

El pentecostalismo de las Asambleas de Dios en Cartagena*
Orígenes históricos de un nuevo sistema religioso popular (1970-1972)

The Pentecostalism of the Assembly of God in Cartagena
Historical origins of a new religious system popular (1970-1972)

José María Pérez
Corporación Educativa CDA. Colombia.
josemaria.perezacevedo@gmail.com

Recibido el 16 de octubre del 2011
Aceptado el 17 de mayo del 2012

Resumen

Este artículo pretende identificar los orígenes históricos de la llegada del pentecostalismo Asambleas de Dios a la ciudad de Cartagena de Indias entre los años de 1970 y 1972. Se considera inicialmente que esto responde una evolución religiosa enmarcada en una serie de transformaciones sociales, políticas y económicas en el contexto latinoamericano. Particularmente, en Cartagena, los orígenes se relacionan con la raíz pura del Pentecostalismo, consistente en iniciar predicando entre los marginados de una ciudad inequitativa y a la vez receptora de una amplia masa de campesinos desheredados y expulsados de un campo que cada vez tenía pocas expectativas de vida.

Palabras claves: Pentecostalismo, orígenes, pobreza, Cartagena.

Abstract

This article seeks to identify the historical origins of the arrival of Pentecostalism Assembly of God in the city of Cartagena of Indies in the years of 1970 and 1972. Itself consider first that a response to religious evolution in of a standard of social, politics and economics transformations in the Latin-American context. Especially, in Cartagena, it is said the origins is connect with the pure roots of the Pentecostalism, having substantial in the beginning of the preach in the midst of marginal people of a city unjust and at the time receiver of full masses of disinherit farmer and expels of a farming field at the time with slight prospects of living.

Key words: Pentecostalism, origins, penury, Cartagena.

Introducción

El Pentecostalismo emerge en la sociedad colombiana calando entre los sectores populares en la década de los 60s, en un marco histórico de pluralidad religiosa, transformaciones sociales, económicas y políticas en una sociedad que empieza a transitar desde lo rural a lo urbano (Pereira Souza, 1995: 194-238).

El espacio temporal analizado aquí será el de los años de 1970 y 1972, lapso correspondiente a la permanencia de los fundadores de las Asambleas de Dios en Cartagena de Indias: la familia Krammar. Eran Marylin y Glenn, con alrededor de 30 años de edad ambos y un hijo, quienes duraron 18 meses en Cartagena después de venir de Bogotá a vacacionar a esta ciudad. Los Krammar provenían del estado de California, Estados Unidos, y se les comisionó la expansión de las Asambleas en Colombia. El señor Glenn fue nombrado superintendente y aquí en Cartagena fundaron la Asamblea a inicios de 1970 e inicialmente en el barrio popular de San Francisco, y después en el centro amurallado, edificio Barbur Hmnos. Los Krammar se marcharon en 1972 después de cumplir los cinco años reglamentarios de misión evangélica en Colombia, dejando la semilla Pentecostal en Cartagena.

La problemática reside en que la expansión de las Asambleas de Dios en Cartagena coincide en el crecimiento prolongado de los extramuros de pobreza de la ciudad, fruto de la inmigración de campesinos desesperados en busca de oportunidades. Esto a la vez es coincidente con la explicación del sociólogo suizo Lalive d'Épinay (1968) para el caso chileno en su obra clásica "El refugio de las masas", en que los sujetos en transición rural-urbana fungen como el desencadenante de una evolución religiosa al buscar en la secta pentecostal la protección perdida en la hacienda por el gran señor de la comarca. Miguel Ángel Mansilla (2008) lo tilda de una corriente teórica clásica que ve en el pentecostalismo una desviación religiosa sectaria, ya que sería un reduccionismo psicológico en que los conversos automáticamente se exponen a lavado cerebral como sujetos "huérfanos" fácilmente manipulables.

Posteriormente Bastian (2008) centró como objeto de estudio el caso mexicano buscando relativizar la obra de d'Épinay, aunque sin perder de vista las coincidencias que pueden tener las particularidades latinoamericanas, acepta factores endógenos como claves en la evolución de los fenómenos religiosos en Latinoamérica que no son necesariamente una continuidad de los protestantismos históricos, es más, son una ruptura con estos. Era preguntarse cuáles eran los agentes y circunstancias locales que propulsaron el pentecostalismo en cada contexto regional. Con respecto a las propuestas sociológicas de Lalive D'Épinay y de Bastian, caben ciertas apreciaciones. Ambos centran su atención en el origen y evolución pentecostal a partir de una sociedad campesina marginada en transición a la gran metrópoli. No obstante, si bien d'Épinay afirma que este modelo religioso surge de las relaciones patrón-hacienda que los campesinos traían en sus valijas, no alcanza a responder con claridad ¿qué transformaciones sufre tal modelo en la ciudad donde la figura

del pastor-patrón no es tan clara como en la hacienda? A pesar de que el autor plantea de que el pentecostalismo no es “ni específicamente rural, ni específicamente urbano” (Lalive d’Epinay, 1968: 69) y que es preciso distinguir diferentes medios de su crecimiento, encimándole a los dos citados el entorno minero, luego ¿cuáles pueden ser las diferencias que suscitan las dinámicas sociales de ambos contextos? Consideramos en nuestro estudio para Cartagena que la continuidad rural-urbana no es clara, pues el estado de anomia en el barrio marginado de San Francisco era tal que la primera Asamblea Pentecostal no se fundó en la figura clásica del pastor-patrón, sino en el carisma de la misionera Marilyn Krammar, pero con valores no propiamente inspirados en la hacienda corporativa sino en la figura maternal que solo dispensa paliativos taumáturgicos a problemas materiales de los excluidos sociales.

Por su parte Bastian (2006, p: 46) tan centrado en los factores endógenos de la evolución pentecostal, no responde con claridad qué influencia jugaron los valores socio-políticos y culturales que necesariamente trajeron los misioneros en contraposición con el legado hacendatario patronal del que procedían los conversos. Ahora, lo que consideramos es que en Cartagena estos nuevos valores jugaron un papel relevante, y se verán en la presencia de la mujer, como ejemplo de esto, de protagonista en la iglesia pentecostal en la ciudad. Más adelante abordaremos un caso.

La transición rural-urbana del pentecostalismo en Cartagena es ineludible. Los campesinos que emigraron a esta ciudad y protagonizaron esta evolución religiosa, que le dieron acogida y la divulgaron, sustituyendo después a los fundadores norteamericanos, no necesariamente huían de “la Violencia”, como ocurrió en la región andina; sino que responden a circunstancias como el hecho de que en el latifundario campo costeño empieza a emerger un campesino desheredado, sin tierra, desorientado y en un tránsito súbito y hasta forzado del campo a la ciudad, y que ve en el pentecostalismo explicaciones religiosas acordes a su cosmovisión mística rural que el catolicismo tradicional no está en condiciones de proveer.

Lo que se considerada aquí es que Cartagena no escapó a transformaciones sociales e históricas de las que vivía el país, que permiten apreciar una transición de la esfera rural a la urbana, que desde luego, corresponden a una naciente pluralidad religiosa que empieza a vivir la nación; pero que lo fue aún más porque el campesino ya no coincidía con ese discurso católico tradicional mientras que el pentecostalismo le vendía una cosmovisión más acorde su misticismo rural. A qué medios recurrieron los Krammar para predicar y en qué medio se predicó en la Cartagena marginada; esta pregunta es concerniente para posteriormente indagar las transformaciones de un pentecostalismo que hoy en día tiene diversas aristas y que no necesariamente emerge desde las clásicas raíces de predicar en medio de los desheredados de la tierra. Por tanto, objetivo básico de este artículo es identificar los orígenes históricos del sistema religioso pentecostal en Cartagena, como un nuevo sistema religioso emergente en sectores populares. Es justificable abordar esta temática para Cartagena, donde hay una total ausencia de estudios académicos de peso que analicen esta temática, que de manera aproximativa en sus orígenes pretendemos cubrir.

No solo es la “laguna temática” de este fenómeno en la ciudad, sino preguntarse ¿por qué es importante abordar el estudio de este fenómeno religioso en Cartagena y específicamente por qué las Asambleas de Dios? Consideramos que este movimiento religioso ha tenido un crecimiento exponencial, sobre todo en los estratos socioeconómicos bajos y medios. En la popular zona sur oriental de la ciudad, que rodea la Ciénaga de la Virgen, se concentran casi el 80% de los 42 templos de las Asambleas de Dios. El restante se ubica en barrios medios y

esporádicamente en sectores acomodados como Manga. Es vital, por tanto, ubicar inicialmente el origen histórico de este hecho y explicar con más precisión las diversas variables que acarrearán esta evolución religiosa en una ciudad donde el pentecostalismo a diferencia de otras ciudades colombianas no se nutrió de la huida de campesinos de la “Violencia”, ni tampoco reprodujeron necesariamente el modelo hacendatario patronal que tanto enfatiza Lalive d’Epinay en su “Refugio de las masas”. A continuación miremos unas líneas historiográficas sobre la temática, más centrada en el área andina y solo una obra antropológica de valor que se ocupa de la Costa Caribe.

Antecedentes historiográficos acerca del Pentecostalismo en Colombia

La entrada del pentecostalismo colombiano ha sido abordada solo para las principales ciudades del centro andino. Ana Mercedes Pereira Souza, antropóloga e investigadora del CINEP, hace un trabajo circunscrito a Bogotá, en que establece la heterogeneidad de un Pentecostalismo que ingresó primero a las capas populares de orígenes rurales en los años 60s, para luego ascender a las clases medias en los años 90s.

Pereira Souza ubica el origen de esta nueva forma de organización religiosa desde una transición rural-urbana, conectada estrechamente con el fenómeno de la “Violencia” partidista que se expandió después del 9 de abril de 1948. La cuestión a tratar por la investigadora es que el catolicismo fue incapaz de orientar los nuevos procesos sociales, ávidos de respuestas, y que hallaron en el Pentecostalismo, una salida espiritual a sus tribulaciones, tanto sociales como personales (Pereira Souza, 1995: 194).

Para Medellín, Clara Mejía Guzmán y José Roberto Álvarez Múnera, hacen un estudio más contemporáneo y, apoyados en una base cuantitativa, se preguntan desde la perspectiva de la comunidad Pentecostal de Medellín y del Valle de Aburrá, cómo desde las identidades religiosas se da sentido a aspectos sociales como la familia, la economía, o la política. Es decir, la raíz del cambio religioso en una sociedad tradicionalmente católica. Así, el sistema Pentecostal termina proporcionando un sistema ético e identitario en la vida cotidiana en tales aspectos (Mejía & Álvarez, 2002: 156). Esta obra deja por fuera una visión histórica que hubiese sido interesante para explicar la naturaleza de una evolución religiosa en una sociedad profundamente católica y conservadora como la antioqueña, además de atravesada por la violencia que legó el narcotráfico en la contemporaneidad.

Para la Costa Caribe, solo hay un antecedente académico remoto desde la perspectiva antropológica del italiano Ambrosio Adamoli (Adamoli, 1973: 133). Este se internó en el caserío de Hebrón, municipio de Chimichagua del Departamento del Cesar, en una comunidad pentecostal. Adamoli se propuso analizar el papel de lo “sagrado” y su papel en la relación hombre-religión de tal cofradía. El investigador apeló a entrevistas con los congregados, con los que convivió durante tres semanas, compartiendo asimismo la celebración de su culto, su iniciación bautismal y hasta haciéndose partícipes de sus angustias e intimidades, como el hecho de recibir la confesión de un campesino que íntimamente le manifestó que se había agregado a la iglesia-finca buscando satisfacer su carencia de techo y alimentación. Lo que tal vez sería el móvil clave de los restantes miembros que tenían en común ser unos desheredados de la tierra.

El antropólogo nos muestra un cuadro social formado por campesinos “sin tierra”, sumidos en la angustia de no hallar un espacio agrario para su subsistencia frente a la avanzada del terrateniente. Era un campesino, además, abandonado por el Estado, pues los índices de vida eran precarios, reflejo de unas políticas de salud deficientes. La mortalidad infantil era alta, producto de la parasitosis, la disentería y la falta de proteínas en una dieta fundada en almidones y harinas, paradójicamente en un Departamento ganadero y rico como lo es el César. El trabajo de Adamoli (1973) es premonitorio de los estudios posteriores del sociólogo colombiano y presbiteriano Orlando Fals Borda en sus “Historias dobles de la Costa” (2002), en que retrata a un campesino costeño místico en estrecha relación religiosa con la tierra, pero a la vez en lucha por la tierra y abandonado.

Esta sería una perspectiva que Mansilla (2008) ha denominado como culturalista, una religión popular que devuelve la mirada mágica a la cultura campesina cada vez más en pugna con la racionalidad de la modernidad que invadía la tierra, ahora como materia prima para la explotación agroindustrial que la cerca, que excluye lo ilógico y el misticismo rural. El caso que muestra Adamoli, funda imaginarios en el corporativismo, la oralidad, la magia, entre otras cosmovisiones rurales; recuérdese que el caso estudiado por el antropólogo en el municipio de Hebrón, se enmarca en los estudios sociológicos de los años 60s y 70s. Cristian Lalive d’Epinay, así, ha entendido las sociedades pentecostales como “contra-sociedades”, que reproducen el modelo clientelista de la hacienda latinoamericana, dentro de las cuales en este “modelo de hacienda” el pastor juega un rol de “patrón”, estableciendo lazos clientelares con sus adeptos sobre un tipo de gestión de lo religioso fundado en el autoritarismo y el patrimonialismo, orientados a una perspectiva corporativista (Bastian, 1994: 28).

Para el contexto que estudiamos, que es la llegada inicial de los misioneros Krammar de la Asamblea de Dios a la Cartagena de inicios de los 70s, ya no asistimos al modelo de hacienda patrón- pastor que aduce d’Epinay para el Chile rural, o el que describe Adamoli para el caserío de Hebrón en el Departamento colombiano del Cesar, donde se les dispensaban a los iniciados un terruño mínimo en que guarecer su precariedad; no, en la Cartagena de la primera Asamblea de Dios hay un punto elevado de precariedad socio-económica en la que los iniciales pastores, tanto extranjeros como criollos, solo intentan paliar a partir de plegarias y taumaturgia, pero lejos de dispensar bienes materiales que los haga fungir como clásicos patrones rurales que a contraprestación de favores materiales se hacen a una clientela como un ejército de reserva para contingencias políticas o económicas en el devenir.

Hoy la sanación pentecostal parece estar más cerca a ese “opio” religioso del que Marx habla. En estos sectores marginados, lo que E’pinay (1968: 68) llamó del pentecostalismo una actitud de “condena al mundo y se distancia de él” no es más que un sentimiento de apoliticidad que avala el establecimiento de democracia falaz que brinda no una movilidad social sino una movilidad individual, como el caso de la figura discutida del pastor Johnny Copete, que más adelante abordaremos, envuelto en escándalos de corrupción y con nexos presuntos con los escuadrones de la muerte conocidos como “paramilitares”. Desde luego, no todos los pastores son igual a Copete, pero si corrobora que a nivel social el pentecostalismo no solo es una “huelga social” sino también “política”.

El Pentecostalismo Asambleas de Dios y su entrada a Colombia

Colombia, bautizada como el país del “Sagrado Corazón de Jesús” (Quintana, 2010: 18), empieza a abrir sus fronteras religiosas en los años 60s. Esto obedece a una dinámica geopolítica y socio-religiosa que vivió el contexto latinoamericano del que Colombia no pudo escapar y que consideraremos como factores exógenos incidentes en la apertura de sus fronteras religiosas, como la segunda guerra mundial y la posterior Guerra Fría (Pereira Souza, 1995: 185). En ese contexto se cita la llegada de la misión Wegner, Edward y Adah Wegner. Fueron los primeros pentecostales que llegaron a Colombia, entrando por Puerto Colombia, en el año de 1932, para establecerse en el municipio boyacense de Sogamoso en misión independiente hasta el año de 1942.

En Sogamoso, población de ancestros indígenas muiscas, construyeron un templo pentecostal donde celebraban culto involucrando formas melódicas autóctonas de la población. De esta manera se ganaron la simpatía de esta y, hasta la fecha, Sogamoso es el icono pionero de las Asambleas de Dios en Colombia.

En ese contexto arriban misiones evangélicas, como la familia Krammar, que llegan el primero de marzo de 1966, en el barco “Santafé”, vía costa pacífica colombiana, con un presupuesto de US \$2.000 mensuales, pretendiendo expandir la fe Pentecostal y recaudar más fondos para su misión, que empezará en Bogotá para terminar en Cartagena en 1972. Les acompañaron posteriormente Eulogio Ribero y Lidia Molina, oriundos de Cuba, que fueron también gestores de las Asambleas de Dios en Cartagena. Llegaron a Bogotá un 31 de noviembre de 1970 y posteriormente se trasladan a Cartagena en 1971. Ambos murieron en esta ciudad sin regresar nuevamente a su patria originaria.

Según investigación del CINEP en 1930 la comunidad protestante en Colombia la componían aproximadamente 3.000 personas. En 1969, CEDECOL (Conferencia evangélica de Colombia), la membresía evangélica, registraba a 69.000 personas (Pereira Souza, 1995:47). De estas cifras sobresale como movimiento religioso ascendente el Pentecostalismo. ¿Con qué factores endógenos macrosociales se relaciona este crecimiento? ¿Corresponden con los hechos históricos de La “Violencia” (Guzmán, Fals & Umaña, 2002: 12) o con la pauperización de los sectores populares en el tránsito rural urbano de los años 60s insatisfechos con la tradición católica colombiana? ¿Cursan otras dinámicas microsociales, subjetivas, en los conversos?

En lo macrosocial, lo que lega el estudio de Pereira Souza en entrevista a 40 pastores para la región andina es que el factor “violencia” jugó un papel incidente en el desplazamiento forzado de campesinos a la ciudad y que, como se planteo, estos abrigaron la respuesta que les proporcionó la fe pentecostal; y muchas veces los campesinos asociaron a la Iglesia Católica como un “enemigo”, como una aliada del gobierno y la policía, sus verdugos, quienes los expulsaron de la tierra. Así, los pastores rememoran de manera nefasta a los partidos políticos y a la Iglesia. Ahora es preciso identificar los orígenes históricos en el contexto de Cartagena.

Orígenes históricos del Pentecostalismo en Cartagena: pobreza y religión. La llegada de los Krammar

Los Krammar llegaron a Cartagena en enero de 1970, con el propósito de propagar la fe de las Asambleas. Su inicio correspondió al auténtico principio de la Fe fundada en California en la

calle Azusa, es decir, empezar predicando por los desheredados y marginados de la ciudad cual pentecostalismo clásico. Cartagena ofrecía el mejor panorama, sus índices sociales con una población cercana a los 400.000 habitantes de la época, mostraban zonas profundamente deprimidas, sin saneamiento básico, sin oportunidades para los jóvenes, fácilmente propensos a la delincuencia y la prostitución; un desarrollo concentrado en una minoría privilegiada y su inmensa población negra viviendo del “rebusque” o de las escasas oportunidades que les arrojaba la industria turística, ya en auge, o la industria petroquímica y portuaria (Báez & Calvo, 199: 55).

En ese sentido, si se aborda el enfoque clásico marxista sobre el pentecostalismo, en el ancho y variado contexto latinoamericano, se aprecia que hay una situación compartida: pobreza y marginación. El evangelismo, así, es una respuesta a la pobreza y marginación y a sus consecuencias culturales y sicosociales (Sepúlveda, 1992: 16). Es la cooptación de las desesperadas y marginadas masas que bruscamente transitan desde un espacio rural a un contexto urbano, con pocas o ninguna esperanza de vida. Así el pentecostalismo como movimiento religioso no es más que un cumulo de ideologías alienantes que encajan muy favorablemente a la preservación del *status quo*. Sin embargo, sabemos que ni en los países prósperos e industrializados la religión ha dejado de existir; no obstante, es un hecho real para el panorama social cartagenero la pobreza extrema que representa el barrio de San Francisco, objeto de estudio para algunos investigadores econométricos de la marginalidad en esta ciudad (García, Panadero & De león, 2008: 26-30), barrio donde se fundaría la primera iglesia pentecostal de la ciudad.

San Francisco es un barrio ubicado alrededor de la Ciénaga de La Virgen. Fruto de tres invasiones que lo poblaron en los años setentas del siglo XX. Pero las versiones de su origen se contradicen con la apreciación de Clara Isabel Vélez (2010), periodista del diario El Colombiano de Medellín que lo indica como fundado por el Instituto de Crédito Territorial en una nota sobre la coyuntura de su evacuación por presentar fallas en sus terrenos que hace treinta años fueron humedales y que inapropiadamente fueron rellenados, lo que ha propiciado el agrietamiento de muchas casas y el desplazamiento de sus habitantes que hoy denuncian abandono por las autoridades estatales. Desde la llegada de los Krammar, retratada acto seguido, el panorama estructural de pobreza en San Francisco, o popularmente “San pacho”, no ha variado mucho.

Al momento de arribar a la ciudad, como cualquier turista extranjero, sensible al exotismo de la ciudad pero también observadora de sus gentes, Marilyn Krammar posó su atención en una vendedora de gaseosas de nombre Padricka y de semblante acongojado, que se hacía en las inmediaciones del Castillo de San Felipe. Residía en San Francisco, mujer negra cuya hija yacía enferma grave y sin auxilio médico. Los Krammar, sin vacilar, accedieron a internarse en tan populoso barrio, de tan mala reputación en la ciudad, a ofrecer oraciones redentoras a la salud de la niña.

La descripción de San Francisco por parte de la misionera norteamericana, retrata el panorama de un desarrollo disfuncional urbano, de exclusión social, de marginamiento, que con seguridad demandaría un estudio más analítico sobre los conflictos sociales antes que tener una simple visión econométrica de los hechos. Según la percepción de la realidad social, económica y cultural, Krammar relata que:

(...) Padricka vivía en San Francisco, un barrio en las afueras de Cartagena. El barrio se llamaba así en honor de San Francisco de Asís, que vivió en el siglo trece y adoptó una vida sencilla y de pobreza. ¡Nunca he visto una comunidad con un nombre tan apropiado! Cinco mil personas habían sido echadas a un lado para abrir camino a una carretera y les habían dado tierras a todos con la promesa que si edificaban una casa en el terreno entonces ellos serían propietarios de ella. La gente había edificado chozas echas de papel, ramas de palma, o cualquier cosa que encontraron, nada más para que se pudiera llamar un albergue. No había facilidades de ninguna índole. No había aceras ni orden alguno. Las casas no tenían números porque no había calles formales. (Krammar, 1990: 74).

Eran los desheredados o los marginados quienes se convertían en clientelas de estos nuevos sistemas religiosos, centrados en la religiosidad y la emotividad popular. Lalive d'Espinay (1968), enfatiza que estos movimientos no son más que una reelaboración de una cultura religiosa popular, preguntándose si estos movimientos deben ser enfocados como una renovación en el seno del catolicismo popular antes que una vertiente de renovación interna en el protestantismo. De ahí su consideración del fenómeno pentecostal, implantado tanto en lo rural como lo urbano, como una lógica adaptativa de las mentalidades populares en América latina en un contexto de bruscos cambios sociales. D'Espinay considera, además, que la relación del Pentecostalismo con lo político se definiría como una "atestación pasiva de la realidad social y política", de ahí, por tanto, el nombre de su obra clásica: "El refugio de las masas".

San Francisco hacía y hace parte de una Cartagena socioeconómicamente inequitativa, preocupada por dar la mejor de las postales paradisíacas al extranjero que empezaba a ver en esta un sitio de esparcimiento, apreciando sus monumentos históricos, disfrutando sus playas y conociendo a una elite privilegiada que funda aún sus imaginarios culturales en esa ciudad colonial de marqueses, que ahora departen en lujosos clubes y hoteles del balneario de Bocagrande. Pero tal imagen chocaba fuertemente con otra ciudad de barrios subnormales, ocultos, que pervive aún bajo el extinto sistema colonial de "castas" en pleno el siglo XX, unos extramuros compuestos por, en palabras de Marilyn Krammar (1990): "prostitutas a edad temprana, marihuaneros y comunismo primitivo". La familia no correspondía al tradicional imaginario católico, de Jesús, María y José, pues según la misionera: "solo el 5% de la gente en esta parte de Cartagena tenía una vida familiar con un padre".

La cotidianidad de los Krammar trascurrió en levantar la fe en medio de la pobreza muchas veces extrema. Era una labor ya abandonada hasta por los trabajadores sociales, según los misioneros pero gracias a la llegada de estos últimos se recobró la esperanza. Marilyn Krammar (1990) relata las labores cotidianas de asistencia social y bíblica que permitieron, según ella, la revitalización del barrio, dice que:

(...) yo empecé a venir por la mañana a reunirme con las madres para enseñarle las cosas de limpieza e higiene (...) después de las clases de salud, entonces teníamos clases bíblicas. Trabajadores sociales, que mucho antes habían perdido la esperanza en San Francisco se animaron de nuevo. Mi amigo, el mismo distinguido doctor que había tratado de que no trabajáramos en San Francisco, nos pidió venir con nosotros una noche al barrio.

Volviendo a la realidad social del barrio y de sus personajes, la niña enferma de la señora Padricka, antes que ser conducida a un centro médico u hospital para epilépticos, solo recibe la "sanación" de la oración de la misionera Marylin. Además de otros niños, como "juanito", proclives fácilmente a la drogadicción, "marihuaneros", provenientes de hogares totalmente destruidos por la droga, la delincuencia, el desempleo, etc., que son bienvenidos al templo, a pesar de la estigmatización. El 15 de febrero de 1970 se celebró el primer culto en el referenciado barrio en la casa de José Bello y Gladis Castro, con quince adultos y por lo menos 75 niños desaharrados.

Pero la estrategia de Marylin Krammar (1990) para ganar adeptos a la iglesia fue el acercamiento a estas comunidades marginadas por medio de su cultura, de sus prácticas cotidianas, de sus representaciones lingüísticas y musicales; sabido es que Cartagena fue un puerto colonial dedicado al tráfico de esclavos africanos que, de distintas maneras, a través de la historia, han preservado su ancestral cultura africana. Esto corresponde al impulso global de los principios pentecostales de llevar rituales móviles a culturas heterogéneas con las que estrecha un lazo de interacción (Lindhardt: 2011, 118). Se recuerda que el pentecostalismo caló en los sectores populares colombianos y latinoamericanos, apelando a la emotividad, haciendo catarsis lingüísticas, como el hablar en lenguas (glosolalia), la taumaturgia o en un aspecto cultural de gran importancia en las comunidades negras, la música. Marylin Krammar (1990) relata que en una de sus peregrinaciones al barrio, ganando fieles: "(...) cogí mi acordeón y empecé a hablarles a estos jóvenes en la lengua que ellos conocían mejor, la música".

Cabe preguntarse qué tipo de pentecostalismo trajeron los Krammar a Cartagena. Los Krammar no fundaron necesariamente una secta en el grueso sentido. Ya existía otra orden religiosa ocupada de los marginados del barrio, la orden de las Monjas Carmelitas Misioneras con las que los misioneros interactuaron, que, de igual modo, pretendían remediar las llagas sociales. Siguiendo los preceptos del Vaticano II, la Madre superiora invitó gentilmente a Marilyn Krammar que en su diario (1990) relata la cordialidad de ambas partes:

La Madre Superiora estaba interesada en una parte diferente de mi talento. Ella quería que yo le enseñara a tocar el acordeón. Durante esa primera visita, yo fui atraída por sus oraciones litúrgicas. Las monjas se reunieron para orar, recitar los Salmos, y cantar. No había sillas sino solo almohadas arregladas circularmente en el suelo. "Siéntate con nosotros" me dijo la Hermana Magdalena gentilmente. "Nos encantaría que nos tocaras algo de música".

Por otra parte, a los iniciados no se les entregaría un terruño de tierra como fue en el caso descrito por Adamoli. En los extramuros de pobreza los Krammar no fungirían de patrones de hacienda, sino pastores que predicaban en la inopia de la ciudad. El contexto de pobreza extrema del barrio haría risible predicar sobre nociones de ascetismo y alejamiento del exterior mundano, pues esta comunidad ya de por sí estaba totalmente marginada de la prosperidad de Cartagena. Los Krammar, luego, no fueron más allá de originar una expansión pentecostal originaria de este movimiento que se inicia desde los desheredados; posteriormente escalaron a otros estratos medios-bajos. Hoy no hay memoria de misioneros en San Francisco, donde predominan casi las mismas condiciones de marginalidad social.

Expansión de las Asambleas de Dios en la ciudad, de San Francisco al centro urbano.

Los Krammar ambicionaron expandirse por toda la ciudad. Escogieron una segunda sede ubicada en el centro amurallado, en la Plaza de los coches, Edificio Barbur Hermanos, para el 15 de marzo de 1970. Posteriormente, en el barrio de Andalucía, sector socioeconómicamente medio, en mayo de 1970 se abrió un tercer culto. Los Krammar alternaban, así, sus vivencias en los estratos bajos de la ciudad con los posteriores cultos en zonas medias de esta. Cuando terminaba el culto dominical en el edificio Barbur, Marylin Krammar salía a San Francisco a coordinar y dirigir el culto de la 3:00 P.M., y volver después al culto de la noche. A los pocos meses, el 11 de enero de 1971, llegan los pastores Eulogio Rivero y Ligia de Rivero procedentes de Cuba, y que presidirán el culto en el Barrio de Andalucía donde se construirá un templo en lote propio.

Al cumplir su tiempo misionero los Krammar se van de Cartagena y de Colombia, dejan escriturados los lotes en San Francisco, Andalucía y en la calle de la Magdalena del barrio de Getsemaní. Los cultos que se desarrollaron eran breves, se realizaban semanalmente de común acuerdo entre los misioneros y los asistentes, de acuerdo al tiempo y las ocupaciones. Al haber un predicador invitado podía el culto desarrollarse todo el día o todos los días. En el edificio Barbur, las Asambleas de Dios duraron en culto un año y dos meses. Después pasaron a la calle Larga, en el barrio Getsemaní, en un local debajo del consultorio del Dr. Caballero. Aquí, las Asambleas duraron 8 meses. En San Francisco, la Asamblea de Dios se afianzó en la casa de José Bello y Gladys Castro (Tamara, Gómez & Torrente, 2002: 12-14).

En los días de septiembre de 1970 la familia Krammar regresa a California, a la iglesia "Templo del Calvario" en la convención anual de misiones con el objeto de recaudar fondos para expandir las iglesias en la ciudad. Entre los concilios diferentes a las Asambleas de Dios existentes antes en la ciudad están: el Cuadrangular, desde el año de 1963 y el Bautista desde el año de 1945. Desde luego, las Asambleas de Dios marcaron la diferencia en la historia, pues como hemos visto, estas se acercaron a una ciudad marginada y no registrada en las postales turísticas.

Migrantes campesinos y mutantes religiosos. Testimonios de pastores pioneros del Pentecostalismo en Cartagena.

Hasta aquí se ha retratado la versión de los misioneros californianos, fundadores de las Asambleas en Cartagena. Sin embargo, alternando con estos, aparece una nueva generación de pastores que sustituyen a los iniciales extranjeros en la ciudad. Es preciso identificar sus orígenes sociales, económicos e históricos, incluso sus experiencias de conversión, como el hecho de que los fundadores pentecostales en Cartagena se sitúan en transición rural-urbana; el hecho, además, de compartir sentimientos de insatisfacción ante el discurso católico tradicional o ver en el pentecostalismo una oportunidad de llenar vacíos personales, además de movilidad social y crecimiento económico. Al entrevistar a tres pastores pioneros del pentecostalismo en Cartagena, y que asumieron el liderato dejado por los pastores extranjeros, coincidieron en provenir de medios rurales.

Eufredo Ripoll, Pastor Presidente de 62 años, oriundo del municipio de Fundación, Departamento de Magdalena; Betulia Espajara, cofundadora, 49 años, oriunda de Corozal,

Departamento de Sucre; Alejandro Ariza Torres, Pastor Central de la Comunidad Cristiana Alfaro, 65 años, oriundo de Pasacaballos, corregimiento de la ciudad de Cartagena.

Se encuentra en los testimonios de estos pastores una incidencia distinta en su conversión religiosa respecto a sus congéneres andinos que padecieron la Violencia como factor histórico en su inicio pentecostal. Los pastores entrevistados negaron cualquier vínculo con la “Violencia” de los años 50s y 60s. Las dimensiones de este fenómeno se desarrollaron con más intensidad en la región andina (Guzmán, Fals & Umaña, 2002: 17) aunque la costa Caribe padeció en cierta medida este flagelo, no fue desde el sectarismo partidista.

Historias personales de conversión, el encuentro de la divinidad pentecostal con el misticismo campesino.

La entrada al pentecostalismo usualmente es promovida por hechos místicos, de iluminación o un fenómeno milagroso, una crisis existencial que bordea cualquier explicación. Desde la perspectiva culturalista se podría ver como una simbiosis de significados (Mansilla, 29) en que aquí convergen las creencias mágicas del campesino con la redivinización religiosa que plantea el pentecostalismo.

El Pastor Eufredo Ripoll (comunicación personal, 17 de julio, 2001) manifestó ser protagonista de un “milagro”, pues en sus años de obrero laboraba en la construcción de un puente sobre el río Magdalena, y lo sepultó accidentalmente un alud de concreto, pero, según él, “unos ángeles lo sacaron”. El aporte espiritual del pentecostalismo a su vida consiste en haberlo dotado de “sabiduría para mejorar los problemas”, además de “la llenura del Espíritu Santo, hablar en glosolalia, discernir lo bueno de lo malo”.

Por su parte, Betulia Espajara (comunicación personal, 18 de julio, 2011) refiere que su conversión al pentecostalismo medió por la “(...) sanación de su madre enferma postrada en una cama, pues unos evangélicos llegaron a su casa y oraron por ella”. Respecto al aporte del pentecostalismo en su vida, manifiesta que le ayudó a “discernir lo bueno de lo malo, que el “diablo” está vencido”, asimismo afirma que el pentecostalismo le habilita hablar en “lenguas y ser testigo de la presencia de Dios”.

La experiencia de Alejandro Ariza Torres (comunicación personal, 23 de julio, 2011) no necesariamente se funda en “milagros”, sino en una vivencia religiosa un poco más prosaica, pues dice que: “(...) era un joven terminado en el Instituto de la denominación Latinoamericana, y empecé en la Iglesia del Nazareno, que no pertenecía a las Asambleas. Me conocí con el pastor Eulogio Rivero, de Cuba, en el año de 1969. Me invitó a trabajar con él, y desde entonces”. Es más, el señor Ariza ya provenía de una familia conversa, pues afirma que su abuela era evangélica y lo llevaba a una casa a orar, pues su abuela pertenecía a la Iglesia Latinoamericana. Desde siempre había comprometido con el señor, a los 13 años hacía cantos espirituales y lo tildaban de “loco”.

Circunstancias históricas y sociales de conversión

Circunstancias de orden social y política mediaron en la expansión de la fe pentecostal tanto a nivel nacional como local. El pastor Eufredo Ripoll (comunicación personal, 17 de julio, 2001) considera como un hito la promulgación de la constitución de 1991, que estableció la

libertad de culto, pues gracias a esta hubo más respeto y denominación jurídica de las nuevas iglesias cristianas. En sus inicios estas iglesias eran tachadas de superchería popular y no merecían ninguna importancia.

Betulia Espajara (comunicación personal, 18 de julio, 2011) ofrece una interesante propuesta desde la perspectiva de género en una sociedad en que la mujer empieza a jugar un papel preponderante en la sociedad, es portadora del voto, gerencia empresas y es participe en altos puestos profesionales. La señora Espajara considera que la mujer tiene un espacio equitativo en esta iglesia, recordemos esta afirmación ya citada: “(...) que no hay jerarquización, pues no hay ni barón ni mujer, todo somos lo mismo”.

El señor Ariza Torres (comunicación personal, 23 de julio, 2011) consideró que la influencia del pastor cubano Eulogio Rivero y la Iglesia Príncipe de Paz en San Francisco le ofrecieron una motivación diferente a la ofrecida por los pastores de la Iglesia latinoamericana. Ariza Torres recuerda, asimismo, las circunstancias sociales de su conversión, dice que:

En los 70s no era fácil fundar iglesias, pues sabemos que la mayoría era católica, había oposición. Los medios de llevar el evangelio a la gente eran la invitación, los folletos, cara a cara; nos gritaban cosas, nos tiraban cosas, un sacerdote nos azotó, la prensa nos ignoraba, eso en 1970. El pastor Eulogio trajo a Cartagena a Jorge Rating, predicó en la Plaza de la Aduana, la cruzada más grande que hubo, indigentes se convirtieron. Eso la prensa lo ignoró, tanto el Diario de la Costa y El Universal.

Percepciones sobre la Iglesia Católica

Al preguntarles a los pastores como veían a la iglesia Católica, o dado el caso si esta fue su antigua iglesia, Eufredo Ripoll, declara que hay un estrecho nexo con la iglesia católica, originaria fe y cultura religiosa familiar. El señor Ripoll (comunicación personal, 17 de julio, 2001), considera a la Iglesia Católica como un “trampolín”, como un “medio que sirve para comenzar a dar los primeros pasos a una comunión con el pentecostalismo”. Esto es muy importante, ya que demuestra que los pentecostales, en especial los pastores, no son anticatólicos o anticomunistas. A la pregunta de ¿Por qué se retiró? Sencillamente el señor Ripoll consideró que el catolicismo no llenaba sus expectativas. ¿Y si encontraba diferencias entre su antigua iglesia y su fe Pentecostal?, afirma que “aquí es una vivencia, y en el catolicismo es una tradición. En el pentecostalismo la palabra es viva”. Los otros dos pastores entrevistados nunca asumieron el catolicismo por el hecho de provenir de tradiciones religiosas protestantes.

Rasgos y circunstancias de la instalación del Pentecostalismo Asambleas de Dios en Cartagena

Las circunstancias históricas de la instalación del Pentecostalismo en Cartagena muestran que han diferido relativamente de las circunstancias fundacionales en el contexto andino nacional. Mientras en Cartagena el fenómeno “Violencia” no fue mencionado, sí hubo tránsito rural-urbano, por circunstancias y dinámicas de crecimiento demográfico en el campo y la falta de oportunidades de vida en este. El campesino que llega a la ciudad con su religiosidad, fundada en la emotividad y el misticismo, inspiró formas plurales de invocar el culto. Dice el pastor

Eufredo Ripoll (comunicación personal, 17 de julio, 2001) que en Cartagena: “(...) el Pentecostalismo es igual a todas las iglesias. La diferencia es que cada pastor le da prioridad de establecer una autonomía en su Ministerio”.

Según Betulia Espajara (comunicación personal, 18 de julio, 2011), los rasgos más distintivos se refieren al “hablar en lenguas, a la presencia del Espíritu Santo en nuestras vidas como trinitarios” además de establecer distribuciones por áreas socio-geográfica, es decir, denominaciones. En las Asambleas se instruye teológicamente y se escalafonan por rango, desde seminarista hasta reverendo.

El señor Ariza Torres (comunicación personal, 23 de julio, 2011) declaró más detalles acerca de los rasgos pentecostales cartageneros desde su fundación, como el hecho de que:

(...) es una doctrina muy solida, la gente convertida no se va. Antes había para las niñas un proyecto de misioneritas, que se graduaban a los 15 años, para los jóvenes también. En Cartagena, las Asambleas lo son por naturaleza, pero el Pentecostalismo no ha sido muy fuerte, es decir, el Pentecostalismo es doctrina pero no practica.

El Pastor Ariza indica el desconocimiento de la comunidad en general por los grupos pentecostales al señalarlos como un todo, desconociendo sus particularidades, pues “(...) siempre se piensa en el pentecostalismo como Unitarios, cuando somos Trinitarios. En Cartagena hay cinco ministerios hoy. Las Asambleas de Dios quieren que sus pastores estén preparados al máximo, hay una exigencia de preparación teológica y ministerial” (comunicación personal, 23 de julio, 2011).

Funciones sociales pentecostales para una sociedad en crisis

El pentecostalismo suplió, en cierta manera, vacíos sociales que las legítimas instituciones colombianas no han podido cubrir como corresponde. Así, se explica ciertos parámetros en que el pentecostalismo se puede servir como un desfogue religioso, cumpliendo a la vez una función social en medio de las tensiones que vive la sociedad colombiana. Pereira Souza (1995) en líneas generales infiere que los testimonios de conversos mostraron que el Pentecostalismo creó en sus personas un “sentido de vida” en un momento de crisis existenciales que en cierta medida corresponden a factores macrosociales del que el individuo no puede escapar.

Asimismo, se crean lazos comunitarios y de identidad colectiva. Son los adeptos iniciales al pentecostalismo esos campesinos desarraigados, de tránsito forzado del ámbito rural al urbano, que recobran en las congregaciones el espíritu corporativo del campo, del asimilarse al otro como “hermano”. También se ven soluciones a los problemas más inmediatos, pues las congregaciones pentecostales son capaces de crear extensas redes sociales que pueden proporcionar una ayuda a sus sequitos en materia de empleo, educación, alimentación; es decir, se establecen lazos de fraternidad que pueden cobijar al “hermano” desamparado, y que difícilmente podría sobrevivir por fuera de esta red mutuales que le proporcionan bienes materiales y sociales como el reconocimiento de su dignidad humana.

Con esto se genera sentido de pertenencia a la red pentecostal en funciones que las instituciones oficiales no cubren. En cierta manera, el cuadro de esos campesinos sin tierra que bien retrató el antropólogo italiano Ambrosio Adamoli, citado antes, en ese lejano y

olvidado caserío del rico Departamento colombiano del Cesar, nos muestra como por fuera del marco institucional estatal, los desheredados y olvidados por la sociedad en algo creen suplir sus necesidades básicas, así sea precariamente (Adamoli, 1973: 12-16). Niños padeciendo parasitosis, con dieta a base de almidones, sin conocer proteínas; adultos sin opción propia de laboreo agrario o con trabajo precario a destajo, fácilmente se adhieren a una opción religiosa que por lo menos le alimentan una esperanza espiritual, una realidad sagrada.

Otra función que podemos apreciar es el cuestionamiento al catolicismo, sobre todo en aspectos en que la iglesia Católica se niega a reformar, tal vez en aspectos litúrgicos, mayor participación al laicado, de crear un discurso más cercano a los creyentes, de interpretarlo en su emotividad y no apegado a esquemas litúrgicos tradicionales. Los Krammar, por ejemplo, cuando se internan en las calles enlodadas del deprimido barrio de San Francisco, apelan a las circunstancias emotivas de los niños en medio de la pobreza para seducirlos a la fe: “Cuando llovía, los juegos continuaban en el fango. Después de varias horas de jugar, los niños se calmaban lo suficiente y se reunían alrededor de mí para oír historias de la Biblia y para cantar” (Krammar, 1990: 80).

Respecto a la equidad de género, distinta a la jerarquía católica, para citar un caso específico, la propuesta pentecostal le da un lugar a la mujer en condiciones equitativas con el hombre en la dirección religiosa. Es el caso de Betulia Espajara (comunicación personal, 18 de julio, 2011) cofundadora del ministerio de las Asambleas en Cartagena, que al preguntársele acerca de las causas que favorecieron su conversión al Pentecostalismo, asevera, entre otras cosas, que: “(...) no hay jerarquización, pues no hay ni varón ni mujer, todos somos lo mismo”. Además de este caso, ya hemos citado el caso de la familia Krammar, matrimonio que compartió peripecias como misioneros en el territorio colombiano provenientes de California, Estados Unidos. Marilyn Krammar, 1990, narra así su vivencia con su esposo Glenn en Bogotá antes de arribar a Cartagena a fines de 1969:

Juntos habíamos hecho gran progreso en Bogotá. Donde solo unos años antes, la plaza había sido lugar de una sangrienta revolución donde gentes de diferentes iglesias habían muerto a manos de otros cristianos, ahora había una revolución espiritual de genuina hermandad y reavivamiento.

Del pentecostalismo al “pentecapitalismo”, el caso del pastor Johnny Copete

La movilidad social es un hecho que usualmente se ve en el asambleísta que pertenece a las capas populares de la sociedad. Con el ascenso como pastores de sus iglesias se han granjeado una solvencia económica y un status social permitiendo que algunos de estos líderes religiosos se proyecten a la vida política. Se cita el caso, para Cartagena, del Pastor Johnny Copete, ordenado por las Asambleas de Dios y graduado en teología por el Instituto Bíblico del Caribe. Sus orígenes son totalmente rurales, nació en el corregimiento de Bayunca, adscrito al Distrito de Cartagena. Bayunca, hasta la fecha, es un corregimiento que carece de servicios básicos eficientes, pues no tiene una red de acueducto ni de alcantarillado. Su escuela pública está en un bajísimo nivel tanto de instalaciones como de rendimiento académico, sus alumnos están totalmente rezagados en las pruebas de Estado y solo una eximia minoría alcanza a llegar a la educación superior. Su economía prácticamente es de

“pan coger”, y sus habitantes usualmente dependen del “rebusque” en el centro de Cartagena, vendiendo sus pocos excedentes agrícolas como venteros ambulantes, u oficiando de mototaxistas.

En este contexto rural, y precario por demás, emerge un personaje que “tocado por Dios” en el año de 1985, construyó todo un emporio económico que es preciso nosotros tildarlo ya no de pentecostalista sino de “*pentecapitalista*”. Es un típico, de lo que llaman en el argot de los negocios, “empresario de la fe”. Pues es nada menos que el Pastor Jhonny Copete. Según su biografía *online*, 2011:

Dios le dio le gran visión de construir un coliseo para más de 70.000 personas en su ciudad, por la cual oramos, para que se cumpla el propósito de Dios en esta ciudad, bajo su cobertura se encuentra el Ministerio Apostólico por la Fe, en Colombia, y en Estados Unidos el Ministerio Apostólico Internacional Flama de Fuego Inc. Contamos con Iglesias, locales nacionales e internacionales.

Posteriormente Jhonny Copete intentó escalar a los cargos políticos de la ciudad vía elecciones populares, echando mano de su profunda clientela religiosa. No obstante, su controvertido estilo de predicar y el rumor de corrupción en la administración económica de los templos asambleístas, hizo mella en su popularidad y buen nombre, por lo que le valió su expulsión de las Asambleas de Dios y a la fecha cuenta con Iglesia propia, el Centro Cristiano Nueva Jerusalén”. Su familia, esposa y cuatro hijos, continúan la tradición “empresarial”. Dominan medios radiales y de televisión en que venden la “palabra” y que con la Fundación Hossana: “rescatan, restauran, levantan y forman mujeres líderes que hoy sirven al Señor Jesucristo y a la sociedad en general” (Copete, 2011). Asimismo, en la actualidad el pastor Copete no ha escapado a señalamientos que lo vinculan con el paramilitarismo. El periódico El Universal del 11 de diciembre de 2011 así informaba la noticia: “El ex comandante del Bloque Héroes de Los Montes de María de las Autodefensas Unidas de Colombia, Alexis Mancilla, alias ‘Zambrano’, manifestó a medios de prensa que en una finca de propiedad del pastor Johnny Copete Garzón se cometieron varios asesinatos”.

Finalizaba así el informe de los presuntos nexos del antes humilde bayunquero y hoy el gran pastor “empresario”:

Estas declaraciones de Alexis Mancilla fueron ratificadas por Eugenio José Reyes, alias ‘Orejita’ o ‘Geño’, quien agregó que como prestación el religioso los apoyaba o financiaba dejándolos dormir en las fincas de su propiedad. Reyes fue más allá al manifestar que el pastor **Johnny Copete** les encomendó la tarea de asesinar a por lo menos quince personas y que la mayoría de esos homicidios por parte del bloque urbano de los Héroes de Los

Montes de María, se cometieron durante el año 2003.

Conclusiones

El Pentecostalismo, que ingreso a Colombia por los años 20s, creció vertiginosamente en una etapa crítica de la historia de este país, los años 60s y 70s, etapas históricas en que la sociedad

colombiana empieza a transitar desde lo rural a lo urbano y las consecuencias debido a sus mutaciones culturales y religiosas.

No se pueden perder de vista factores exógenos que se plantearon, como fue la coyuntura de la guerra fría, la expansión del comunismo y el contrapeso de los Estados Unidos con su política exterior a Latinoamérica, y tal vez subvencionando iniciativas religiosas de misioneros que expandían la Fe pentecostal para contrarrestar la Teología de la Liberación. Esto podría alimentar las vertientes teóricas marxistas de la “conspiración” que explican la expansión de estas iglesias. Se recuerda que los Krammar arribaron a Colombia durante 1966, año en que las fuerzas del Estado eliminan en combate al sacerdote Camilo Torres Restrepo recién ingresado a la fuerza subversiva del Ejército de Liberación Nacional (ELN).

A nivel nacional, la “Violencia” coincide con el crecimiento de iglesias pentecostales, sobre todo en el contexto andino. Los pastores entrevistados por Ana Mercedes Pereira Souza refieren cicatrices de esa etapa histórica y de qué modo marcó, tanto que asociaron a la Iglesia Católica como una aliada perversa de los verdugos del gobierno conservador que despojaba a los campesinos de sus tierras trabajadas, cuando no los masacraban con los fusiles bendecidos por el cura de turno.

Este artículo pretendió identificar los orígenes históricos del pentecostalismo en Cartagena, considerando que esta ciudad no escapó a la dinámica histórica nacional, pues creció en el lapso de los años 60s y 70s a partir de la inmigración campesina en busca de mejores condiciones de vida y empleo en la ciudad. No obstante, lo que se identificó fue una ciudad poseedora de una estructura social totalmente inequitativa. Por una parte el balneario de Bocagrande, los monumentos históricos y una refinada elite que rememora los marqueses de la colonia. Por otra parte la ciudad “negra”, la de las barriadas, llenas de niños enfermos, sin posibilidad de encontrar un sistema sanitario que prevenga las enfermedades ya que hospitales para los marginados prácticamente no existen. Mucho menos hay soluciones de viviendas dignas para estos desheredados que diariamente recurren al “rebusque” para sobrevivir medianamente. Asimismo, con la percepción que citamos de parte de los misioneros californianos, los hogares usualmente están destruidos por la droga, la delincuencia y la prostitución a temprana edad. Hoy el panorama no ha variado sustancialmente.

En este cuadro social deteriorado el pentecostalismo se incubaba fácilmente, pues recordemos que nació en medio de marginados de Los Ángeles, Estados Unidos, en la calle Azusa, con el mismo formato en Cartagena de socorrer a los pobres a cambio de su conversión religiosa. Citamos estudiosos marxistas del fenómeno pentecostal en América latina como D’Espinay, en que se consideró que este movimiento tal vez le hace el juego al *status quo* como ideología alienante en que las masas buscan refugio, o en palabras ya citadas del mismo D’Espinay, como una: “atestación pasiva de la realidad social y política”.

En testimonios recogidos por pastores pioneros, apreciamos que efectivamente estos pertenecían a esa generación que transitó en los 60s y 70s del campo a la ciudad. Asimismo, manifestaron que desde antes ya sus familias adoptaron la fe protestante, a excepción del primer entrevistado que provenía del catolicismo y que vio en este un “trampolín” para ascender a la comunión con las “Asambleas de Dios”.

Este artículo sólo empieza a aproximar una temática más profunda que nosotros iniciamos por los orígenes. Hoy en día, la proliferación de experiencias religiosas distintas al tradicional ethos católico es moneda de libre cuño, pues no falta un garaje donde se abra una “iglesia”.

Las condiciones sociales inequitativas no es que hayan cambiado de a mucho desde la llegada de los misioneros californianos en 1970; lo que si apreciamos es que el fenómeno pentecostal ha transitado desde los marginados sociales, a los que ya no llegan, para ganar adeptos en las capas medias de la ciudad.

Hoy en día, el Barrio de San Francisco, donde vivía Padricka y su niña epiléptica que recibió la “sanación” pentecostal, aún mantiene intacta su estructura de pobreza, agravada aún más por una falla en sus terrenos, que dejó sin casas a una cantidad considerable de familias que lo habitaban, debido a que hace treinta años se establecieron allí por medio de rellenar humedales inapropiadamente. La naturaleza les pasó hoy una dura cuenta de cobro y el municipio si acaso solo les ofrecerá una covacha (tal vez de esas “cien mil casas” que el actual presidente Santos prometió apurado por las encuestas) pero lo más lejos posible del balneario turístico.

Bibliografía

Fuentes primarias

Diario de Marylin Krammar:

Marilynn Krammar y Robert C. Larson. 1990. *Te llegará el gozo en la mañana, la historia de Marilynn Krammar*, Montebello California, Charis Publications,

Entrevista presencial a los pastores: Eufredo Ripoll, Betulia Espajara y Alejandro Ariza Torres.

Fuentes secundarias

Adamoli, Ambrosio. 1973. La realidad sagrada en una comunidad pentecostal del Cesar, Bogotá, Comité de publicaciones, Universidad de los Andes, p. 133.

Bastian, Jean Pierre. 1994. Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de una minoría religiosa activa en América Latina. México, F.C.E., P. 28.

Bastian Jean Pierre. 2007. “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa”. En Revista de Ciencias Sociales, núm. 16, Universidad Antonio Prat, Chile, p. 52.

Bastian, Jean Pierre. 2008. “En dialogo con la obra de Lalive, D’Espinay. Búsquedas de una sociología histórica del cambio religioso en América Latina”. En Revista Cultura y Religión, Vol. II Núm. 2. Universidad Arturo Prad

Báez Ramírez Javier Eduardo y Haroldo Calvo Stevenson, 1999. La economía de Cartagena en la segunda mitad del siglo XX: Diversificación y rezago, Cartagena, Universidad Jorge Tadeo Lozano, núm. 5., pp. 55.

Campos Bernardo, “Identity and function of pentecostalism in the proceses of social change” en, www.pentecostalidad.org/articulos_1/art-002.html, 2002, (consulted: 18 septiembre 2001)

Díaz Díaz , Fernando. 1992. “Estado, Iglesia y desamortización”, en Manual de Historia de Colombia, Núm. 2, Bogotá, Tercer Mundo Editores, Procultura, p. 413.

Guzmán Campos Germán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, 1986. La violencia en Colombia, estudio de un proceso social, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 3ra reimpresión

Jorge Molina, Las políticas de recatolización en la Provincia de Cartagena, 1878 – 1898, Tesis de pregrado, Programa de Historia, Universidad de Cartagena.

Lalive D’Espinay Christian, 1968. El refugio de las masas, Santiago de Chile, Edit. Pacifico, pp. 12-14.

- Mansilla Miguel, 2008. “Del refugio a la protesta. El refugio de las masas 1968-2008: A cuarenta años de su publicación”. En revista Cultura y Religión, Vol. II N° 2, pp. 67-80.
- Pereira Souza Ana Mercedes, 1996. El Pentecostalismo: nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen, evolución y funciones en la sociedad colombiana, 1960-1965. CINEP. En www.historiacritica.uniandes.edu.co
- Palacios, Marco. 1995. Entre la legitimidad y la violencia, Colombia 1875-1994, Bogotá, NORMA Edit., pp.194-238.
- Quintana Oscar, 2010. Mecanismos políticos para la religión, mecanismos religiosos para la política: Consagración al Sagrado Corazón en Bolívar 1892 – 1902, Tesis de pregrado, Programa de Historia, Universidad de Cartagena.
- Sepúlveda Juan, 1992. “El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina”, en C. Álvarez (ed.), Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana, San José, DEI.
- Ullán de la Rosa, Francisco Javier, 2003, “Conocimiento Pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica: aplicación del modelo a una comunidad Ticuna de la Alta Amazonía colombiana”, en Revista Relaciones núm. 96, vol. XXIV, El Colegio de Michoacán, pp. 2-3.

* Historiador Universidad de Cartagena