciendo la función de la caja negra a proveer únicamente información de entrada y de salida. En el caso del DDR, por un lado entra el combatiente y por el otro sale el civil. En el medio, lo psicosocial pareciera hacer su magia. Ver: Latour 1988.

[31] Departamento de Operaciones de Mantenimiento de la Paz de las Naciones Unidas. Disarmament, Demobilization and Reintegration of Ex-Combatants in a Peacekeeping Environment: Principles and Guidelines (1999).

diante el cual organizaciones armadas (que pueden ser del gobierno o de las fuerzas de la oposición) disminuyen su tamaño o son desmanteladas por completo, esto como parte de una transformación amplia de un estado de guerra a un estado de paz. Generalmente, las desmovilizaciones involucran la concentración, acuartelamiento, desarme y manejo de licencias de los excombatientes quienes pueden recibir en ciertos casos algún tipo de compensación u otro tipo de asistencia que los motive a abandonar y entregar las armas y a reincorporarse a la vida civil.

Finalmente, la reinserción o reintegración hace referencia a aquellas medidas, dirigidas a los excombatientes, que buscan fortalecer las capacidades del individuo y de sus familias para alcanzar la reintegración social y económica. Los programas de reinserción pueden incluir asistencia económica u otro tipo de compensación monetaria, así como capacitaciones técnicas o profesionales enfocadas en actividades productivas.

Reflexionando acerca de las limitaciones de la concepción tradicional de los programas de DDR en Colombia, la Agencia Colombiana para la Reintegración (ACR, anteriormente Alta Consejería para la Reintegración) se creó en 2006 como parte de un esfuerzo por alejarse del enfoque militar y de seguridad, y acercarse a una visión más orientada a la reintegración comunitaria. La ACR hace presencia a nivel nacional a través de sus Centros de Servicio que, adicionalmente a trabajar de manera directa con los desmovilizados, promueven y patrocinan actividades con las comunidades e iniciativas de reconciliación.

En una de mis primeras entrevistas con el responsable de la ACR en Urabá, le pregunté si el equipo del Centro de Servicios se articulaba con la Iglesia Católica dado el rol tan importante que habían jugado los curas de la Diócesis de Apartadó en las Comunidades de Paz y en las negociaciones para la desmovilización de las AUC en Santa Fé de Ralito. El director sacudió la cabeza y dijo:

> *"Nosotros no coordinamos con ellos porque sólo se enfocan en las víctimas. Ellos siempre están hablando de las víctimas y, pues usted sabe, ¡estos muchachos (los excombatientes) son mucho más complicados!". Ambos nos reímos ante el eufemismo pero, sin duda, me dejó pensando en cómo y dónde los actores religiosos pueden estar trabajando con estos individuos "complicados".*

"Ellos que tienen pasado"

> *"Cuando alguien ha matado a otra persona, Dios puede perdonarlo. Alguna gente puede perdonarlo pero muchos otro no lo harán. Y si uno ha matado a un miembro de su familia… pues, eso es muy difícil".* ***'Manuel', excombatiente, Apartadó, enero 2013.***

> *"[Los comandantes paramilitares] Ah, ellos me han amenazado tantas veces. Cuando sus hombres se convierten, me acusan de quitárselos. Les he tenido que explicar que ellos se convierten porque le deben algo a Dios, porque Dios los ha tocado. Les digo: 'sí, antes ellos escogieron las armas pero ahora ellos escogen a Dios'. Yo trato de explicarles para que entiendan".* ***Pastor "Filomeno", Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, Turbo, enero 2013.***

Mis preguntas acerca de cómo y dónde podrían estar trabajando los actores religiosos con *"personas complicadas"* me llevó a las iglesias evangélicas que se han multiplicado en los últimos 10 años a lo largo y ancho del Urabá. Aunque los evangélicos tienen una larga historia en la región, su crecimiento masivo en la última década es asombroso[32]. No importa que tan pequeño sea un pueblo, un paseo por sus calles hará

girar la cabeza en un intento por contar los numerosos templos evangélicos. Asistir a los cultos y hablar con los pastores me ayudó a entender porqué.

Pastor José C. Iglesia Pentecostal Unida Universal, junio 22 de 2013

El Pastor José es afrocolombiano, delgado, con el pelo corto y un estilo audaz para dar sus sermones. La primera vez que asistí a un culto en la Iglesia Pentecostal Unida Universal, me senté en la parte delantera de la iglesia por temor a no poder oír el sermón completo. Esta estrategia resultó desafortunada pues terminé ubicada demasiado cerca de los enormes parlantes que comenzaron a vibrar tan pronto comenzó el sermón. Ese día era la primera vez que les daba sermón a los *40 hermanos y hermanas* que se congregaron[33]. Esa noche, José habló hasta que las venas de su cuello sobresalieron y los tendones se tensionaron. Caminaba de un lado al otro exhortando a su congregación a que recordara que Jesús había derramado su sangre por ellos. Que aunque otra sangre puede manchar o teñir, la sangre de Cristo limpiaba el cuerpo y purificaba el alma. Y que la sangre de Cristo puede limpiar todos nuestros pecados. Yo estaba asombrada por el número de hombres jóvenes que tenían las mandíbulas contraídas y los ojos cerrados, meciéndose al compás del sermón.

Al día siguiente visité a José en su casa, ubicada justo arriba de la iglesia. El calor quemaba las paredes y pisos de madera de la casa y recordé el olor de un sauna seco con la temperatura demasiado alta. Su esposa nos trajo un ventilador y una gaseosa fría, y yo de alguna manera me obligué a dejar de sudar. Por el contrario, José se veía inmaculado con su camisa planchada y sus zapatos que parecían repeler el polvo sin ningún esfuerzo.

Tras varios años caminando por las veredas de Chigorodó y Currulao, José, su esposa y sus cuatro hijas se asentaron en Apartadó. Le comenté que asumía que él debía estar contento con la relativa calma que se vivía en Apartadó, después de haber trabajado en lugares tan afectados por el conflicto armado. José sonrió y me aseguró que aunque en su camino se había cruzado varias veces con grupos armados, siempre le habían permitido predicar y que nunca lo amenazaron:

"Dios nos estaba protegiendo hermana".

Le expliqué la naturaleza de mi investigación y José asintió incluso antes de que hubiera terminado mi breve introducción. *"Hermana, vivimos en un país en guerra y el Estado no puede hacer nada, el Estado es muy corrupto. ¡Tanto dolor y tantos seres amados muertos! Estos hombres jóvenes viven en grupos armados, entonces ¿cómo sacarlos del conflicto? Tiene que haber una manera de sacarlos. El gobierno piensa en cómo lograr que abandonen las armas pero ellos vienen a nosotros. Es nuestro trabajo. Nos preocupa este problema. En nuestro trabajo buscamos influenciar, transformar. Nos acercamos a la persona justo donde está, la entendemos. Trabajamos para que deje de ser agresiva, que en lugar de estar llena de odio, esté llena de amor. Todo tipo de personas llegan a nuestra iglesia, drogadictos, criminales. Hermana, ellos han tenido un pasado"*.

[32] En su historia sobre los evangélicos en Urabá, Ríos Molina encontró que la iglesia protestante más antigua en Colombia es la iglesia Presbiteriana que se remonta a la llegada de los misioneros de la British and Foreign Bible School en 1825, que fundó la Sociedad Bíblica Colombiana (2002: 24). En la historia de Bastian sobre el protestantismo en América Latina, éste argumenta que Colombia fue uno de los países en los que primero hicieron presencia (1994: 122). Para el propósito de este capítulo, llamo la atención sobre la década de los años 40 como un periodo con crecimiento notable de evangelización, y el crecimiento del Pentecostalismo en la región. Por lo tanto, no estoy construyendo un antes y un después frente a los evangélicos, por el contrario, presento una historia de su crecimiento acelerado en los últimos 10-12 años.

El hombre delgado e inquieto que se encontraba al lado de José me distrajo momentáneamente. Me había percatado de él la noche anterior durante el culto, un tanto perturbada por el fervor de su adoración. Mientras José y yo conversábamos, lo miré de reojo mientras se comía sus uñas descoloridas. De repente me miró directo a los ojos casi sin parpadear y presentí que Diego era una de esas personas con *"un pasado"*.

José continuó explicando cómo veía el rol de la iglesia. *"La capacidad de cambiar, cambiarnos a nosotros mismos y de cambiar nuestro país, es importante. La violencia no es un cambio, de la violencia sólo sale más violencia. Nosotros buscamos cambios psicológicos y estamos viendo resultados. No tenemos un proyecto de paz como tal pero siempre estamos buscando la transformación mental de cada persona"*.

Yo asentí y le pregunté acerca de la reconciliación. *"Ah sí, nosotros tocamos ese tema. Todos somos seres humanos, somos la raza humana. ¡Tanta violencia contra la raza humana! Debemos hablar la Palabra y parar el odio. La gente siente rencor, lo sienten en su corazón pero debemos darle fin a ese ciclo de venganza"*.

José retomó el ejemplo de Jesús crucificado que gritó *perdónalos porque no saben lo que hacen. "Se debe a la ignorancia y por eso debemos difundir y compartir la Palabra. Cada uno de nosotros debe decir:*

> *'No voy a vengarme de la misma manera. Voy a dejar el pasado atrás'"*.

Diego participó en la conversación sugiriendo que cada uno de nosotros debe poner *"la otra mejilla"*. José asintió e insistió en la importancia de recuperar *"las almas"* con el propósito de vivir en un país en paz. *"Trabajamos sobre lo psicológico hermana"*. Me di cuenta que la tarde estaba llegando a su fin y le agradecí a José, le dije que me imaginaba que necesitaba tiempo para preparar su sermón, pero me dijo:

> *"Yo no escribo mis sermones", y recogiendo mi vaso de la mesa añadió: "Yo soy como este vaso y el Espíritu me llena en el momento"*.

Un componente clave de la práctica religiosa evangélica es la construcción de un nuevo *"yo sagrado"*. Como lo ha indicado Joel Robbins, la cristiandad pentecostal tiene facetas de comprensión y de construcción de mundo, que introducen sus propias lógicas culturales al mismo tiempo que se mantienen como organizaciones locales que responden a preocupaciones locales[34].

A través de rituales de ruptura o desprendimiento –confesión, contrición, expiación– los convertidos dejan sus viejas identidades atrás. El énfasis en la ruptura comparte las funciones de temporalidad con la justicia transicional ya que construye un *"antes"* y un *"después"* en lo que se refiere a actores y eventos violentos; sin embargo, ambas lógicas difieren. Un aspecto de la política de la memoria contemporánea es el llamado a la memoria como un freno para la violencia futura y como un pilar de los derechos consagrados en las garantías de no repetición. De acuerdo con esta fórmula, se le otorga una connotación negativa a olvidar y es considerado tanto una falla de memoria como una ventana abierta para la incesante repetición de las violencias del pasado. Esto último puede resumirse en el tan repetido aforismo: *"Aquel que olvida su pasado está condenado a repetirlo"*. Yo no estoy tan segura de

[33] Es una práctica común entre los evangélicos cristianos llamarse entre sí hermano y hermana.

[34] Ver: Robbins, 2004.

esto y tampoco lo están los evangélicos con los que he conversado.

El pastor José no era el único que insistía en que muchos miembros de su congregación *"tienen un pasado"* y que están buscando una forma para dejarlo atrás. Para muchos excombatientes la vida en el monte era difícil, extenuante y desean vehementemente sacarse la guerra de la mente. El cambio y la transformación hacen parte central de sus aspiraciones y deseos, y también lo son para la práctica evangélica. Así como el peso del nuestro propio pasado es muchas veces insoportable, pienso en la historia más amplia y el contexto de estos excombatientes.

En Urabá, al menos que una persona tenga 70 años o más, no existe memoria vivida de una época en la que no hubiera violencia. Aunque el pasado puede ser un recurso obvio para la reconstrucción de la vida social, también puede ser un peso muerto que continua envenenando el presente. Tengo la sospecha de que uno de los grandes atractivos del movimiento Evangélico es precisamente el manejo que le da a la memoria individual y la contención social del pasado violento.

Además, para los combatientes a los que se les ha asegurado reiteradamente que la única forma de salir de la guerra es en un ataúd –y para aquellos que viven con el temor de ser víctimas de retaliación por parte de compañeros que siguen en el grupo armado–, encontrar una *"estrategia de salida"* no es fácil. El pastor José fue muy enfático al decir que ofrecerle una salida a la gente está por fuera del alcance de los programas de DDR del Estado y, ciertamente, el número de excombatientes asesinados post desmovilización es realmente alarmante[35]. Al describir su rol en el proceso de negociar la salida segura de combatientes que estaban en busca de ella, varios pastores insistieron en que Dios escogió a esos hombres, los tocó de alguna forma. La sublimación hacía Dios mismo es una forma muy poderosa de evitar represalias y de justificar la deserción mediante una autoridad moral seria.

Muchas de ellas tenían padres, esposos, compañeros, hijos e hijas en la guerrilla, en la policía, en los paramilitares y, en algunos casos, en cada uno de esos grupos.

En su trabajo con ex pandilleros en Centro América, Robert Brenneman, encontró que *"muchos líderes de estas pandillas le otorgaban un 'pase' o salvoconducto a los miembros que se convertían o que se habían unido a una iglesia, aunque quien se convertía sería observado por la pandilla para asegurar que su conversión era real y no sólo un truco para evitar la regla del ataúd"* [36]. Una señal de la sinceridad de la conversión es la adherencia a una guía de comportamiento estricta y con un énfasis en la esfera doméstica[37].

Estas señales de una verdadera conversión abundan en Urabá. Con esta investigación encontré que la mayoría de los pastores predican tanto del *"aquí y el ahora"* como del *"más allá"*. Aunque ciertamente hay una preocupación por la salvación, una forma de lograrla es viviendo de tal manera que la vida propia sea

[35] Obtuve estadísticas actualizadas a pesar de lo dudosas que puedas ser. Dada la sensibilidad del tema, rastrear estos homicidios es muy difícil. Sin embargo, más allá de la realidad que las estadísticas puedan establecer, el miedo a represalias de muerte en contra sí o de sus seres queridos, se hizo repetitivo en las entrevistas que hicimos con excombatientes.

[36] Brenneman 2012: 16. Kevin O'Neill reporta hallazgos similares en su investigación con los capellanes de las cárceles en Guatemala (2010).

[37] Brenneman 2012: 17

un testamento de la Palabra[38]. Esto involucra una especie de reajuste moral y de cambios en el lenguaje, en la forma de vestir y en la expresión corporal; una verdadera transformación de uno mismo.

En su crítica acerca de cómo los científicos sociales han construido el concepto de religión en Occidente, Talal Asad anota que "*la religión ha sido reducida a una creencia interiorizada y no como un gran poder de acción en el mundo, como un espacio para producir conocimiento y disciplina personal*" [39]. La importancia de la disciplina complementa el ya mencionado reajuste nemónico, lo que resulta en un movimiento Evangélico de gran alcance.

Repertorios de justicia: Teología en el día a día

Las mujeres llegaron una por una. En medio de una tarde sofocante y ajetreada, aceptaron mi invitación a reunirnos para hablar acerca del proceso de desmovilización que estaba reconfigurando la vida en sus comunidades. Con cada sorbo de gaseosa, el calor daba paso a un poco más de amplitud y disposición para hablar. Como entendería más adelante, muchas de ellas tenían padres, esposos, compañeros, hijos e hijas en la guerrilla, en la policía, en los paramilitares y, en algunos casos, en cada uno de esos grupos. Varias mujeres sacudían su cabeza mientras listaban los miembros de su familia y los grupos armados a los que habían pertenecido a lo largo de esta interminable guerra.

Lentamente la conversación se fue centrando en mis preguntas: *"¿Qué creen que debe hacer el gobierno? Entiendo que este proceso es controversial: ¿Qué piensan de todo esto?"*. Comenzaron a murmurar entre ellas, algunas visiblemente incómodas. Finalmente una mujer se levantó y habló en nombre del grupo:

> *"Pues si vienen aquí y reúnen a todos los hombres que han empuñado un arma y los meten a la cárcel, no quedaría ningún hombre, nos quedaríamos en un pueblo sin hombres". Corregimiento El Dos, Turbo, septiembre de 2005* [40].

> *"La justicia como la belleza está en el ojo de quien la mira y puede ser interpretada de muchas maneras"* [41].

Un componente de esta investigación son los repertorios de justicia. Estoy interesada en las diferentes maneras en las que las personas se imaginan y exigen justicia. Los evangélicos cristianos pueden tener una enorme influencia en el curso que toma la violencia y sus consecuencias. Aunque los curas católicos de la

"La justicia como la belleza está en el ojo de quien la mira y puede ser interpretada de muchas maneras"

38 Culto, Adventistas del Séptimo Día, no se menciona el nombre de la comunidad, junio de 2013.

39 Asad 1993:46.

40 Este es el mismo corregimiento en el que se desmovilizó el Bloque Bananero.

41 Stover y Weinstein, 2004:4.

Diócesis de Apartadó han jugado un rol muy importante a nivel macro en las negociaciones entre grupos armados y entre grupos armados y el Estado, estas negociaciones requirieron del liderazgo de actores estatales y no estatales.

En su análisis comparativo de las zonas de paz en Colombia, Catalina Rojas anima a sus lectores a tener en cuenta las diferencias regionales del conflicto y las diferentes formas de resistencia a la guerra: *"Estas prácticas regionales están cuestionando dos supuestos: primero, que los diálogos se deberían llevar a cabo únicamente a nivel nacional y, segundo, que la negociaciones deben darse exclusivamente entre los actores armados y el gobierno"* [42]. La variación que ella encontró ilustra la necesidad de complementar las negociaciones formales entre élites, y entre líderes de los grupos armados y el gobierno con procesos que se inicien desde abajo y que involucren a personas con historias de guerra particulares. Basada en mi experiencia en Perú, estoy convencida de que cuando se ve más allá de la construcción de paz, de la resolución del conflicto y de la micropolítica de la reconstrucción social, los actores religiosos juegan un rol vital [43].

La justicia transicional trae consigo muchos elementos de la justicia liberal y la tradición en derechos humanos que tienen a su vez fundamentos en principios típicos de la Ilustración tales como la libertad individual, el individuo autónomo y el contrato social, la esfera pública de la razón secular, el imperio de la ley y el protagonismo de la justicia restaurativa con énfasis en el castigo, particularmente a través de juicios. Algunos se han referido a esto como *"el consenso de construcción de paz liberal"* y han reconocido las contribuciones que este enfoque ha hecho a la reconstrucción postguerra. Sin embargo, cuando analizamos el desarrollo del día a día de la reparación social y las limitaciones de la justicia secular para abordar profundas heridas morales, se puede explicar, en parte, la fe de las personas en una justicia divina. Al verse confrontada con el lastre de la impunidad y con la necesidad de romper ciclos de venganza, la justicia divina no es simplemente *"fatalismo"* sino al contrario una concepción de justicia alternativa que se encuentra por fuera del enfoque liberal de justicia. La siguiente conversación con el pastor Abiathar ayuda a entender porqué [44].

Cuando llamé al pastor Abiathar para preguntarle si tenía tiempo para hablar conmigo, me pidió que lo esperara afuera de la iglesia. Llegó en su moto y se veía menor de 32 años, con pelo corto y negro que enmarcaba una cara redonda y suave. Es nativo de la región, orgullosamente afrocolombiano y su estilo para predicar involucra un humor amable que deja a otros las llamas del infierno y el punzante olor a azufre. Su iglesia provee ayuda y acompañamiento a desmovilizados y también a niños, niñas y jóvenes en riesgo de ser reclutados por grupo armados. Al hablar de su programa basado en la comunidad, Abiathar enfatizó que *"la iglesia es como una gran familia, con afecto y aceptación. Aquí no hay diferencias de clase, raza, etnia o estatus. Todos somos iguales"*.

Ese mensaje de igualdad lo había escuchado antes en varios cultos y pastores con los que había conversado. Teniendo en cuenta el racismo mencionado anteriormente en este texto, el énfasis que hacen los líderes religiosos afrocolombianos sobre la raza humana y la igualdad merece ser destacado. A pesar de que la Igle-

[42] Catalina Rojas, 2007: 75.6.

[43] Ver: Theidon 2012.

[44] En este caso cambié el nombre del pastor (algo que hago de manera rutinaria) y no usaré el nombre de la iglesia porque es muy conocida y la información que compartió conmigo se hizo en confianza. Junio 21 de 2013.

sia Católica ha contado con curas progresistas que han extendido su ayuda a las comunidades más pobres, la jerarquía de la iglesia mantiene un perfil conservador que refleja su relación histórica con las élites regionales y su propio estatus de terrateniente. Así mismo, incluso los curas más progresistas son y siguen siendo ajenos, *"de afuera"*. En su historia sobre Urabá, Ortiz Sarmiento dice que *"la relación entre estos líderes [católicos], aunque es de naturaleza distinta a la de los caciques y los líderes políticos, es vertical y no necesariamente resultado de procesos internos de cohesión o de la organización interna de las comunidades"* [45].

Los curas católicos no son sólo *"de afuera"* sino que también son casi en su totalidad *paisas*. En contraste, cuando los afrocolombianos toman su puesto entre las filas de sillas de plástico organizadas para el culto, al frente del templo se encuentran con alguien que no sólo se ve como ellos sino que probablemente puede ser oriundo de su misma comunidad o al menos de una cercana. Un joven, claramente un excombatiente, aunque escogió no hablar del tema directamente, acusó a la Iglesia Católica de ser racista. Aseguró que, con excepción de dos curas afrocolombianos de los que había oído hablar, el resto eran *paisas*. *"La Iglesia Católica le pertenece a los paisas"* insistió. *"Para ellos, el negro debe ser un peón"*. A este joven, el movimiento Evangélico le llamó la atención, en parte, porque los pastores son afrocolombianos y admira el hecho de que *"¡van a lugares a donde incluso el ejército no puede ir!"* [46].

Reflexionando acerca de la información que obtuve, retomé el trabajo de John Burdick sobre el Cristianismo Evangélico, la identidad y la raza en Brasil. Haciendo un seguimiento de la evolución de su trabajo, Burdick comenzó a entender que muchos de sus seguidores *"encontraban la teología de la liberación demasiado abstracta para sanar las heridas del día a día"* [47]. Entre aquellas heridas se encontraba, de manera protagónica, la raza y el racismo inmerso en las experiencias de vida de las personas, incluyendo sus experiencias con la religión. Al preguntarse por las conexiones complejas que podrían existir en Brasil entre las identidades negras y las evangélicas, Burdick lleva al lector hacia un análisis prolongado acerca de la raza y la religión[48]. Su argumento central sugiere que la cristiandad es un dialecto importante y viable para imaginar y articular la identidad étnica negra y el antirracismo[49]. Desde la reivindicación de los ideales negros sobre lo que es la belleza y la auto-valía, hasta forjar un nuevo *"yo"* sagrado, las iglesias evangélicas ofrecen un espacio para revisar y trabajar experiencias de opresión tanto históricas como diarias.

En la región hay pastores que son excombatientes de las AUC y su liderazgo es un ejemplo para muchos.

Cuando analizamos el caso de Urabá encontramos que además de compartir un antecedente racial, hay pastores evangélicos que comparten su pasado con

45 "La relación de tales líderes, aun siendo de naturaleza bien diferente a la de los caciques y los jefes partidistas, es todavía una relación vertical y no necesariamente producto de procesos internos de cohesión o de organización de comunidades" (Ortiz Sarmiento, p. 90). Traducción del autor.

46 Esta fue una de las numerosas conversaciones sobre raza y religión. Otro pastor insistió en que se encontraba alienado de catolicismo porque era muy rígido lo que se traducía en misas que son excesivamente formales y en la que los curas siguen un guión. Contrastó esto con los pastores evangélicos que hablan desde el alma, lo que les permite improvisar. El pastor añadió, "nosotros los afrocolombianos nos despojamos de una forma de esclavitud. ¿Por qué habríamos de decidir aceptar otra?".

47 Burdick, p. vii.

48 Burdick, p. 6.

49 Burdick, p. 21.

aquellos que *"tienen un pasado"*. Como lo explicó Abiathar, en la región hay pastores que son excombatientes de las AUC y su liderazgo es un ejemplo para muchos. *"Con la conversión están firmes en su fe. Sus excompañeros los presionan para que vuelvan a su vida anterior pero ellos insisten en que no van a regresar. Dicen: 'Prefiero morirme, ahora soy una persona nueva'"*.

Abiathar paró por un momento antes de echarse hacia delante para enfatizar estas palabras: *"Los desmovilizados necesitan tener acceso a una vida social, a una vida nueva. Ellos viven bajo la sombra del pasado. Debido a la culpa y porque son rechazados por otros, se rechazan a sí mismos. Necesitan rehacerse como personas"*. Su iglesia ha estado trabajando con ellos durante los últimos siete años. *"Los desmovilizados eran agentes de destrucción, pero ahora pueden ayudar a reparar el daño. Nosotros miramos procesos preventivos y curativos y en ambos casos nos centramos en la importancia del corazón. No es suficiente con desarmar sus manos, necesitamos también desarmar sus corazones"*.

Abiathar mencionó varios encuentros con desmovilizados de izquierda y de derecha que su iglesia organizó. *"Hermana, lo que he vivido con ellos es verdadera cristiandad. Ellos se despojan de su vida pasada. ¿Usted no cree que ellos también tienen muchas cosas que perdonar? Ufff! Ellos viven sabiendo que tienen miembros de su familia que han sido asesinados a causa de las opciones que han elegido y las decisiones que han tomado. Ellos tienen que aprender a reincorporarse a sus familias, sentir que pueden ser amados. Tienen que buscar aceptación. Usted sabe, ellos fueron niños concebidos en la violencia"*.

Comenté lo poderosa que me parecía su última frase y sonrío antes de decir: *"La historia de nuestros padres es la violencia"*.

Abiathar también hablaba de su propia historia. Tenía tan solo 14 años en 1995 y para ese entonces varios pastores habían sido asesinados por protestar en contra del reclutamiento forzado. Al mencionar los nombres de los difuntos, anotó que eran símbolos *"del sufrimiento de la iglesia y de la persecución de la que habían sido víctimas. Esta es una iglesia que sufre y que contribuye. La iglesia no es sólo estas cuatro paredes. ¡No! La iglesia es el día a día y llega mucho más lejos que estas cuatro paredes"*. Esa persecución también llegó hasta las puertas de su casa.

El padre de Abiathar también fue pastor y predicó a lo largo y ancho de Urabá. Él fue uno de los que asesinaron en la misma iglesia en la que estábamos hablando esa tarde. Justo en la mitad del culto entró un grupo de paramilitares y le disparó en la cabeza. *"Lo mataron enfrente de todo el mundo"*. Aunque la muerte de su padre le causó mucho dolor, se sintió un tanto reconfortado al saber que fue una muerte rápida, porque a otros pastores que asesinaron los paramilitares, los arrastraron y los cortaron en pedazos a lo largo de un periodo de varios días.

Tras la muerte de su padre, Abiathar reflexionó sobre lo que podía hacer. *"Algunos de mis amigos se ofrecieron a matar a la persona que lo asesinó. Todos lo conocíamos"*. Él y su familia fueron obligados a huir y recuerda vívidamente cómo era dormir encima de una caja de cartón, soportando situaciones que nunca había imaginado. *"¡Ellos se llevaron algo tan valioso! ¿Pero sabe qué? Mi contribución yace en no buscar venganza por la muerte de mi padre"*.

"¿Qué quiere decir?", le pregunté.

"El perdón es la clave. Todo comienza con el perdón. Yo entiendo que mi padre fue asesinado y que nadie fue juzgado [los asesinos], no hubo juicio, nada. Pero Jesús ya pagó por eso. El sufrió la condena. La justicia se hizo en Jesús, Jesús pagó por nuestros pecados. Basado en esta justicia es que puedo perdonar. No tengo que buscar al asesino porque se hizo justicia con Cristo. Esa fue la carga de Cristo".

Le sugerí que para las personas no es fácil vivir con la sensación de haber sido injustamente agraviadas. Y aunque lo reconoció, aseguró que esperar a que Dios haga justicia es continuar viviendo con venganza.

Los desmovilizados necesitan tener acceso a una vida social, a una vida nueva. Ellos viven bajo la sombra del pasado.

"Significa que la persona todavía quiere venganza pero a través de un intermediario. La concepción de un Dios vengativo y desear que otra persona se muera, sigue siendo un pecado", me dijo. Por eso volvió sobre su experiencia personal con la muerte y el rencor. Rezó mucho y rechazó todas las propuestas de matar al asesino de su padre. *"Hermana, el deseo de venganza es parte del ciclo que continua alimentando a estos grupos armados. Hay mucho reclutamiento de personas que solo quieren saldar cuentas"*.

Frenar la venganza

Abiathar planteó una pregunta que surgió de manera reiterada en las conversaciones que sostuve con excombatientes de todo el espectro político: la venganza. En el 2007, publiqué los resultados preliminares de la primera fase de esta investigación sobre el proceso de DDR en Colombia. Para ese momento, mi asistente y yo habíamos hablado con 112 excombatientes: 64 de las guerrillas (FARC o ELN) y 48 de las AUC. De los 112, 14 eran mujeres, todas exguerrilleras. Cuando les preguntamos por qué habían ingresado al grupo armado, las razones principales que mencionaron fueron: por medio de un conocido que los convenció de ingresar (21%); porque vivían en una zona controlada por un grupo armado y pertenecer a las filas del grupo era *"cuasi"* normal (36%); porque fueron reclutados forzosamente o amenazados (9%); y por motivaciones económicas (9%). Para el caso de los excombatientes de las AUC, la razones fueron: por medio de un conocido que los convenció de ingresar (29%); porque vivían en una zona controlada por lo paramilitares e ingresar al grupo era simplemente *"lo que se hacía"* (17%); porque fueron reclutados forzosamente o amenazados (14%); y por motivaciones económicas (27%)[50].

Sin embargo, más allá de las estadísticas que presentan un *"vistazo"* a las motivaciones de ingreso, lo que surgió en nuestras conversaciones fue el deseo ardiente de vengar la muerte de un ser querido. La justicia como *lex talionis* –el proverbial ojo por ojo– fue lo que predominó. Presento una breve revisión de las respuestas más recurrentes: *"Todo el mundo debería hacer justicia como le parezca"*; *"La justicia es… pues, si alguien mata a mi padre, yo lo mato"*; *"¿Justicia? Esa palabra no tiene ningún sentido para mí"*; *"No creo que la justicia exista. Lo que hay que hacer es vengarse"*. Incluso aquellos que creen que la justicia debe ser impartida por Dios, consideran que *"ayudarlo un poco"* no es necesariamente algo malo[51].

En una respuesta particularmente poderosa a la pregunta de por qué había ingresado a las FARC y permaneció allí por ocho años, *"Juan"* sacudió su cabeza en busca de una respuesta: *"Esa es una de las cosas más difíciles para que alguien entienda sobre Colombia. La razón por la que todos nosotros, del mismo*

50 Ver: Theidon, 2007.

51 Ibid.

Un factor que contribuye al deseo de venganza expresado por tantos de estos desmovilizados es precisamente la falta de una alternativa legal para la resolución de conflictos.

país, entre familias, amigos, vecinos, lo que sea, tenemos que tener una guerra. Al final, no sabemos porqué la tenemos. Antes lo teníamos claro. La gente luchaba por un pueblo, por una fiesta, en contra de la pobreza, por lo que fuera. Ta ta ta, por miles de razones. Pero ahora no tenemos claridad de porqué sucede esta guerra. La guerra ahora solo va de venganza en venganza, así funciona esta guerra", dijo en diciembre de 2006.

En las conversaciones y discusiones que tuvimos con excombatientes acerca de la justicia, llamó mucho la atención el hecho de que no mencionaran al Estado. El Estado como actor, intermediario o como administrador de justicia simplemente no apareció en estas conversaciones. Un factor que contribuye al deseo de venganza expresado por tantos de estos desmovilizados es precisamente la falta de una alternativa legal para la resolución de conflictos y, por lo tanto, el clima de impunidad que reina en muchas regiones de Colombia.

En su trabajo sobre procesos de postconflicto, Martha Minow argumenta que:

> *"Encontrar alguna alternativa a la venganza – como las acusaciones formuladas o manejadas por el gobierno– es un tema no sólo importante a nivel moral y emocional sino una urgencia para la supervivencia del ser humano"* [52].

La justicia criminal y la persecución judicial son una manera de ponerle freno a la venganza, pero no son exhaustivas. En las postrimerías (o incluso en medio) de la violencia masiva, el número de perpetradores de bajo nivel puede exceder la capacidad del sistema judicial para obtener cualquier tipo de resultado oportuno.

Adicionalmente, la persecución judicial puede dejar a un lado la discusión acerca de otras formas de justicia interiorizadas en la vida de las personas que determinan su propia conciencia de lo legal. Por ejemplo, es muy diciente lo que dijo un grupo de mujeres en Turbo: que reunir a todos los hombres que alguna vez hubieran alzado un arma resultaría en *"pueblos sin hombres"*. Estaban iniciando una conversación precisamente sobre formas alternativas de justicia que satisfacen las exigencias de encontrar un responsable y la verdad. Entre estas formas alternativas se encuentra la justicia divina que hace un llamado a la compasión cristiana y la ira divina.

Mi investigación en Perú y Colombia ilustran la necesidad de comprender realmente la fe que tiene la gente en Dios y en que Él se encargará de juzgar y ajustar cuentas, y de comprender esto como algo más que fatalismo, falsa conciencia, resignación o resentimiento. Todas estas aproximaciones son despectivas y sugieren que los adeptos son solo los ingenuos de la historia [53].

Nigel Biggar, teólogo de la moral cristiana, ofrece una reflexión sustentada de la justicia divina en su

[52] Minow, 1998: 14.

[53] Ver: Theidon 2012, pp. 312-313.

libro Enterrando el pasado: haciendo las paces y haciendo justicia después del conflicto armado. Partiendo de una especie de aceptación de las limitaciones humanas frente a la justicia –un reconocimiento que se repite a lo largo de mi investigación–, sugiere que es necesario que se reflexione acerca de la *"esperanza escatológica"*. Aunque dicha esperanza reconoce la imposibilidad de la proporcionalidad de cara a graves afectaciones, no es contraria a la búsqueda secular de formas de justicia y tampoco significa hundirse en una inercia desesperanzadora.

Por el contrario, la esperanza escatológica *"es necesaria para proporcionar una aceptación posible y racional de las limitaciones de la justicia secular, que no es condescendiente sino expectante, no es resignada sino resuelta"* [54]. Esta esperanza es la firme creencia de que las víctimas serán reivindicadas, y captura precisamente lo que he escuchado reiterativamente a lo largo de mi investigación. Esta fe es un recurso valioso ante una pérdida irreparable, ofrece esperanza a aquellos que sienten que son víctimas. Y es esta misma esperanza la que puede invadir a los victimarios que ingresan a estas iglesia evangélicas en un esfuerzo por hacer enmiendas con sus semejantes en el aquí y el ahora y con Dios, en el reino del más allá. Así, la esperanza escatológica podría saciar la sed de una venganza mundana.

"Una hoja de vida dañada": re-escribiendo un futuro

Ahora retomo mi conversación con el pastor Abiathar y su insistencia en que los excombatientes sí pueden deshacerse de su vida pasada. Parte de la práctica evangélica es testimonial e implica hablar de uno mismo, de su vida pasada y del renacimiento individual a través de Cristo. Las conversiones implican también dar testimonio públicamente, en frente de otros hermanos y hermanas, como símbolo de estar en sintonía con el Señor y demostrar su poder para afectar y cambiar vidas. Estos testimonios necesariamente incluyen referencias a una vida pasada llena de pecados y sufrimiento, pero también son historias de superación y cambio. Pensar en este llamado a compartir públicamente la historia propia, revela un giro interesante.

Compartí con Abiathar mi ambivalencia acerca de los derechos humanos y los mecanismos de justicia transicional, que en muchos casos dependen de pedirle a las personas que hablen de sus dolorosas historias de vida e incluso, en algunos casos, los obliga a hacerlo repetitivamente. Mencioné una experiencia que ocurrió durante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Perú. Un equipo móvil llegó a un pueblo en Ayacucho y una mujer mayor se estremeció cuando le informaron que estaban allí para recoger testimonios:

> *!Ay! ¿Por qué debo recordar todo eso otra vez? De mi cabeza a los pies y de los pies a la cabeza les he contado tantas veces lo que sucedió aquí. ¿Y para qué? Nada cambia"*.

Me preocupaba que esta práctica se convirtiera en la tiranía del recuerdo, en la que se incita a las personas a seguir recordando y reproduciendo narrativas de su pasado con la falsa esperanza de obtener cierta justicia[55].

Abiathar asintió enfáticamente. *"Nosotros no le pedimos a las personas que cuenten el pasado indefinida-*

[54] Ver: Biggar, 2003, p. 19.

[55] Ver: Theidon, 2012, p. 285. "Hay una ecuación intrínseca al trabajo de las comisiones de la verdad: más memoria = más verdad = más sanación = más reconciliación. No estoy segura por qué creemos esto, pero es la lógica que guía estas comisiones y es la política de la memoria que caracteriza nuestra época histórica. Cuestiono la tiranía del recuerdo, una idea que se ha convertido en un artículo de fe dentro del discurso de los derechos humanos. Mi campo de trabajo me lleva a reflexionar sobre la compleja alquimia entre la memoria y el olvido que funciona a nivel local, sobre el rol del olvido (que puede consistir en recordar otras cosas) en la reconstrucción de la coexistencia tras años de violencia íntima".

Tratamos a las personas tal como son y no como eran antes. Son personas nuevas.

mente. Uno puede dejar el pasado en el pasado. Nosotros les decimos 'ustedes son personas con un futuro. Sigamos mirando hacia adelante'. Tratamos a las personas tal como son y no como eran antes. Son personas nuevas. No hay ninguna necesidad de seguir mirando hacia atrás". Pensó por un momento y luego diferenció explícitamente el *"enfoque de derechos humanos"* de lo que se practica en las iglesias evangélicas. *"¿Cuántas veces se le pregunta a las personas que cuenten lo que sucedió y para qué? Aquí la impunidad es casi absoluta"*. La preocupación de Abiathar no era solo que la reproducción incesante de esas narrativas dolorosas fuera inútil. Por eso se preguntaba: *"¿Cuál es el resultado de contar tantas veces la misma historia? Algunas veces la herida misma se convierte en la identidad de la persona"*.

¿Cuáles son las consecuencias de fundir a una persona con su herida? ¿De reducir a un ser humano a su herida? En su crítica a la justicia liberal, Wendy Brown advierte sobre las *"ataduras que hieren"* como un medio para *"hacer política"*. Tal como lo argumenta, una identidad política basada en la lógica del dolor –una en la que la identidad politizada está fundamentada en un personaje con heridas– tiene una capacidad emancipadora limitada porque ata al individuo a reclamos ontológicos de sufrimiento que engendran una política de recriminación y rencor[56]. Así mismo, puede dar paso a una política de victimización en la que la narración sirve para reafirmar el daño como núcleo de la subjetividad de una persona y no como un medio para re-escribir un *"yo"* nuevo, un futuro nuevo.

Una y otra vez los excombatientes se han lamentado por los retos que implica tener una hoja de vida *"dañada"*. Esto puede llevar a dificultades para conseguir un empleo legal debido al estigma que conlleva ser un excombatiente. Sin embargo, algo más está siendo invocado. Si un individuo es encasillado en una versión *"manchada"* de su vida, ¿qué opciones tiene para cambiar? Mantener a la gente en categorías fijas –ya sea como víctima o victimario – puede llevar a que esa hoja de vida *"dañada"* se convierta en la única historia de vida de la persona. Así las cosas, la narrativa se convierte en una idea fija y no es un medio para transformar, lo que contrasta claramente con los excombatientes que se encuentran luchando por una vida nueva.

Una nueva vida: convertirse en un hombre nuevo

> *"Siempre soñé con empuñar un arma. Yo quería saber cómo se sentía, cómo se sentiría en mis manos. Sentirme como un hombre". Oscar, 25 años, excombatiente del ELN, albergue en Bogotá.*

[56] Ver: Brown, 1993..

Cuando comencé por primera vez mi investigación sobre el programa de DDR, me impactó la falta de atención sobre la relación entre armas, masculinidad y violencia. La construcción de ciertas formas de masculinidad en lo militar no es casual, por el contrario, es esencial para su mantenimiento. El militarismo y el conflicto armado requieren una ideología de género sostenida, tanto como necesite, de las armas y las balas. Yo sugerí que quienes trabajan en los procesos de DDR necesitan pensar en maneras para *"desarmar"* la masculinidad en el postconflicto[57]. De especial interés es la masculinidad militarizada, esa fusión de ciertas prácticas e imágenes masculinas con el uso de armas, el ejercicio de la violencia y la puesta en escena de una masculinidad agresiva y muchas veces misógina[58]. Sin negar la gran diversidad que existe entre los excombatientes, hay una masculinidad hegemónica que todos tienen en común.

R.W. Connell entiende el concepto de las masculinidades como *"una configuración de prácticas dentro de un sistema de relaciones de género"* [59]. Esta aproximación le permite al investigador capturar la forma en la que los individuos encarnan una masculinidad que se construye a partir de un repertorio cultural diverso del comportamiento masculino que a su vez está alimentado por la clase social, etnia, raza, religión y otras identidades. Aunque enfatiza acerca de los aspectos que se relacionan con las identidades de género y su maleabilidad, Connell también llama la atención sobre el campo desigual del poder en el que se forja el género. Por lo tanto, en cualquier contexto existe una masculinidad hegemónica, *"esa que ocupa la posición hegemónica en un patrón dado de relaciones de género, una posición siempre discutible"* [60].

La masculinidad hegemónica opaca otras alternativas, no solo para otras masculinidades que existen en cualquier contexto cultural, sino aquellas que están dentro de cada individuo. Para cumplir el propósito de adelantar de manera más efectiva los objetivos del DDR y la justicia transicional, académicos, investigadores y quienes trabajan en DDR deben explorar las conexiones entre hombre, armas y el uso de la violencia, para así diseñar estrategias que permitan el cambio de la configuración de prácticas que representan no sólo lo que significa ser hombre sino también lo que significa *ser bueno siendo un hombre bueno*[61]. Las iglesias evangélicas son un espacio para forjar masculinidades alternativas[62].

Masculinidades alternativas: "El único comandante es Jesucristo" [63]

> *"Dios no nos dio una esposa para que la hiciéramos nuestra esclava. Tenemos que valorarla, ayudarla y hacer de nuestra forma de vivir nuestro mejor testimonio". **Pastor, Iglesia Adventista del Séptimo Día, Turbo, enero de 2013***

La iglesia adventista del Séptimo de Día que se encuentra a las afueras de Turbo estaba práctica-

57 Ver: Theidon, 2009

58 Ver: Goldstein, 2003.

59 Ver: Connell, 2005, p. 84.

60 Ibid, p. 76.

61 Ver: Herzfeld, 1985 para una discusión sobre masculinidad y "excelencia en la representación".

62 Tanto Brenneman (2012) como O'Neil (2011) también encontraron que el cristianismo evangélico es una ruta que muchos hombres toman para salir de pandillas y para forjar un nuevo entendimiento sobre la masculinidad.

63 En ingles: "The only commander is Jesus Christ".

Cuando comencé por primera vez mi investigación sobre el programa de DDR, me impactó la falta de atención sobre la relación entre armas, masculinidad y violencia.

mente llena y el número de hombres jóvenes en la congregación era realmente sorprendente. Un pastor ya mayor nos dio la bienvenida pero rápidamente le cedió su lugar a un pastor joven y energético. El sermón se dio de manera sorpresiva. Fue una exhortación prolongada que recordaba que la religión comienza en el hogar, con la forma en la que se debe tratar a la esposa y a los hijos. *"¿Qué hizo hoy al prepararse para venir a la iglesia? ¿Estaba tan ocupado preparándose que dejó a su esposa dándole de comer a sus hijos? ¿Ayudó a su esposa a hacer el desayuno, a lavar los platos, a vestir a los niños? Si no, entonces usted no está viviendo la Palabra. Somos cartas leídas. ¿Qué le dice nuestra vida a los demás sobre nosotros? ¿Estamos viviendo el Evangelio?"*. Los amenes se propagaron por el salón e incluso un par de jóvenes se levantaron para alabar al Señor.

Una vez se terminó el culto, pregunté si algunos de los hombres estarían dispuestos a conversar conmigo. Unos días después nos encontrábamos sentados en un círculo con nueve evangélicos que me hablaban sobre lo que es ser hombre. Varios de ellos comenzaron hablando sobre su vida antes de hacer parte de la iglesia, y una constante fue lo difícil que habían sido esas vidas. Un hombre llegó a tal punto de desesperación que deseó su muerte:

> *"Estaba tan cansado de mí mismo. Miré hacia arriba y dije: 'Dios, si existes por favor mátame'". Otro asintió y dijo: "¡Haber vivido momentos tan horribles y difíciles es como haber sido vacunado para jamás volver a esa vida!". Muchos asintieron y dijeron: "Todos tenemos cicatrices, todos tenemos pasado".*

Dos temas clave surgieron en nuestra conversación. En varios momentos, los excombatientes en el grupo fueron enfáticos sobre el hecho de que el acuerdo de la desmovilización fue negociado entre el Estado y los líderes de los grupos armados: *"Los comandantes hicieron un pacto y no nosotros, los que luchábamos. El gobierno nunca firmó ningún acuerdo conmigo. Nadie nos consultó"*. Nuevamente se puede reflexionar sobre la diferencia entre procesos a nivel macro y sus lógicas, y esos espacios más íntimos del día a día que sirven para explicar por qué estos hombres están en las iglesias evangélicas y no asistiendo a la misa católica.

Como hemos visto, los curas católicos jugaron un rol importante como intermediarios en Santa Fe de Ralito, así como lo habían hecho en negociaciones de paz previas en Urabá. A nivel institucional, la Iglesia Católica ha tenido un perfil muy alto, sin embargo, a nivel comunitario o barrial son los evangélicos quienes han mediado entre las familias y los vecinos. La teología de la redención y la reconciliación que se repite en los cultos interviene en la micro-política del día a día. Uno de los hombres en el grupo focal sacudió su mano y dijo:

> *"Mire a todos los que estamos sentados aquí: [somos] de las autodefensas, de la guerrilla, soldados. ¿Dónde más puede ver esto?". Otro añadió, "Un pacto entre los líderes no puede traer paz. Aquí cada uno puede hacer un pacto consigo mismo".*

Adicionalmente, una corriente de la literatura sobre el movimiento Evangélico en América Latina sugiere que son las mujeres las que se unen a estas iglesias y luego convierten a sus hombres en un esfuerzo por controlar su consumo de alcohol y evitar que sean mujeriegos, para así enfocar los recursos del hombre hacia la economía del hogar[64]. Sin embargo, algo diferente está ocurriendo en estas iglesias donde muchas congregaciones incluyen hombres jóvenes solos que evidentemente son su propio *"proyecto de masculinidad"*. Ciertamente, la conversión y el proceso de transformación personal se han configurado principalmente como una prueba, un reto. Los hombres en el grupo focal insistieron en este punto: *"Somos luchadores, emprendedores. Morir es fácil, vivir es difícil"* [65].

Desde esta perspectiva, se requiere de coraje para cambiar la vida propia y fortaleza para lograr una transformación: se necesita un *"hombre de verdad"* para convertirse en uno nuevo[66].

64 Para un ejemplo colombiano ver: Brusco, 1995.

65 "Somos luchadores, emprendedores. Morir es fácil, vivir es difícil".

66 De ninguna manera niego los mensajes contradictorios que se encuentran en las iglesias evangélicas. Ciertamente, incluso en la investigación que llevé a cabo en Perú, con frecuencia escuché a varios pastores promoviendo mensajes bastante tradicionales sobre género en los que el rol de la mujer es en el hogar, dedicadas a leerle a los hijos y cosas por el estilo. Es por esta razón que encuentro sorprendente el mensaje en Urabá. Esto se relaciona con los hallazgos de Brenneman y O'Neil en Centroamérica.

CONCLUSIONES

> *"Las circunstancias de la guerra civil hacen que, para la gente amenazada por la violencia, sea supremamente difícil marcharse y encontrar un santuario en sociedades o países que no estén involucradas en el conflicto. Muchas veces esta situación los deja con la única opción de crear sus propios santuarios físicamente dentro de los territorios que habitan y donde la guerra se lleva a cabo". **Christopher Mitchell*** [67].

Concluyo esta investigación con una admisión que tiene que ver con mi propia ambivalencia, que sospecho comparten algunos lectores. No estoy emitiendo un "cheque en blanco" del movimiento Evangélico como antídoto para el conflicto armado. El cristianismo no tiene nada intrínsecamente pacífico. La historia está llena de ejemplos de la capacidad del cristianismo para infligir violencia en otros. Por el contrario, llamo la atención a la forma en la que personas y grupos se apropian del cristianismo evangélico, en este caso, en medio de la violencia y la inseguridad. Mitchell argumenta que las circunstancias de la guerra civil se traducen en que muchas personas tienen que continuar viviendo con aquellos que resienten, odian o temen; otros deben enfrentar esas mismas emociones mientras continúan viviendo consigo mismos y las cosas que han hecho (su pasado).

Es necesario profundizar en el estudio acerca de las herramientas que hacen la vida social un poco más fácil, herramientas que le ayudan a las personas a encontrar formas para producir un cambio a nivel personal y a nivel interpersonal. La coexistencia se forja y se practica en lo local y, en Urabá, los evangélicos tienen un rol por jugar muy importante.

Llamo la atención a la forma en la que personas y grupos se apropian del cristianismo evangélico, en este caso, en medio de la violencia y la inseguridad.

67 Ver: Mitchell, p. 16.

BIBLIOGRAFÍA

Asad, Talal. 1993. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bastian, Jean-Pierre. 1994. Protestantismo y Modernidad Latinoamérica. Historia de unas minorías activas en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica.

Biggar, Nigel, ed. 2003. Burying the Past: Making Peace and Doing Justice After Civil Conflict. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Bolten, Catherine. 2012. We Have Been Sensitized: Ex-combatants, Marginalization, and Youth in Postwar Sierra Leone. American Anthropologist 114(3): 496-508.

Brenneman, Robert. 2012. Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America. Oxford: Oxford University Press.

Wendy, Brown. 1993. Wounded Attachments. Political Theory, vol.21 (3): 390-410. Brusco, Elizabeth E. 1995. The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia. Austin: University of Texas Press. Burdick, John. 1998. Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil.

New York and London: Routledge. CCDDR. 2009. The Cartagena Contribution to Disarmament, Demobilization, and Reintegration." Cartagena: Colombia.

Connell, Raewyn. 2005. Masculinities, 2 edition. Berkeley: University of California Press.

Cubides, Fernando. 2005. El Poder Paramilitar. www.seguridadydemocracia.org/essay_prod_list.asp.

Department of Peacekeeping Operations. 2010. Second Generation Disarmament, Demobilisation and Reintegration (DDR) Practices in Peace Operations. New York: New York.

García-Peña, Daniel. 2005. *"La relación del estado Colombiano con el fenómeno paramilitar: por el esclarecimiento histórico."* Análisis Político, 52.

Goldstein, Joshua. 2003. War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa. New York: Cambridge University Press.

Hancock, Landon and Christopher Mitchell, eds. 2007. Zones of Peace. Bloomfield, CT: Kumarian Press.

Herzfeld, Michael. 1985. The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village. Princeton: Princeton University Press.

Hoffman, Danny. 2011. The War Machines: Young Men and Violence in Sierra Leone and

Siberia. Durham: Duke University Press.

Humphreys, Macartan and Jeremy Weinstein. 2007. *"Demobilization and Reintegration."* Journal of Conflict Resolution 51:531-567.

Lozano, Carolina. 2009. *"¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágicoreligiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)."* Universitas Humanística No. 68, Julio-diciembre: 69-95. Bogotá: Colombia.

Minow, Martha. 1998. Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence. Boston: Beacon Press.

Mitchell, Christopher. 2007. *"The Theory and Practice of Sanctuary: From Asylia to Local Zones of Peace."* In In Zones of Peace, Hancock, Landon and Christopher Mitchell, eds. Bloomfield, CT: Kumarian Press.

Molano, Alfredo. 2005. The Dispossessed: Chronicles of the Desterradas of Colombia. New York: Haymarket Books.

Nussio, Enzo. 2012. *"Emotional Legacies of War among Former Colombian Paramilitaries."* Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology 18(4): 369-383.

O'Neill, Kevin Lewis. 2010. *"The Reckless Will: Prison Chaplaincy and the Problem of Mara Salvatrucha."* Public Culture 22:1, 67-88.

— 2011. *"Delinquent Realities: Christianity, Formality, and Security in the Americas."* American Quarterly 63(2): 333-365.

Ortiz Sarmiento, Carlos Miguel. 2007. Urabá: pulsiones de vida y desafíos de muerte. Medellín: La Carreta Editores E.U.

Özerdem, Alpaslan. 2012. *"A re-conceptualisation of ex-combatant reintegration"* 'social reintegration' approach." Conflict, Security and Development 12(1): 51-73.

Ríos Molina, Andrés. 2002. Identidad y Religión en la Colonización del Urabá Antioqueño. Tesis en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Robbins, Joel. 2004. *"The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity."* Annual Review of Anthropology 33: 117–43.

Rojas, Catalina. 2007. *"Islands in the Stream: A Comparative Analysis of Zones of Peace within Colombia's Civil War."* In Zones of Peace, Hancock, Landon and Christopher Mitchell, eds. Bloomfield, CT: Kumarian Press.

Romero, Mauricio. 2003. Paramilitares y autodefensas 1982-2003. Bogotá: Editorial Planeta. 2005. La desmovilización de los paramilitares y las autodefensas: Riesgosa, controvertida y necesaria. Bogotá: Ediciones Mimeo.

Rozema, Ralph. 2008. Urban DDR-processes: Paramilitaries and Criminal Networks in Medellín, Colombia" Journal of Latin American Studies 40:423-452.

Stockholm Initiative. 2006. Stockholm Initiative on Disarmament, Demobilisation and Reintegration. Stockholm, Sweden.

Theidon, Kimberly. 2007. *"Transitional Subjects? The Disarmament, Demobilization and Reintegration of Former Combatants in Colombia. International Journal of Transitional Justice, Volume 1, No. 1: 66-90.*

— 2009. *"Reconstructing Masculinities: The Disarmament, Demobilization and Reintegration of Former Combatants in Colombia. Human Rights Quarterly, 31(1): 1-34.*

— 2012. Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

United Nations. 2006. Integrated Disarmament, Demobilization and Reintegration Standards. New York: United Nations.

Uribe, María Teresa. 1992. Urabá: ¿región o territorio? Medellín: CORPOURABA y la Universidad de Antioquía.

Walker, Carlos Alberto Mejía. 2008. *"Urabá: los escenarios locales de la desmovilización, desarme, y la reinserción."* Manuscrito.

Fundación Ideas para la Paz (FIP)

Calle 100 No. 8ª – 37 Torre A. Of. 305.
Bogotá Tel. (57-1) 218 3449
www.ideaspaz.org / e-mail: fip@ideaspaz.org