

“Ángeles ascendentes y demonios caídos: construcción de subjetividad, metal y cristianismo en la iglesia Comunidad Pantokrator en Bogotá”.

Monografía de grado
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Sociología
Universidad del Rosario

presentado por
Fabio Andrés Colmenares Burgos

Director
Juan Thomas Ordóñez Roth

Semestre I, 2013.

Agradecimientos.

Durante el tiempo que desarrollé esta investigación, pasé por varios momentos que retaron las bases del suelo sobre el que me paro día a día. Mientras pasé por esta cruzada intelectual y espiritual, muchas personas estuvieron a mi lado brindándome su apoyo incondicional, por lo que hallo justo darles mi más sincero agradecimiento.

A mis padres les doy las eternas gracias ya que siempre me han apoyado con su amor y su paciencia, y por ellos y su compañía he podido llegar hasta este punto. Al profesor Thomas, quien con todo su profesionalismo y haciendo uso de todo su conocimiento dirigió esta tesis, siendo siempre crítico, siempre puntual y siempre comprensivo, dispuesto a discutir conmigo los múltiples problemas que me surgían tanto en el campo como en la escritura del texto. A él también le agradezco el apoyo que me dio durante los momentos más difíciles que atravesé por fuera de los límites de la academia. Daniela: tú me cargaste constantemente de buena energía, y tu cariño y tu compañía fueron el empujón que me motivaba a continuar con este proyecto, sin importar las dificultades. Gracias por las largas horas de compañía, las traspasadas y las agitadas charlas.

A la Comunidad Pantokrator, quienes estuvieron dispuestos a mantener una conversación constante conmigo, manteniendo la negociación que supone realizar este tipo de investigaciones. Gracias por dejarme estar allí, y por haber querido estar en mí.

También quisiera extender mis agradecimientos a mis amigos y amigas, que siempre confiaron en mí; a mis compañeros de la universidad, les agradezco la constante preocupación; a los profesores y las profesoras de la Universidad del Rosario, les reconozco su magnífica labor pedagógica. A todos ellos, pues sus voces se hallan de la manera más intrínseca en estas páginas.

Por último, quisiera agradecerle a Dios, Señor del rock y del metal, porque *“solo en ti estoy completo”*. Que en este trabajo, como dice el pastor de tu iglesia, *“no se hable lo que a mí me parece [...] sino que se hable explícitamente tu palabra, Señor”*. Y, como cantaría tu congregación metalera: Amén, Amén.

Tabla de contenidos.

Introducción. “Esperamos que se sienta mejor aquí que en su casa”. -----	1
<i>“No es que nosotros estemos cambiando el metal”</i> : contexto y caracterización de la Comunidad Pantokrator. -----	4
Historia de la iglesia. -----	4
Actividades de la iglesia. -----	8
Sobre los asistentes de Pantokrator. -----	10
<i>“Estudiamos la doctrina porque es la base de nuestra fe”</i> : Marco teórico y metodología. -----	12
Discusiones teóricas. -----	12
Subjetividad y mecanismos constructores de la subjetividad. -----	13
Metal y subcultura. -----	16
Estudios sobre cristianismo pentecostal. -----	20
Conversión. -----	23
Metodología. -----	28
“Solo Cristo está por encima de nosotros”: Las estructuras jerárquicas en Pantokrator. ---	35
La estructura administrativa de Pantokrator. -----	37
La estructura espiritual de Pantokrator. -----	43
La ilusión de horizontalidad en Pantokrator. -----	50
“Deja que el Señor actúe en ti”: Conversión, construcción de significados y metal. -----	55
<i>“Señor, solo en ti estoy completo”</i> : Pasado autobiográfico, conversión y re-significación. -----	56
<i>“Hermano, es que las respuestas hay que buscarlas en la Biblia”</i> : Mecanismos de re-significación. -----	63
<i>“¿Por qué tiene que el diablo quedarse con toda la buena música?”</i> : el cristianismo a través del metal como escenario de re-significación. -----	74
“Es el Salmo de Dios: apartarse de todo para amarlo a él”. Construcción de subjetividad en Pantokrator “frente al mundo”. -----	81
<i>“Ahí en esa taberna de en frente hay un católico emborrachándose”</i> : la construcción del cristiano incorrecto. -----	83
<i>“El eslogan de ‘sexo, droga y rock and roll’ se acabó. Ahora es Cristo Jesús”</i> . La construcción del metalero incorrecto. -----	88
<i>“Él [Jesús] era capaz de acercarseles sin importar su condición: fuera prostituta, fuera ladrón, fuera lo que sea, él se acercaba a ellos”</i> . La diferenciación para estar en el mundo. -----	93
Conclusiones. -----	95
Bibliografía. -----	101
Bibliografía académica. -----	101
Sitios de internet. -----	105
Anexos. -----	106
Anexo 1. Encuesta realizada a los asistentes de la Comunidad Pantokrator. -----	106
Anexo 2. Diagrama de la distribución espacial de la Comunidad Pantokrator. -----	110

Introducción. “Esperamos que se sienta mejor aquí que en su casa”¹.

Aunque yo intentaba mantener mis ojos cerrados, sabía que a mi alrededor algo potente estaba sucediendo: era la “presencia de Dios” atravesando a todos los presentes. Podía sentir que los que me rodeaban tenían sus ojos cerrados y estaban de pie o arrodillados, oraban con fuertes murmullos o sollozos y otros estaban llorando. El Espíritu Santo lo había invadido todo, incluyendo la música que se sincronizaba con las oraciones y las alabanzas. También se podía sentir la “presencia del rock”, encarnada en el metal, que obligaba a los que no me rodeaban a sacudir sus cabelleras largas o a confundir sus cuerpos con los de otros en el frenético y enérgico baile del *pogo*. Todo esto estaba acompañado por el potente sonido de la banda de la iglesia, que nos electrizaba con riffs de guitarras distorsionadas, voces guturales y líricas extremas y cristianas. Una de las canciones más poderosas que sonaba en ese momento, a toda velocidad, tenía esta letra²:

*Masacre a la angustia,
Masacre a la depresión,
Masacre a toda muerte;
Masacre al diablo,
Masacre a Satanás,
Masacre a Lucifer;
Masacre al infierno,
Masacre a Baal,
Masacre a Belzebú;
Masacre a todo odio,
Masacre a la agresión,
¡Masacre a la violencia!*

¡Jamás había escuchado yo una alabanza con tal potencia y tales palabras! Invadido por los espíritus (de Dios y del metal) no sabía si seguir arrodillado, llorando, o si levantarme del suelo, vestirme de valor y unirme al acelerado *pogo*³. El pastor de la iglesia, que hace unos minutos iniciaba el culto con una oración solemne, ahora tocaba la batería. En ese momento

¹ La gran mayoría de los títulos y subtítulos de los capítulos son fragmentos o frases completas de los asistentes de la Comunidad Pantokrator.

² Esta es la adaptación al español de la canción “Massacre” de Antidemon, reconocida banda brasilera de trash y death metal cristiano. Canción original en el álbum *Demonocídio* (2009).

³ El *pogo* es un baile característico del rock, el metal y el punk en el que los participantes (usualmente hombres) chocan sus cuerpos entre sí, se empujan y a veces se dan golpes. En el caso que describo, no se daban golpes.

yo me encontraba en la iglesia Comunidad Pantokrator, congregación religiosa de cristianismo evangélico pentecostal que se caracteriza por ser la primera iglesia cristiana pentecostal en Colombia que abre sus puertas a un público que *tradicionalmente* no es cristiano: las subculturas del rock y, específicamente, del metal. ¿Cómo podían compartir un espacio estos dos elementos? Esa era mi pregunta inicial, un intento por descubrir las maneras en las que el metal y el cristianismo, que usualmente se creen enemigos, podían estar juntos haciendo parte integral de un mismo espacio.

Mi duda surge principalmente porque en el imaginario cotidiano de las personas inscritas al metal como un movimiento subcultural ha existido una fuerte oposición frente a las diversas formas de cristianismo, bien sea el catolicismo, el evangelismo, etc. El metal hizo sus declaraciones en contra de esta religión a través de todos sus sub-géneros, especialmente los más agresivos y extremos como el *trash* (que alude a la violencia y a la destrucción de la humanidad), el *black* (que se enfrenta a las formas religiosas establecidas, asumiendo posturas como el satanismo y el ocultismo) y el *death* (que habla sobre las posibilidades de la profanación y la destrucción del cuerpo humano) (Kahn-Harris 2007; Purcell 2003). Keith Kahn-Harris, sociólogo que ha realizado estudios sobre el metal, afirma que a partir de estos géneros el metal adquiere una postura contestataria y radical en contra del cristianismo (y los valores judeocristianos), dando como resultado persecuciones a cristianos a través de todo el mundo hasta las quemas de iglesias en los países nórdicos, Nueva Zelanda y Australia (Kahn-Harris 2007: 37-40).

Al mismo tiempo ha existido una resistencia política y religiosa de los movimientos cristianos en contra del metal como género musical, especialmente en Estados Unidos desde la década de los ochentas hasta finales de los 90 (Kahn-Harris 2007; Luhr 2005). Por supuesto, no todo el enfrentamiento entre el metal y el cristianismo se halla dentro de los límites del debate político que se dio principalmente en Norteamérica en las últimas tres décadas. Este tipo de enfrentamientos políticos y religiosos son el reflejo de una lucha más cotidiana que se ha impreso en el imaginario tanto de quienes apoyan el metal como de quienes apoyan el cristianismo. La imagen de este choque metal-cristianismo es tenida en cuenta y es reconocida también por aquellos que se esfuerzan por que este enfrentamiento termine, como los metaleros cristianos. Pantokrator surge como uno de esos espacios en

donde se construye una realidad social que transgrede esa dicotomía metal/cristianismo⁴. En este trabajo, al referirme a “cristianos” o “cristianismo”, estoy hablando del cristianismo pentecostal y de los cristianos pentecostales.

Gracias a mis primeros acercamientos a Pantokrator pude observar que allí las relaciones entre los asistentes eran variadas, que constantemente se estaban construyendo visiones del mundo que los rodeaba y que los definía a ellos como cristianos y, aún más, como cristianos rockeros y cristianos metaleros. Para ellos el enfrentamiento metal/cristianismo es algo que solo sucede por fuera de los límites de su iglesia y de sus propias vidas. “Es que usted ya es raro por ser cristiano y ser mechudo, por vestir de negro y escuchar la música que escucha [metal cristiano]”, decía Cristian, pastor de esta iglesia. ¿“Usted ya es raro”? Creí que la idea dentro de Pantokrator era, precisamente, mostrar que ser metalero y cristiano no era nada fuera de lo común. Este tipo de fórmulas discursivas siempre me distraían y me confundían, y yo luego vería que detrás de afirmaciones como esa existen una gran cantidad de mecanismos (de orden cristiano y teológico) que operan sobre el modo en el que los asistentes se construyen a sí mismos y construyen su iglesia como una comunidad cristiana que apunta a y desde una *juventud* amante del rock y del metal. Pude reconocer a través de entrevistas, conversaciones informales y observaciones que esta construcción de un sujeto metalero y cristiano afectaba no solo la cotidianidad y el transcurrir de Pantokrator como iglesia, sino que también afecta la manera en la que estas personas, integrantes de esta comunidad religiosa, se definen, se construyen y se enfrentan a la realidad social que los rodea.

Luego de una primera revisión a los datos que obtuve a través del método etnográfico, pude entender la pregunta final que guiaba mi investigación: ¿Cómo se construyen, se definen y se relacionan los mecanismos que desde Pantokrator afectan la construcción de una subjetividad metalera cristiana? Pretendo que la respuesta a esta pregunta sea entendida como el resultado de un esfuerzo metodológico y de análisis teórico

⁴ Definitivamente Pantokrator no es ni el primer ni el único espacio en todo el globo en donde el metal y el cristianismo coexisten de manera “armónica” (aunque sí es el primero en Colombia). Un ejemplo de gran peso es la banda australiana Mortification. En la página oficial de esta banda (<http://www.roweproductions.com>) se encuentra información muy detallada acerca de su “misión” cristiana por el mundo y se pueden ver también los puntos bajo los cuales buscan construir su comunidad metalera cristiana internacional, conocida como “Infiltration Squad”.

sobre la experiencia que me brindaba la etnografía y la colaboración de una comunidad preocupada por mantener “dentro del contexto” la historia y el fin de su iglesia.

Durante todo este trabajo muestro que la iglesia Comunidad Pantokrator se configura a sí misma como un espacio en el que varios mecanismos se entrelazan formando un tejido en el que los asistentes de la iglesia se forjan como sujetos cristianos y metaleros. Estos mecanismos, que se dan de tres formas distintas pero relacionadas entre sí, pasan por reformular y reconstruir las estructuras jerárquicas presentes en la iglesia generando una ilusión de horizontalidad. Esto permite que el acceso a la iglesia y la conversión dentro de ella genere posturas y modelos específicos de asumir la realidad social, al mismo tiempo que se reproducen constantemente hasta verse consolidadas en las posturas y las construcciones, tanto discursivas como prácticas, que hacen los asistentes sobre otros sujetos que los rodean en su cotidianidad.

“No es que nosotros estemos cambiando el metal”: contexto y caracterización de la Comunidad Pantokrator.

Historia de la iglesia.

La Iglesia Cristiana y Misionera Gracia y Paz (o Bosa Centro, como se le llama comúnmente) es una iglesia evangélica pentecostal creada en Bosa hacia el año de 1973, inicialmente en el barrio San Pablo de Bosa. Luego de varios cambios y asociaciones con otras iglesias, desde el 2001 la iglesia se estableció en el sector de Bosa Centro y desde entonces ha atendido a un promedio de 400 asistentes semanalmente. Allí Cristian González inició, ente los 15 y los 16 años, su vida como cristiano, en donde surgió su inquietud por llevar su fe a un nivel más alto, con lo que realizó el curso de Licenciatura en Teología de la Escuela de Teología y Misiones del Sur Guillermo Carey, plan educativo llevado a cabo por esta misma iglesia y con la cual comenzó su carrera como pastor y predicador⁵.

⁵ Cabe resaltar que esta es la primera escuela doctrinal y teológica de naturaleza pentecostal y evangélica aprobada por la Secretaría de Educación de Bogotá. Información extraída de <http://eventosiglesiabosacentro.blogspot.com/2009/08/historia.html>.

Además de ser el fundador y pastor de Pantokrator, Cristian puede ser catalogado como el gran líder de esta comunidad. Ocupa el puesto de baterista en la banda de la iglesia y ayuda en algunas ocasiones como arreglista de algunas canciones que se cantan durante la alabanza. Dice que escucha rock y metal desde los 8 años, edad en la que comenzó a interesarse también por el consumo de cigarrillo y de alcohol, pasando al consumo de otras sustancias ilegales adictivas, de las que también fue distribuidor. Se siente muy a gusto con su amor por el rock y aun lleva su pelo largo y suele usar camisetas negras de bandas de metal cristiano. Su inmersión en el cristianismo se dio durante su adolescencia (15-16 años) y desde ahí comenzó a involucrarse en una gran variedad de actividades religiosas, pasando de ser misionero a convertirse en pastor. Ahora, a sus casi 30 años, lucha por mantener a su congregación unida y fuerte, con grandes proyectos para expandir la iglesia, como fundar una sede de Pantokrator que abra sus puertas a culturas diferentes al rock y el metal, como por ejemplo a las comunidades afro que se hallan en Bosa.

Desde su vida como pastor, actividad que llena la mayor parte de su tiempo, ha realizado también trabajos relacionados con la Personería de Bogotá en temas de inclusión de las culturas urbanas juveniles a la sociedad, también ha trabajado temas de tolerancia entre culturas urbanas y ha sido invitado a grandes proyectos con algunos colegios públicos de la localidad de Bosa en estos mismos temas. De esta relación con el gobierno de la ciudad, Cristian ha obtenido el apoyo de la Alcaldía Local de Bosa para la realización del Pantokrator Metal Fest, además de ser una de las fuentes de ingreso monetario que lo ayudan a mantenerse.

Hacia el 2003, Cristian decidió crear un ministerio propio para seguir predicando su fe cristiana como pastor, pero acompañado del rock y del metal como parte de esta fe. La idea principal era brindar un espacio para que los jóvenes en Bosa pudiesen acercarse a Dios sin tener que alejarse de sus preferencias culturales y musicales. Así que desde ese año, los sábados en la noche, la Comunidad Pantokrator comenzó a existir en la iglesia de Bosa Centro, dando cultos en donde la alabanza ya no eran baladas como se hacía anteriormente, sino que sonaba el metal, con el objetivo de “predicar el evangelio de Cristo

a todas las culturas urbanas”⁶. Es por esto que aunque la mayoría de los asistentes está relacionada con el metal, es posible ver una minoría de la población inscritos en la subcultura del punk o no tener ninguna relación con el rock, pero la presencia del metal en Pantokrator suele difuminar la presencia de quienes no están directamente relacionados con el metal. Sara, quien desde hace 7 años es su esposa, me contaba sobre los inicios de Pantokrator⁷: “A mí me gustaba mucho el rock antes de llegar a esta iglesia y antes de conocer a Cristian. Un amigo mío, que en ese entonces era mi novio, me llevó un día y pues yo quedé súper extrañadísima con lo que había, y desde entonces dediqué mi vida al Señor. A mí me parecía muy chévere ver a un pastor así todo mechudito y todo rockero, y además los que estaban allí también eran por el estilo. En esa época éramos poquitos, por ahí unos 10 o por el estilo. Sí, éramos poquitos pero pues de a pocos iba llegando gente o íbamos llevando gente que conocíamos y pues se iban quedando. Y pues sí, ya fue después de un tiempo que conocí mejor a Cristian y me gustó mucho y bueno, ahora estamos felizmente casados”.

Sara⁸ es la pastora de la iglesia, líder espiritual junto a su esposo Cristian. Acercándose a los treinta años, Sara ha tenido una unión con el rock y al metal desde el inicio de su pubertad. Aunque también inició su vida cristiana muy temprano, estuvo rotando en varias iglesias cristianas que ha denominado como “tradicionales” hasta que encontró, gracias a un amigo, a Pantokrator como el espacio cristiano adecuado para ella, ya que no era excluida por sus gustos musicales. Si bien no hizo parte de la fundación de la iglesia como tal, ha estado presente en ese proyecto casi desde su inicio y su relación con

⁶ El pastor Cristian ha dicho esta frase de la misma manera en varias ocasiones, en algunas entrevistas que le han hecho e inclusive aparece en la desactualizada página web de la iglesia (<http://comunidadpantokrator.webs.com/historia.htm>). También recuerda el versículo bíblico Mateo 24:14: “Y este evangelio del reino se predicará en todo el mundo como testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin”.

⁷ De manera anecdótica cuento que esta es la entrevista menos *normal* que he realizado: Sara me estaba dando la entrevista mientras me lavaba el pelo, esto durante un evento en el que la iglesia se convirtió en sala de belleza para recaudar fondos como ayuda al retiro espiritual que se acercaba. Casi una hora después, Julián (personaje que aparecerá posteriormente) estaba cortándome la barba y haciéndome un pequeño corte de cabello, justo en el mismo sitio en donde usualmente se posa el bajista de la banda de la iglesia durante las alabanzas en los cultos de los sábados.

⁸ A parte de Cristian, he decidido utilizar pseudónimos para referirme a los otros personajes presentes en este trabajo con el fin de proteger su derecho a la intimidad y para proteger sus identidades. Igualmente, los personajes son una combinación planeada de varias personas con las que mantuve mis conversaciones constantes y que compartían entre sí ciertos elementos en común, también con el fin de defender su intimidad. Con Cristian no es posible hacer esto ya que es una figura que ha adquirido reconocimiento público y rastrearlo a él no es complicado, por lo que utilizar un pseudónimo en su caso resulta inútil.

Cristian le ayudó a posicionarse como una de las figuras más importantes dentro de Pantokrator. Es una de las vocalistas de la banda de la iglesia. Además de ser la segunda líder más importante (después de su esposo), ella trabaja en un taller de orfebrería como talladora, trabajo del que saca los medios para mantenerse económicamente en su hogar.

La iglesia fue creciendo de tal manera que ya se le conocía a ese espacio de los sábados en la noche como “Comunidad Pantokrator”⁹. El pastor Yeison Jiménez, líder de la iglesia de Bosa Centro, le dio la aprobación al pastor Cristian González para que fundara su propia comunidad, cuando se dio cuenta de que el número de asistentes con gustos musicales específicos (el metal, propiamente) había crecido de manera significativa. Bosa Centro prestó sus instalaciones para que durante siete años, aproximadamente, el pastor Cristian y su comunidad tuvieran un espacio en donde se encontraran estas personas con intereses y gustos musicales compatibles. Fue en el 2010 cuando Cristian decidió salir de las instalaciones de Bosa Centro y arrendó un salón independiente en un edificio cercano a Bosa Centro, y desde ese momento hasta ahora la iglesia Comunidad Pantokrator funciona en este salón.

La relación con Bosa Centro no terminó en este momento, pues siguen profundamente ligados en dos sentidos: uno religioso y otro administrativo. En el sentido religioso, Pantokrator tiene su pastor, sus líderes espirituales, su banda y su espacio para realizar los cultos, las oraciones, los cursos de liderazgo y una oficina, todo en sus propias instalaciones. Aun así, otras actividades espirituales como los ayunos y los cultos dominicales, Pantokrator los une con los de Bosa Centro. El pastor Cristian tiene como mayor consejero al pastor Yeison e inclusive, a veces, le delega a este varios casos de consejería espiritual. Además, algunos asistentes de Pantokrator (una minoría, incluyendo al pastor Cristian) han asistido al curso en formación teológica que ofrece Bosa Centro, además de recibir los cursos de formación en liderazgo espiritual. Por otro lado, Bosa Centro sirve como una institución que viste de legitimidad a Pantokrator y le da su respaldo y reconocimiento como una congregación cristiana aceptada. Por esta razón ambas iglesias siguen estando unidas aunque Pantokrator opere y dirija su propio funcionamiento como centro espiritual y religioso.

⁹ *Pantokrator* significa “todo poderoso” en griego.

En el sentido administrativo, Pantokrator está obligada a diezmar mensualmente a Bosa Centro. Esto refleja una responsabilidad estructural y también jerárquica. El diezmo es entendido en términos generales como una señal de tributo y de compromiso. Que Pantokrator dé su diezmo a Bosa Centro se entiende como un acto de reconocimiento, es una declaración de asociación. Este diezmo inter-estructural brinda legitimidad a la iglesia del pastor Cristian en términos de asociación económica, además que se reconoce que ambas iglesias siguen ligadas en una relación en donde es Pantokrator quien le debe su respeto y su reconocimiento a Bosa Centro. El funcionamiento interno de la estructura administrativa y de la estructura “espiritual” o religiosa de esta iglesia es el tema central del primer capítulo que sigue a esta introducción.

Actividades de la iglesia.

En esta iglesia se desarrollan una gran cantidad de actividades, unas más frecuentes que otras. Como actividad principal se encuentra el culto, que reúne a la mayor cantidad de asistentes cada semana. Se realiza todos los sábados desde las 6 de la tarde y se compone de la siguiente manera: inicia con una reflexión bíblica hecha por alguno de los participantes de los cursos de liderazgo; luego comienza la alabanza, momento en el que durante una hora la banda de la iglesia toca tres o cuatro canciones de manera repetitiva y el público canta y ora, pero principalmente es el espacio en donde se supone que el Espíritu Santo reparte y resalta los dones entregados a los asistentes, por lo que hay gran exaltación, desmayos, llanto, etc. Esta alabanza se caracteriza por ser un momento sentimental, presuntamente inspirado por el Espíritu Santo¹⁰, en donde se genera una atmósfera emotiva que bien puede ser bastante enérgica o solemne, dependiendo de la canción que la banda interprete. La mayoría de las veces los involucrados en la alabanza bailan, cantan fuertemente, lloran y hablan en lenguas. Después viene la predicación, en donde el pastor realiza una charla sobre un tema bíblico específico; a continuación llega la oración, un momento solemne, en donde cada quien tiene un momento de encuentro cercano a Dios gracias a la oración y a la presencia del Espíritu Santo, por lo que también es un momento

¹⁰ Más adelante explicaré qué es una iglesia pentecostal, en donde se entiende por qué la importancia del Espíritu Santo.

emotivo; y por último está la ofrenda y el diezmo, en donde los asistentes dan una colaboración material/económica a la iglesia.

Otra de las actividades es el curso de liderazgo, espacio que se desarrolla todos los jueves en horas de la noche. Es un momento en el que el pastor Cristian o uno de los líderes espirituales¹¹ ya establecidos y con bastante experiencia se dedican a enseñarles el oficio de liderazgo espiritual y de predicación a otros asistentes que “deseen” tomar el curso. Actualmente 8 personas están asistiendo a estos cursos, lo que significa que, por un lado, el conjunto de los líderes espirituales va a crecer en algún momento y, por otro lado, esto indica que la iglesia se encuentra en crecimiento y que es necesario que existan más líderes ante una eventual llegada de más personas a Pantokrator. Aunque se muestra como una actividad abierta para todo el público, realmente está destinada a aquellos asistentes que han mostrado un grado de afiliación mayor y que han venido teniendo mayor influencia en el transcurrir cotidiano de Pantokrator. Los líderes espirituales de la iglesia pueden ser identificados con claridad y son llamados de esta manera, creando así una categoría, un nivel jerárquico específico dentro de la iglesia.

Los ensayos de la banda son una actividad semanal, realizada los miércoles, en donde la banda de la iglesia reúne a sus integrantes para practicar y prepararse, tanto como banda como espiritualmente, para alabar a Dios durante los cultos. Aunque para participar de estos ensayos también se debe tener cierto grado de compromiso y afiliación con la iglesia, es menos rígida en cuanto al “filtro” que permite a una persona estar o no estar allí. Esto explica por qué algunos integrantes de la banda cambian de vez en cuando.

Cada año la iglesia organiza un retiro espiritual; un viaje de tres días a una finca en el que la mayoría del tiempo se usa para reproducir y extender la figura del culto, es decir, se puede dedicar toda una tarde para la alabanza, toda una noche para la oración, toda una mañana para la predicación, etc. También se da lugar a un evento muy especial que es el bautismo, en donde una persona que ha decidido convertirse al cristianismo a través de esta iglesia es sumergida en una piscina como símbolo de su compromiso con la fe cristiana.

Como última actividad de gran importancia está el Pantokrator Metal Fest, un concierto que se realiza anualmente en la plaza principal de Bosa y en donde la iglesia

¹¹ El papel de los líderes espirituales será explicado en el primer capítulo ya que tienen una gran importancia en este trabajo.

invita a varias bandas colombianas y algunas otras extranjeras de metal cristiano. El fin de este evento es recaudar alimentos no perecederos u otra cantidad de suministros de subsistencia (colchones, productos de aseo, materiales escolares, etc.) con el fin de dar una ayuda humanitaria. La población que recibe la ayuda cambia año tras año dependiendo de varios factores, por ejemplo, en el 2011 la ayuda fue destinada a la población afectada por el invierno en Altos de Cazucá (Soacha) y en el 2012 la ayuda se dio a un comedor comunitario de población desplazada afro en Bosa. En estos eventos la iglesia a veces recibe ayuda de la Alcaldía Local de Bosa, gracias a la gestión que hace el pastor a través de la Personería de Bogotá, con la que está relacionado hace varios años.

Sobre los asistentes de Pantokrator.

Para cuando Pantokrator se “independizó” espacialmente de Bosa Centro, el promedio de asistentes semanalmente giraba entre 40 y 60 personas, entre ellas, algunas con un índice de asistencia mayor y otros con un índice mucho menor¹². Al inicio de mis visitas a la iglesia, siempre tuve la impresión de que en ese lugar estaba a punto de llevarse a cabo un *toque*¹³ de metal y no un culto religioso. Cabelleras largas en la mayoría de los hombres, brazaletes, chaquetas y pantalones de cuero, botas militares, corsés en algunas mujeres y todo tipo de indumentaria que yo hubiese reconocido en varios eventos de música metal, fue lo que más vi y más me impresionó. No puedo extender esta observación a todas las personas que vi en la iglesia: también ingresaron personas adultas sin ningún distintivo en sus vestimentas que me hicieran pensar en el rock, así como vi ingresar niños. Igualmente vi entrar a dos o tres personas que me recordaron más a algunos toques de punk a los que he asistido.

Que el grueso de las personas que vi en la iglesia siguieran estas prácticas de vestimenta, recubre a la iglesia (en principio) de una imagen muy particular. El pastor Cristian ha mencionado en varias ocasiones que este distintivo realmente los caracteriza, el

¹² Para poder brindar una imagen de esta población, que para nada es homogénea, he resumido algunos de los datos que arrojaron mis observaciones y la encuesta que realicé cuando estaba finalizando mi trabajo de campo, tema que será tratado más adelante en este capítulo en la sección de la metodología.

¹³ “Toque” es la expresión que se utiliza coloquialmente en varias partes de Colombia para hacer referencia a una presentación o concierto de tamaño mediano o pequeño, usualmente de bandas musicales que no hacen parte de ambientes más populares o *mainstream*.

hecho de dar la imagen de que todos pertenecen a una misma cultura urbana o subcultura, como él mismo dice. Aunque esto da la sensación de que la población es homogénea, realmente hay diversos grados de opinión de las personas en cuanto a este tema. Por ejemplo, aquellas personas que no parecieran tener nada que ver con el metal o el rock de ninguna manera, solían decir que iban porque les gustaba ver cómo “estos jóvenes” expresaban su amor a Dios. Luego me di cuenta que la mayoría de estas personas superaban el promedio de edad y que visitaban la iglesia para acompañar a algún familiar (hijos, primos, nietos, etc.). De aquellas personas que tienen alguna relación con el rock (bien sea porque les gusta la música punk o algún otro género), escuché que asistían allí ya que era uno de los espacios en donde se sentían mejor recibidos sin tener que cambiar sus preferencias musicales y culturales.

Es común observar a tres o cuatro personas que exceden los 50 años, así como a algunos niños menores de 12 años, hijos de los asistentes. Pero el grueso de los asistentes a esta iglesia es una población joven, con un promedio de edad de 25 años, con un porcentaje de 63,16% de hombres frente a un 36,84% de mujeres¹⁴. Pude observar que varios de los asistentes más recurrentes y además más cercanos al pastor superaban los 30 años, sin que esto implicara un distanciamiento abrupto ni al menos moderado de los más jóvenes en términos de participación o de consumo de las prácticas del rock, por ejemplo. A la mayoría de estos jóvenes no les importa dedicar todo el sábado por la noche para ir a la iglesia y de hecho la mayoría no preferirían estar en otro lugar una noche de sábado que no fuera en la iglesia orando y escuchando la predicación. Solo muy pocos estuvieron de acuerdo con la idea de poder tener la oportunidad de dedicar el sábado por la noche a otro tipo de actividades, y estos hacen parte del conjunto de asistentes que llevan menos tiempo asistiendo a la iglesia o que su nivel de asistencia está entre un nivel medio (3 visitas al mes, aproximadamente), según la encuesta¹⁵.

Los asistentes de esta comunidad muestran un interés general por hacer parte de la población estudiantil y por tener un empleo. En varias conversaciones informales con

¹⁴ En la sección de metodología explico la utilidad del uso de la encuesta, cuyos resultados hacen una temprana aparición en este trabajo con el fin de brindar una imagen estadística de la población de la iglesia.

¹⁵ Solo he encontrado un par de casos en que asistentes muy recurrentes, con una gran antigüedad de asistencia a la iglesia y además cercanos al pastor en jerarquía han estado de acuerdo con la afirmación de poder destinar un sábado en la noche a otra actividad diferente al culto, y aun así esto no se puede leer como un indicio de aburrimiento o “falta de compromiso”, ni mucho menos como falta de consistencia, que es algo que preocupa bastante a los asistentes.

algunas personas de la iglesia, pude identificar la educación como la principal preocupación y objetivo, a veces más que el trabajo. De los encuestados, un 36,84% tiene educación técnica, usualmente del SENA (Servicio nacional de aprendizaje); otro 28,95% llegó hasta la educación básica secundaria. Solo se encontraron un par de casos aislados de personas mayores de edad cuya educación solo llega hasta la básica primaria, así como en otros casos el nivel de educación llega hasta el pregrado universitario, sin ser el caso más presente. En cuanto a la entrada de los asistentes al campo laboral, la encuesta arrojó que el 73,33% de los asistentes se encuentra trabajando mientras que el otro 26,67% se haya desempleado¹⁶; aun así, varios de los trabajadores se desarrollan como independientes, lo que no brinda precisamente estabilidad laboral ni económica. Entre hombres y mujeres mayores de edad, aproximadamente el 60% de los trabajadores de la iglesia son hombres, mientras que el 40% restante son mujeres. En términos de la estratificación socioeconómica que tiene la ciudad de Bogotá, en promedio los asistentes de la iglesia se ubican en el estrato 2, lo que nos da una población que puede ser catalogada como de clase socioeconómica baja, quizás de clase baja media. La mayoría de estos asistentes viven en la localidad de Bosa y otros en Soacha. En términos generales, Pantokrator puede ser catalogada como una iglesia que apunta también a sectores populares, es una iglesia popular, característica que usualmente se le atribuye a las iglesias pentecostales (Pereira Souza 1996a; Vásquez y Williams, 2005).

“Estudiamos la doctrina porque es la base de nuestra fe”: Marco teórico y metodología.

Discusiones teóricas.

Para discutir la construcción y la relación entre los mecanismos “constructores” de una subjetividad metálica y cristiana en Pantokrator, es necesario elaborar un marco teórico explicativo desde cuatro flancos: la discusión sobre la construcción de subjetividad realizado desde la antropología y la sociología; los estudios de rock y metal entendidos como sub-culturas; los estudios acerca del cristianismo pentecostal latinoamericano y su

¹⁶ Estoy hablando de los mayores de edad, pues los menores de edad no trabajan, ninguno. Solo en un caso se vio que un asistente de 17 años había trabajado anteriormente durante algunos meses.

influencia en procesos de socialización, construcción de comunidad e identidad; y los estudios sobre procesos de conversión religiosa. Este marco es un intento interdisciplinar de construir un cuerpo teórico a través de la sociología y la antropología.

Subjetividad y mecanismos constructores de la subjetividad.

Para el caso específico de este trabajo, me interesa aclarar lo que entiendo como subjetividad y qué entiendo como un mecanismo “constructor de subjetividad”. El debate sobre la subjetividad en las ciencias sociales (especialmente en la sociología y la antropología) toma dos grandes terrenos: por un lado, los orígenes sociales y relacionales de la subjetividad y, por otro lado, los debates sobre el cuerpo. A partir de estas dos discusiones explicaré la noción de “mecanismo” que utilizaré durante todo este trabajo.

Entiendo subjetividad como el resultado no estático (y siempre cambiante) del proceso continuo en el que un individuo se relaciona con el mundo que lo rodea (incluidos otros sujetos), le es impuesta o asume una postura en ese mundo y al mismo tiempo adquiere unas maneras específicas en las que actúa, piensa, reflexiona y habla (o calla) con, sobre y frente a este y se construye en él y a partir de las relaciones que mantenga en él. Todo esto está mediado por relaciones de imposición y de apropiación, de rechazo y de empoderamiento, es decir, está atravesado por relaciones de poder (Foucault 1998: 65 y 66) y también por un conjunto de disposiciones heredadas, aunque negociables, de origen social y cultural (Bourdieu 1997: 19). Pensar que una subjetividad se construye implica pensar que un individuo adquiere (recibe) y ejerce unas prácticas (acciones), unas percepciones, unos discursos y unos sentimientos (emotividades) (Roa 2010: 2). En este caso, la subjetividad es un concepto cercano (y profundamente relacionado) al *habitus* de Bourdieu en cuanto a que consiste en las posiciones, reacciones y *disposiciones* que tiene este individuo frente a las situaciones a las que se enfrenta diariamente en sus relaciones cotidianas (Bourdieu 1997: 19 y 20).

Siguiendo a Bourdieu, cada *habitus* es un resultado y un reflejo del entorno social en el que se forjan: “El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu 1997: 19). Esto significa que un *habitus* puede ser compartido por varias personas y puede

ser un elemento tanto unificador entre estas personas como diferenciador con otras que no lo comparten (Bourdieu 1997: 20). La relación que tiene el *habitus* de Bourdieu con la subjetividad entendida desde Foucault es que ambas están dadas a las personas desde el momento en el que nacen y ambas tienen la capacidad de alterar o definir las posiciones, los actos y las disposiciones de quienes las llevan impresas (Bourdieu 1997: 20; Foucault 1998: 37). La diferencia entre ambas, o mejor, el modo en el que se complementan está en la capacidad de generar realidad social, de afectar la posición y la definición que el sujeto hace sobre sí mismo.

Aunque la subjetividad permita o brinde a las personas un espectro de disposiciones o acciones frente al mundo, de todas maneras pueden llegar a exceder los límites de la acción, es decir, siguen determinando. La manera en la que este “bucle” es interrumpido y permite que la subjetividad (y también el *habitus*) continúe con su “capacidad generadora”, es gracias a la reacción del sujeto a estas estructuras externas sociales/relacionales, que se da de dos formas. Por un lado, por momentos de apropiación de sí mismo (Foucault 1998: 65), en donde el sujeto puede decidir los mecanismos que afectarán sobre él o rechazar las que ya se le imponen, y por otro lado, están los momentos de reflexividad entre el sujeto y el mundo “que les permite [a los sujetos] cuestionar, criticar y transformar su ser-en-el-mundo¹⁷. Esta reflexividad hace que consideremos a la subjetividad como un proceso de continua transformación” (Roa 2010: 6, refiriéndose a Ortner 2005).

Esta subjetividad no se construye sobre un vacío, sino que se ejerce sobre a) un cuerpo biológico y material sobre el que se encarnan las estructuras, es decir, es vehículo de la experiencia entre el individuo y lo que lo rodea (Csordas 1990), b) un cuerpo histórica y políticamente influenciado (reprimido y subjetivado) por unos discursos y unas prácticas que se hacen políticamente correctas o incorrectas (Foucault 1998) y c) un cuerpo social y culturalmente situado o informado que ayuda a determinar un campo de acción y unas reglas iniciales bajo las cuales el individuo puede desarrollar unas percepciones, unas prácticas y unos discursos iniciales. El cuerpo es, entonces, el punto central, físico y biológico, en donde se da el proceso de construcción de subjetividad. Según Csordas (1990), el cuerpo es anterior a la dicotomía subjetivo/objetivo, y es cuando entra en

¹⁷ Con *ser-en-el-mundo*, Roa se refiere a la relación cuerpo-realidad social en la que se ve inmerso el sujeto y en la que se construye subjetividad (Roa 2010).

contacto con esta dicotomía y experimenta el mundo (social y físico) que se convierte en un cuerpo socialmente informado¹⁸ (Csordas 1990: 11). Así, la subjetividad adquiere una posición tanto en el mundo físico como en el mundo social: está inscrito en la realidad. Todo lo mencionado aquí apunta a afirmar que la subjetividad se construye en un cuerpo que ya posee unas prácticas, unas percepciones y unos sentimientos en el momento en el que entra en reflexión y en contacto con otras estructuras o con el mundo en el que se sitúa. La idea de que los asistentes a Pantokrator, al tener un contacto reflexivo con el metal y el cristianismo a través de la iglesia, entran en un nuevo juego de construcción de subjetividad, tiene que ver con eso: están entrando en nuevos terrenos sociales en donde sus prácticas, percepciones y sentimientos construidos en sus mundos sociales *de origen* iniciaran nuevos procesos de reconstrucción y *re-significación*.

Es allí en donde aparecen los mecanismos que hacen posible que esa subjetividad anterior, que yace en los asistentes de la iglesia antes de hacer parte de ella, sea desnaturalizada y arrancada del sujeto que va recibir y a construir, gracias a esos mismos mecanismos, una propia subjetividad, ahora como metalero y cristiano. Entiendo que los mecanismos de construcción de subjetividad son el resultado del proceso de construcción de subjetividad por el que atraviesan los sujetos al entrar en contacto con una realidad social específica, en este caso, al relacionarse con la Comunidad Pantokrator. Estos mecanismos se encargan de construir y mantener una producción de significados, posturas y reacciones (una subjetividad específica) con las que los asistentes van a entrar en contacto y van a recibir, de manera reflexiva, como si fuesen dadas directamente por Dios, como explicaré más adelante en este trabajo. Los mecanismos van a actuar sobre la misma estructura de la iglesia (tanto administrativa como espiritualmente), sobre la experiencia religiosa de la conversión de los asistentes y sobre su construcción adicional como sujetos metaleros: los mecanismos dan sentido a la posibilidad de una subjetividad metalera y cristiana y además permiten que se reproduzca, sea negociada cotidianamente y además se instaure como una posibilidad constante, en otras palabras, mi trabajo se trata de “*subjetividad objetivando subjetividades*” (Álvarez 2010: 270).

¹⁸ La expresión *socially informed body* es recogida por Csordas de Bourdieu, en donde para este último el cuerpo socialmente informado es el cuerpo que ha sido envuelto (o atravesado) por un habitus, también como producto de la relación cuerpo-mundo (Bourdieu 1997: 146).

La base fundamental de los mecanismos reside en los procesos bajo los que se construye la subjetividad: la imposición, la reflexividad y el *diferenciamiento*. Estos resultan ser la herramienta social, espiritual y cultural que entran en el juego de la construcción de la subjetividad en Pantokrator ya que es a través de ellos que se realizan las re-significaciones necesarias para la construcción de un sujeto metalero: ayudan a que los asistentes asuman las estructuras jerárquicas de la iglesia y permiten que se les imponga, al tiempo que van reconstruyendo sus pasados autobiográficos con el fin de ensamblarse en las lógicas de reflexión sobre sí mismos y sobre el mundo y esto lleva a que, también gracias a los mecanismo, puedan construir unas bases discursivas (aunque encarnadas en ese cuerpo social informado, ahora *re-significado*) bajo las cuales sentar los límites de su subjetividad a partir del mundo que los rodea (Ortega 2008: 21-23; Das 2008: 300). Los mecanismos funcionan como medios de reconocimiento de las asimetrías ante las que los asistentes se hayan expuestos: frente a otras iglesias y otros modelos estructurales, en cuanto a sí mismos bajo un pasado que no es cristiano y frente a un entorno social *mundano* al que se enfrentan. Así, los mecanismos tienen un fuerte componente discursivo y hacen uso de las formas del lenguaje, en donde se pueden observar los procesos de construcción de subjetividad, entendiendo al discurso como revelador o generador de acciones que parten desde esta subjetividad o en donde se imprime esta (Das 2008: 300). La importancia de los discursos y las realidades que estos van generando será tema clave de los capítulos de este trabajo.

Metal y subcultura.

En los estudios acerca del metal se han hecho investigaciones desde varias perspectivas, entre las cuales acá se retoman la postura que defiende al metal como una sub-cultura. Los debates sobre la subcultura se hallan relativamente desactualizados, estando las primeras discusiones más importantes entre las décadas de 1960 y 1970, hasta inicios de 1980 (Hebdige 2002 [1979]; Fine y Kleinman 1979; Yinger 1960), seguidas por un resurgimiento de estos debates a inicios de la década del 2000 (Dowd y Dowd 2003; Jenks 2005; Muggleton 2000). Tanto como el concepto de cultura ha sido objeto de diversas discusiones, subcultura como término académico también ha sufrido varios rechazos, malinterpretaciones y confusiones con otros términos como contracultura, por ejemplo

(Dowd y Dowd 2003: 21). El principal problema que resaltan la mayoría de los que han investigado y escrito sobre la subcultura es precisamente la confusión entre este concepto con otros conceptos parecidos, en donde “subcultura” ha sido un *comodín* en investigaciones sociológicas principalmente (Dowd y Dowd 2003: 21) para tratar temas como criminalidad, adolescencia, sectas religiosas (Yinger 1960: 625), temas principalmente relacionados con la desviación social.

Dowd y Dowd (2003) hacen una reconstrucción bastante completa acerca del uso que se ha dado al concepto de subcultura desde la década de 1940, con lo cual pueden acercarse a una definición mejorada (pero aun incompleta), en donde entienden subcultura como un grupo cuyos miembros:

“(1) interact frequently with one another; (2) share a common world-view, or Weltanschauung, that has at its center that attribute that defines the group most thoroughly; and (3) remain unwilling or unable to assimilate into the larger, dominant culture; that is, to have one's identification with the subculture become "normalized" and unproblematic. Subcultures may also be distinguishable from members of the dominant cultural group on the basis of their physical appearance, style of clothing and adornment”(Dowd y Dowd 2003: 28).

Esta definición es incompleta ya que no incluye el componente artístico cuya importancia había sido ya señalada anteriormente (Hebdige 2002: 18). De esta manera, entiendo subcultura como un campo artístico y cultural en el cual se desarrollan ciertas relaciones sociales, usualmente con el fin de transgredir a través de la expresión artística en contra de, usualmente, el orden establecido e impuesto en el que se encuentra este campo, todo esto basado en una postura específica de entender y de enfrentarse al mundo compartida por los miembros de la subcultura, que a su vez suelen utilizar también elementos estéticos e indumentarios para diferenciarse también físicamente de la *cultura dominante*.

Las personas pertenecientes a la sub-cultura del metal se apropian de una postura y un actuar frente al mundo a través de las percepciones que adquieren de los elementos de la cultura del metal, por ejemplo, con la música (Walser 1993; Purcell 2003; Kahn-Harris 2007; Weinstein 2000). Carolina Hernández realiza un estudio acerca de la construcción de género en la escena del Death Metal en Bogotá, y afirma que el metal “se posiciona en

contra del ‘mainstream’ musical, siendo evidente la postura contracultural¹⁹ de quienes se encuentran inmersos en la escena” (Hernández 2010: 28). Junto con esta postura musical, están vinculadas otro tipo de maneras de estar y hacer frente al mundo, como las mencionadas por Torres Ocampo en su estudio sobre el metal en Bogotá. Torres, en su trabajo sobre la identidad del metal en esta ciudad, afirma que dentro del espacio artístico del metal en Bogotá, inscribirse en las prácticas del metal implica asumir una postura de diferenciación, como metalero, frente a un mundo que no lo es y esto se ve reflejado en un atuendo, una jerga y un consumo específico de música (Torres Ocampo 2002).

Estas “posturas” del metal, especialmente en los dos trabajos anteriormente citados, no han sido satisfactoriamente explicadas. Como he mencionado inicialmente en esta introducción, siguiendo a Kahn-Harris (2007), el metal como género musical (y especialmente en sus tres formas más extremas –trash, black y death-) se ha opuesto a los sistemas explicativos tradicionales sobre la moral, la salvación del ser humano, la convivencia de esta especie y también de las maneras de entender el cuerpo del ser humano. Esto lleva a posturas como el extremo pesimismo sobre el futuro de la humanidad, el satanismo como símbolo de la desobediencia humana ante el orden moral y religioso impuesto y establecido (encarnado en las diversas manifestaciones del cristianismo), la posibilidad de experimentar con la muerte y el cuerpo humano muerto, e inclusive el exterminio de los seres humanos como respuesta a las diversas crisis mundiales que atraviesa la humanidad. Todas estas posturas extremas encierran en sí el componente que identifica y que ayuda a definir la posición en el mundo del *metalero*: la transgresión de los valores y las creencias, apoyadas en un sentimiento generalizado de rebelión y oposición al orden establecido, orden que han visto como una imposición traída directamente de las instituciones religiosas, principalmente cristianas, entendidas como la dominación del espíritu (Kahn-Harris 2007: 35-43). El producto es una subjetividad *metalera*, que es transgresora y está expresada a través del metal y sus formas específicas de rebelarse y construirse a partir de su postura frente al mundo. En relación al cristianismo, la transgresión se da en el rechazo de formas de dominación e imposición espiritual.

¹⁹ El uso del término contracultural en el caso de Hernández sufre del mal que desde Yinger (1960) hasta Dowd y Dowd (2003) han evidenciado: la falta de claridad sobre su uso y la diferencia con subcultura. Para efectos de este trabajo no resulta tan importante definir contracultura como definir subcultura.

¿Qué sucede con el metal cristiano? Este surge a mediados de 1970 y se populariza durante la década de 1980, especialmente en lugares del mundo en donde existían grandes porciones de metal secular²⁰ (Moberg 2010: 368). Es un tema que, a pesar de parecer interesante, ha sido poco estudiado en términos académicos. Marcus Moberg, Doctor en estudios comparativos de la religión, ha dedicado toda su carrera académica a la visibilización y la investigación del metal cristiano. Este género, que parece ser más controversial que el mismo metal extremo (Moberg 2011: 87), se ha caracterizado por ser una unión estratégica entre el cristianismo evangélico y las formas culturales populares, esto con la intención inicial de abordar públicos usualmente excluidos como el del metal secular (Luhr 2005: 104; Moberg 2007: 429). Desde sus inicios, el metal cristiano tuvo la intención de “infiltrarse” en los espacios del metal secular con la intención de evangelizar (de manera sutil) a los jóvenes presentes en estos espacios. Esto, sumado a la oposición inicial del metal secular frente al cristianismo, ha provocado que el metal cristiano se halle marginado a las afueras del metal como una subcultura (Luhr 2005: 111; Moberg 2011: 87).

En esta “fusión” entre el cristianismo y el metal la intención era imprimir la enseñanza de los valores cristianos al público del metal secular, tales como los valores de la salvación divina y el extremo cuidado del cuerpo, lo que implicaba una vida abstemia, por ejemplo (Luhr 2005: 115). En otras palabras, las bandas de metal cristiano atravesaron e impulsaron procesos de re-significación de las posturas que comúnmente se veían en el metal secular. Mientras que en la subcultura del metal secular se encuentran posturas frente al mundo que están guiadas por la rebelión y la alienación causada por los modelos morales establecidos y la imposición de la religión cristiana, en el metal cristiano se hace uso también sobre rebelión y alienación pero en un sentido cristiano: la rebeldía es frente a un mundo inmoral lleno de pecado y sin esperanzas que aliena a quienes aun guardan fe en la salvación divina, así como frente a unas instituciones cristianas (pero ya no todas, sino algunas) que han permitido que la inmoralidad se reproduzca (Moberg 2010: 369 y 370).

Las personas que fueron haciendo parte de la subcultura del metal cristiano, que

²⁰ Luhr (2005) y Moberg (2007, 2010, 2011) utilizan la expresión “metal secular” (*secular metal*) para referirse al campo del metal que no es cristiano, independiente del mensaje que transmita (como en el caso del black metal, cuyo componente *no-secular* es el satanismo). Esta expresión, aunque sujeta a un debate más profundo, me parece apropiada en este caso y la usaré en el mismo sentido.

estaba infiltrada en un principio con la subcultura secular, construyeron todos sus imaginarios y posturas frente al mundo valiéndose de los elementos que les brindaba el metal (como el sentimiento de rebeldía o la consciencia sobre un mundo *aparentemente* destinado a la perdición), pero también utilizando lo que el cristianismo les heredaba como las normas de vida cristiana evangélica (como la abstención) o la salvación de la humanidad a través de la redención de Cristo. Estos procesos de re-significación los he visto ligados a los procesos de conversión que se dan en el cristianismo pentecostal, tema que abordaré más adelante en esta introducción. Igualmente, es sobre estas posturas sobre el *mundo* que se construyen nuevos significados desde Pantokrator, en donde se redefine la subjetividad metalera al pasar esta también por un proceso de conversión.

Estudios sobre cristianismo pentecostal.

La discusión sobre el cristianismo evangélico pentecostal (de ahora en adelante llamado simplemente cristianismo pentecostal o pentecostalismo) ha sido tratado con especial atención en cuanto al papel que ha tenido como generador de comunidad, inclusión social e identidad. El pentecostalismo es la versión *fundamentalista* del cristianismo, originada en Norteamérica a principios del siglo XX, fuertemente expandida por Latinoamérica, África y algunas partes de Asia como Corea del sur y China (Anderson 2010; Beltrán 2007; Robins 2010). Una iglesia pentecostal es entendida como:

“una forma de protestantismo evangélico que hace de la actividad del Espíritu Santo en la historia humana el elemento definitorio de la creencia, el ethos religioso, y la organización eclesial. El Espíritu Santo es al mismo tiempo el vehículo del carisma (dones como la glosolalia, la sanación divina, el profetizar, y el exorcismo, todas señales de justificación²¹) y de la inminente segunda venida de Jesús Cristo” (Vásquez 1999: 619; traducción propia).

Este *carisma* brindado por el Espíritu Santo se manifiesta en el rito del culto, en donde la alabanza y la oración se llenan de un fuerte sentimentalismo, usualmente representado en los dones mencionados por Vásquez. Diversos estudios sobre el pentecostalismo en Latinoamérica han resaltado el poder que han tenido las iglesias pentecostales al enfrentarse y al aparecer como una solución a la dislocación social y la

²¹ En la versión original dice “marks of justification”, aludiendo a la doctrina cristiana de la justificación.

marginalización –bien sea en términos de clase social o género, por ejemplo- (Brusco 1995; Butler 1973; Pereira Souza 1996a; Vásquez 1999). Estos estudios sobre el pentecostalismo latinoamericano han intentado mostrar que esta forma de cristianismo se ha presentado como una “opción” religiosa allí en donde los sectores populares han culpado a la iglesia católica de generar y reproducir esquemas de exclusión social, económica y de género (Vásquez 1999: 620).

Butler realizó un análisis sociológico y demográfico sobre la asociación de personas que se encontraban en situación de dislocación social a iglesias pentecostales en Latinoamérica. Con dislocación social, Butler se refiere al fenómeno que se da cuando una persona o un grupo de personas, por razones de migración, desempleo o marginalización social y económica, no se sienten articulados a una realidad social de manera satisfactoria (Butler 1973: 297). Para esta autora, la asociación a iglesias pentecostales reside en un intento por encontrar un espacio en el que su situación social adquiriera sentido y se vuelvan a sentir “localizados” en términos sociales (Butler 1973: 301-303). Inclusive se ha llegado a decir que la aceptación de los sectores populares hacia el pentecostalismo en Latinoamérica y su eventual surgimiento es una consecuencia del desencanto y la frustración de estos sectores hacia una iglesia católica que “falló” a la hora de mantener un mensaje de salvación ante la crisis social, económica y espiritual (Pereira Souza 1996a: 44). Estos estudios apuntaban a mostrar que las iglesias pentecostales tenían una labor importante en la cohesión social (Le Bot 1999: 168). Una conclusión de estas perspectivas sobre el pentecostalismo es que estas congregaciones pentecostales enfrentaban los problemas de exclusión social y de desencanto hacia el catolicismo a través del fortalecimiento de los lazos sociales, construyendo identidades colectivas a través de la idea de una *comunidad*. Supuestamente, estas comunidades y las formas pentecostales de identificación colectiva planteaban un escenario en el que varios tipos de capital (espiritual, social y económico) eran repartidos de manera más equitativa que en el campo religioso católico (Pereira Souza 1996a: 51).

Estas perspectivas que hablan del pentecostalismo como una “solución” a esos problemas de exclusión social se han puesto en discusión. En una revisión sobre estas perspectivas del pentecostalismo, Browdin (2003) señala que estos estudios han olvidado la importancia de la radicalidad de la moral pentecostal, elemento que permite, según él,

generar nuevos espacios sociales para aquellos que se hallan marginalizados (Browdin 2003: 87). Esta radicalidad moral, o “absolutismo moral” como él lo denomina, radica en la exigencia que hace el pentecostalismo a sus fieles de asumir con extrema precaución los mandatos morales cristianos, implicando esto alejarse del mundo inmoral y perdido, esto con el fin de conseguir la salvación (Browdin 2003: 87). Este “alejarse del mundo” contradice los estudios en donde se quería mostrar que el pentecostalismo hace lo contrario: acercar o incluir a estas personas al mundo. Esta moralidad radical lo que hace es generar nuevas maneras de enfrentarse a la realidad social a través de la diferenciación y la auto-segregación, en donde todos sus actos y sus formas de relacionarse en el mundo implican una separación del mismo a través de una manifestación moral (discursiva y práctica) explícita de una vida cristiana (Browdin 2003: 89) que a su vez genera una comunidad cristiana con unos límites claros frente al mundo al que se enfrenta (Hefner 1993: 35). El pentecostalismo en Latinoamérica no solo no ha propuesto una solución utópica como se creía anteriormente en los estudios académicos, sino que ha generado una postura más radical y contestataria en contra de ese orden social al que se creía que brindaba acceso, excediendo los límites de la moralidad que proponía Browdin, para alterar también las posturas sociales y políticas de quienes se afiliaban a las iglesias pentecostales, por ejemplo, prohibiendo su acceso a movimientos que tradicionalmente habían ayudado a reproducir la exclusión social y la hipocresía moral, como el conservadurismo católico (Vásquez y Williams 2005: 10).

Esta separación del mundo basada en una rigurosidad cristiana es la base de lo que entiendo por subjetividad cristiana. La construcción de una “moral pentecostal” específica se basa en tomar la mayoría de las enseñanzas morales de la Biblia de modo literal, lo que es conocido teológicamente como la Sana Doctrina. Esta moral se presenta de manera radical y se impone sobre los que la asumen afectando las posturas, las disposiciones y los discursos sobre el *ser* cristiano y sobre el *otro* no cristiano, que en este caso es el *mundo* o lo mundano, también entendido por los cristianos pentecostales como lo no-cristiano. A partir de esta moral cristiana pentecostal radical es que se dan los procesos de diferenciamiento, rechazo y oposición. Este proceso de rechazo y diferenciamiento radical se transforma, en el discurso y en la biografía de los conversos, como un “nacer de nuevo” (Anderson 2010; Gooren 2007; Harding 1987; Robins 2010), que implica morir ante el *yo*

de antes de la conversión y nacer en un nuevo yo, en un nuevo sujeto, pero ahora bajo los nuevos esquemas, posturas y disposiciones del cristianismo pentecostal.

A parte de las posturas doctrinales de las iglesias pentecostales, tales como la Sana Doctrina y el papel fundamental del Espíritu Santo, también se han hecho comentarios académicos acerca de la configuración interna/estructural de estas iglesias en Latinoamérica. Ya que el pentecostalismo aparece como una opción frente al catolicismo, debe hacerlo en varios aspectos: sus formas propias de exponer y expresar la fe cristiana, la construcción propia de un corpus moral y unos *modelos de vida* usualmente radicales (Browdin 2003: 87) y unas relaciones internas en la iglesia *menos* jerárquicas en donde existiera menos autoridad humana y más autoridad del Espíritu Santo y de la Biblia (Robins 2010: 15). Esta última característica ha sido importante en la difusión y la aceptación global del pentecostalismo, ya que mientras que se mantenga una doctrina teológica y moral estricta basada en la Biblia y otorgándole el poder eclesial al Espíritu Santo, las iglesias pentecostales pueden adaptarse a las realidades sociales y culturales del sitio en el que se asienten y adquirir diversas formas estructurales jerárquicas humanas (Anderson 2010; Beltrán 2007). Esto hace que la estructura de cada iglesia pentecostal, en cualquier parte del mundo, adquiera una organización y un funcionamiento estructural muy único y unas relaciones como institución difíciles de comparar con otras iglesias, es decir, las estructuras internas de cada iglesia cambian y son heterogéneas (Pereira Souza 1996^a; Robins 2010). La lógica de las relaciones y las construcciones de un entorno cotidiano que se dan en Pantokrator van a depender mucho de las particularidades de sus estructuras internas, y es allí en donde también en donde se construye la subjetividad del metalero cristiano, por lo que dedicaré todo un capítulo al análisis de la estructura interna de Pantokrator, en donde a pesar de las estructuras humanas que se crean, sigue teniendo un peso importante la antedicha autoridad total del Espíritu Santo (y de Dios, y de Jesús Cristo) por encima de la humanidad.

Conversión.

La conversión religiosa es el último concepto que completa este constructo teórico. A pesar de las diversas discusiones y metamorfosis que ha sufrido este concepto durante el último siglo a manos de varias disciplinas, existe un acuerdo en cuanto a que conversión siempre

implica *cambio* o *transformación*. En primera instancia, entiendo la conversión religiosa como el rito de paso que inscribe a un sujeto dentro de los límites de una religión o de un grupo religioso específico²², en este caso, de las iglesias pentecostales. Esto implica pensar en un antes, un durante y un después del momento de la conversión, momentos que discutiré a partir del concepto de liminalidad y *communitas* de Victor Turner (1969 [1988]).

Bajo la estructura de una iglesia pentecostal se generan ciertas posiciones jerárquicas que sirven para ubicar a los sujetos dentro de la misma, como sistemas de clasificación. Esta es la concepción de un “sistema social estructurado” para Turner (1988: 103). El momento de la conversión religiosa, como rito de paso, tendría como función incluir al sujeto que se convierte dentro de una de las posiciones de las estructuras de una iglesia, asumiendo así las lógicas de comportamiento que esa posición le dicte (Turner 1988: 102). Esto significa que antes de la conversión este sujeto se halla por fuera de cierta posición estructural o, en el caso de la conversión de no cristianos al cristianismo, totalmente por fuera de la estructura. Para que el sujeto que se convierte pueda adquirir lo necesario para ocupar su posición estructural (bien sea reconocer y retener en sí las responsabilidades de su futura posición o aprender y apropiarse de las normas de la estructura y de su ubicación específica en esta), es necesario que pase por un momento liminal en el cual ese sistema de clasificación se anula o se elude y entre en contacto con los sujetos que, posicionados en una ubicación con mayor autoridad dentro de la estructura, puedan guiarlo o enseñarle lo necesario para incluir al converso en una ubicación específica de la jerarquía (Turner 1988: 102). Aquí aparece la *communitas*, concepto que en Turner alude a la “camaradería” o a la homogenización de quienes se encuentran en un estado liminal y que comparten un sometimiento a quien guía el proceso ritual, en este caso, de la conversión. Pero ese sujeto o esos sujetos que guían a quienes se encuentran en el estado liminal de la conversión también pierden momentáneamente su posición jerárquica, esto para completar la imagen de homogeneidad que se da durante los momentos liminales del ritual (Turner 1988: 103 y 104). La conversión, como rito de paso, sugiere que durante el momento de liminalidad se desarrollan los cambios y las transformaciones necesarias para que el sujeto pueda ser incluido en la estructura. Por esto no puedo ver la conversión

²² “Religión” y “grupos religiosos” son términos que encierran grandes debates tanto en la filosofía como en las ciencias sociales, debates que no tomo en esta discusión teórica ya que no son directamente pertinentes a mi objeto de estudio, pero no por eso los considero totalmente inútiles o sin importancia.

religiosa como un momento, sino como un *proceso*. A continuación discutiré con los debates académicos que trabajan directamente con la conversión.

Uno de los debates en las ciencias sociales que más peso tomó en la construcción del concepto de conversión giró en torno a la pregunta de por qué las personas se convierten y si la conversión es estática o se presenta de diversas maneras (James 2002 [1902]; Lofland y Stark 1965; Straus 1979). Los argumentos principales giraban alrededor de definir a la conversión como un proceso de dejar una perspectiva específica del mundo para adquirir otra (Lofland y Stark 1965: 862), en donde un sujeto inmerso en varias tensiones (sociales, afectivas, económicas, etc.), que lo predisponían a buscar una respuesta religiosa, decide iniciar el proceso de la conversión (Lofland y Stark 1965; Parucci 1968). De esta manera, Lofland y Stark identificaban dos tipos o niveles de conversión: una conversión verbal, en donde la persona ha aceptado la nueva visión del mundo y comparte las posiciones de su grupo religioso, y una conversión total en donde esa nueva postura sobre el mundo empuja al converso a comprometerse no solo de palabra sino también de actos en su comunidad y en la supervivencia de su grupo (1965: 864, 873 y 874). Straus (1979) comparte la definición de la conversión como un proceso en el que el converso, motivado a emprender una “misión” (*quest*) de búsqueda espiritual y religiosa, asume las posturas de su grupo religioso, pero añade que a estas personas tienen un papel activo en ese proceso y no pasivo, ya que ellos hacen parte del proceso en el que reinterpretan y rechazan su realidad social antes de la conversión y aceptan el nuevo paradigma espiritual (heredado del grupo religioso) bajo el que construyen sus posturas frente al mundo (Straus 1979: 162).

Esta discusión permite reconocer que la conversión es un proceso de rechazo de una realidad social y un esquema espiritual insatisfactorio para aceptar unos esquemas de comprensión del mundo y de vida moral que sí lo son, en donde el converso hace parte activa del proceso. El problema es que estas conceptualizaciones dependen en gran medida de las causas que se consideren como las “precisas” para que el sujeto busque la conversión. Así aparecen los estudios que relacionan la conversión con las teorías de elección racional, en donde se dice que quien se convierte hace una evaluación racional a partir de un mercado religioso en donde existen variadas *visiones del mundo*, a través de las cuales podría solventar o no sus dudas e insatisfacciones que, en un principio, lo motivaron

a emprender su búsqueda religiosa (Gartrell y Shannon 1985: 32). De esta manera, aparecen sobre la discusión no solo la acción de los conversos sino también de los grupos religiosos o iglesias a las que se convierten, que hasta el momento aparecían pasivos en los estudios. Los grupos religiosos construyen un mecanismo de “oferta” racional en el que pueden exponer los beneficios que traerá convertirse dentro de sus límites, permitiendo elegir a la persona que se halla en búsqueda espiritual de cambio (Gartrell y Shannon 1985: 33).

El debate sobre la conversión religiosa tomó un giro cuando la pregunta se trasladó de los motivos que llevan a la conversión y las propuestas que dan los grupos religiosos para centrarse en las formas y los mecanismos en los que se da el proceso de conversión. Gooren (2007) reconoce que el debate sobre los motivos de la conversión ha distraído a los académicos de las lógicas encerradas en los complejos procesos de conversión que se dan de hecho en los grupos religiosos. Luego de una extensa revisión bibliográfica, Gooren llega a la conclusión de que es necesario re-pensar la construcción de la conversión religiosa como un concepto y preguntarse cómo funcionan los procesos de conversión, a lo que él propone el esquema de las “carreras de conversión” (Gooren 2007: 349). Las carreras de conversión incluyen los tipos de actividad religiosa que va adquiriendo una persona en todo el proceso de su conversión religiosa, comprendido en *pre-afiliación* (cuando la persona, por la razón que sea, entra en contacto con la iglesia sin haber aceptado sus marcos de definición del mundo), *afiliación* (cuando esta persona acepta ingresar al grupo religioso o a la iglesia pero esto no afecta radicalmente sus propias posturas del mundo y es una pertenencia nominal –o verbal, como en Loflan y Stark-), *conversión* (“comprendido como un cambio personal de la visión del mundo y de identidad”), *confesión* (alto nivel de compromiso y actividad dentro de la iglesia y “actitud misionera” hacia las personas por fuera del grupo religioso) y *desafiliación* (ausencia de participación y contacto con el grupo religioso) (Gooren 2007: 350). Según este autor, al análisis de la carrera de conversión de un sujeto brinda un panorama más completo en cuanto al fenómeno de la conversión religiosa dentro de grupos religiosos o iglesias específicas. Aun así, Gooren sigue mostrando una preocupación por los motivos que llevan a una persona a buscar un cambio religioso con el fin de articular estas razones a las carreras de conversión para dar una imagen *holística* de la conversión (2007: 351).

Gooren, a pesar de su intento por retomar todas las discusiones teóricas sobre la conversión religiosa, deja de lado los estudios que toman a la conversión (principalmente en iglesias cristianas) como un rito discursivo y fuertemente encarnado en los usos del lenguaje. Aunque la conversión sea un proceso importante en la biografía de quien se convierte ya que afecta sus visiones del mundo, sus posturas en él y frente a él, sus disposiciones sociales, en fin, afecta su subjetividad, es necesario entender que es también un proceso discursivo, es decir, es en el escenario del lenguaje en donde se dan los cambios y las transformaciones de las visiones del mundo, es allí en donde se adquiere un nuevo marco de referencia moral y espiritual a través del cual se juzga y se construye una posición en el mundo. La conversión, en términos del lenguaje, se entiende como el proceso en el que el converso adquiere los discursos y los lenguajes religiosos del grupo religioso (Harding 1987: 169). Esta perspectiva discursiva complementa el concepto y el estudio de la conversión como fenómeno social y religioso, ya que permite observar los momentos y las formas de cambio como, por ejemplo, el proceso del “nacer de nuevo”, ya que el discurso religioso se convierte en una práctica ritual que se acepta como efectiva (Keane 2004: 435); los pasos de la carrera de conversión de Gooren también podrían ser entendidos desde la propuesta de Harding, en la que existirían varios estadios de la conversión que dependen del grado de adquisición del lenguaje religioso de la iglesia en cuestión. El principal mecanismo de la conversión, en términos discursivos, es el testimonio, entendido como el espacio liminal en el que el converso y la persona en el proceso de conversión se encuentran y allí se inicia la transformación de las posturas del mundo que tiene el que se está convirtiendo; el testimonio “apunta a separar al oyente novato [el que se convierte] de su previa realidad dada, para constituir una nueva realidad, previamente no percibida o indistinta” (Harding 1987: 169). El testimonio entra al juego de la construcción de subjetividad dado su papel en la conversión.

Para concluir, mi concepción de conversión religiosa incluye: a) que como rito de paso, supone un momento liminal en el que la posición estructural del converso se confunde; b) implica un cambio y una transformación de las posturas, disposiciones y acciones bajo las que se construye un sujeto cristiano, que parten de la construcción social que se hacen de estas subjetividades en su iglesia particular a través de mecanismos específicos; c) en el proceso de conversión hay momentos de postura pasiva o activa tanto

de quien se convierte como de la iglesia o grupo religioso en el que se convierte; d) independientemente de los motivos que hayan llevado a alguien a buscar un cambio espiritual o religioso, existen mecanismos y procesos por los que debe atravesar durante su conversión y e) el lenguaje y el discurso religioso es el escenario que abre las puertas al cambio o a la nueva construcción del sujeto cristiano.

Metodología.

Este trabajo es el resultado de una investigación desarrollada durante casi dos años en la iglesia evangélica pentecostal Comunidad Pantokrator, dividida en dos flancos: una primera fase de trabajo de campo etnográfico en donde se construyó un cuerpo de información a partir de notas de campo y entrevistas, acompañado de un cuerpo analítico basado en el marco teórico expuesto anteriormente, y una segunda fase de análisis de los datos recolectados guiado por el marco teórico, la construcción de preguntas específicas a manera de categorías analíticas y mi propia experiencia durante el trabajo de campo. La metodología que expondré a continuación tiene el fin de explicar el camino analítico que me llevó a responder sobre los mecanismos constructores de subjetividad que se hallan en Pantokrator y la relación existente entre ellos.

La etnografía, como método, me brindaba las herramientas necesarias para entrar en un contacto más profundo con los asistentes de Pantokrator, rompiendo así la artificialidad que trae consigo ser un observador externo en un espacio social en donde yo era totalmente desconocido. La ventaja que trae la etnografía es su enfoque en la cotidianidad, en donde se da la posibilidad de encontrar el sentido de las prácticas y los discursos que un grupo social maneja diariamente e, inclusive, experimentarlas “en carne propia” a punto de “rendirse” ante el campo de estudio (Wacquant 2004: 11). Estar presente y en relación con el objeto de estudio en su cotidianidad permite captar la complejidad de los discursos en vez de tomarlos como textos coherentes y consecuentes con los que se suelen mostrar, superficialmente, las culturas (Clifford 1990). Brewer, desde la sociología, dice que la etnografía permite capturar significados sociales en la cotidianidad de las situaciones (Brewer 2000).

De todas maneras, realizar trabajo de campo etnográfico no implica estar a salvo de romper la cotidianidad y el flujo de la vida cotidiana (Clifford 1990: 68). Las notas de campo, como herramienta de recolección de información, tienen la función de guardar en sí descripciones de las situaciones (interacciones, ritos, lazos de parentesco, etc.) cotidianas observadas previamente en el campo, con el fin de ser luego analizada como transcripciones de un texto sociocultural (Geertz 2003: 24). Entender las notas de campo de esta manera niega el hecho de que el trabajo de campo es una labor colaborativa con los objetos y sujetos en el campo, de manera que no puede existir una relación entre el observador y las realidades sociales que se observan como una mera descripción (Clifford 1990: 68).

Como tal tomar notas durante el trabajo de campo es una actividad que transgrede las actividades cotidianas. Estando en medio del culto, durante la oración, momento solemne de cercanía con Dios, en donde se cierran los ojos, salen las lágrimas y se impone la presencia del Espíritu Santo, hubiese sido “poco cotidiano” e inclusive grosero sacar una libreta y tomar apuntes. Al principio tuve varias dificultades para observar con atención y recordar los acontecimientos que se daban durante los momentos en los que sacar la libreta de campo hubiese sido *anti-cotidiano*. Para romper con los riesgos que implica tener una relación *puramente* descriptiva con el campo y, además, mantener un registro de lo que sucedía en la iglesia, he decidido reconocer y mantener las posiciones que fui asumiendo en la iglesia sin imponer un control artificial sobre esto. Asumí mi presencia en el campo manteniendo una postura que superaba los límites de mi papel como investigador y mero “observador participante” (siguiendo a Clifford 1990: 53). Palabras menos, comencé, sin tenerlo claro del todo pero sin dejarme llevar completamente, un proceso de conversión.

Al ocupar esta postura de “candidato a converso”, que nunca fue explícita pero sí reconocida por los asistentes (sobre todo por los líderes espirituales)²³, no entendía los riesgos y las consecuencias de entrar en un proceso de conversión. Inicialmente yo me hallaba seguro de la imposibilidad de mi conversión en Pantokrator, como investido por un aura protectora dada por mi posición como investigador. Pero mi propio esfuerzo por

²³ Aclaro que esta postura en el campo tampoco fue hipócrita. Efectivamente yo había iniciado un proceso de conversión lento pero poderoso. Además nunca dejé de recordarle a la iglesia que yo estaba haciendo una investigación, por lo que todos conocían de antemano mis intenciones estando allí. Finalmente nunca me convertí, de lo cual es una muestra este trabajo.

adentrarme en las lógicas cotidianas de la iglesia, intentando entender lo que me decían en cada visita, además del hecho de que mi apariencia²⁴ y mi gusto por el rock y el metal me acercara a ellos al menos en la imagen, hizo que yo hiciera parte de ellas²⁵. Cuando estuve en este proceso, también entendí el privilegio de mi posición como un “candidato a converso”, ya que esto me permitió romper con la frialdad y la distancia investigador/objeto de estudio. Yo me convertí en el “objeto de conversión” de la iglesia y esta condición fue mi tiquete de entrada al espacio en donde los mecanismos constructores de subjetividad actúan directamente. Igualmente, este ejercicio metodológico (que al principio fue involuntario) traía riesgos para mi investigación. El concepto de rendición (*surrender*) explica el riesgo al que me refiero. Surrender, como concepto, se ha enmarcado en los momentos en los que un investigador (principalmente en la etnografía) se rinde al campo y comienza a asumir el campo como suyo y comienza a aceptar los predicados y las suposiciones que manejan las personas del campo, de tal manera que todo comienza a parecer poco sorprendente y poco revelador (Wolff 1967; Wacquant 2004). Mi apuesta metodológica, que atraviesa este trabajo, su análisis y me ayudaba a no *rendirme*, fue asumir una posición media entre investigador y “candidato a converso”, teniendo un pie afuera como observador, tomando notas en los momentos en los que podía sacar mi libreta (como cuando usaba el baño de la iglesia), y un pie adentro como *pre-afiliado* de Pantokrator, teniendo acceso directo a los mecanismos e, inclusive, sintiéndolos actuar sobre mí mismo.

Esta situación de “candidato a converso”/investigador también tuvo un papel importante en el giro que dio mi investigación. En el inicio inocente de mi trabajo de campo yo esperaba estar más cerca a aquellos personajes que parecían no tener un rol claro dentro de la iglesia, como los asistentes *rasos*, pues yo creía que con ellos lograría una mejor cercanía y que en ellos se condensaba todo el juego de la conversión a un sujeto metalero cristiano (y no digo que no sea así). Pero al entrar en el proceso de conversión, fueron los líderes espirituales de la iglesia, incluyendo al pastor y a Sara, quienes estuvieron

²⁴ Ellos me consideraban como un “metalero” ya que yo llevo mi pelo largo, ropa usualmente oscura, perforaciones en las orejas y otros distintivos que lograban que yo me confundiera con la mayoría de ellos, al menos en apariencia.

²⁵ Susan Harding (1987) tuvo una experiencia similar. Ella, en su esfuerzo por entender las lógicas discursivas de la conversión, terminó envuelta en la adquisición y en la construcción de un lenguaje cristiano propio, heredado de quienes buscaban su conversión dentro de la iglesia.

a mi lado la mayor parte del tiempo y quienes fueron mi fuente primaria y más rica de información, con lo que este trabajo es básicamente una etnografía de los líderes de la iglesia, quienes resultaron ser también quienes operaban los mecanismos de subjetivación de manera intrínseca. Fue una negociación entre conversión y recolección de datos. Reconozco, que la justicia sea hecha, que por decisión propia me mantuve alejado de ciertos eventos, como fueron los retiros espirituales, pues en este tipo de eventos mi posición se podía ver comprometida. Por ejemplo, si yo era bautizado en alguno de los retiros espirituales, habría adquirido el status como cristiano asistente y afiliado a la iglesia, como converso, y habría perdido la oportunidad de acceder a espacios como los cursos de liderazgo, a donde solo pueden ir quienes lleven ya un tiempo en la iglesia, es decir, el estado liminal que supone un proceso de conversión, en el que las estructuras jerárquicas se confunden y el motivo principal por el que yo tenía acceso a esas personas, esos mecanismos y esos espacios que, bajo una estructura jerárquica, se escaparían de cualquiera *recientemente* convertido.

Además de la etnografía y la toma de notas de campo, me serví de las entrevistas informales y las entrevistas semi-estructuradas para poder mantener mi posición como investigador. También realicé una encuesta con el fin de poder tener una mirada global y estadística sobre la población presente en Pantokrator. En cuanto a las entrevistas informales, fueron conversaciones que se dieron en momentos espontáneos pero que yo había direccionado hacia una persona específica y buscando aclarar algún tema en particular, usualmente para resolver dudas sobre temas que los posteriormente entrevistados habían mencionado durante alguna conversación. La ventaja de este tipo de entrevista era que se daban de manera cotidiana, sin predisponer al entrevistado, en donde después de unos minutos de charla me daban la aprobación de grabar la conversación. Las entrevistas semi-estructuradas fueron una herramienta que me permitían abordar a profundidad varios temas que iban desde la biografía del entrevistado hasta sus propias percepciones y posturas frente al mundo y a su propia iglesia.

Diseñé ambos tipos de entrevista para que fuesen conversaciones en vez de un esquema de pregunta-respuesta, en donde el entrevistado no se sentía como el centro de atención sino que también tenía la posibilidad de escuchar mi historia e inclusive jugar con lo que yo le decía para dar forma a sus relatos. El testimonio surgía como el punto

intermedio en la mayoría de las entrevistas, ya que además de ser fuente de información primaria para mí, también era un momento en el cual el entrevistado podía cumplir su labor como evangelizador y seguir participando en mi proceso de conversión. En la práctica fue casi imposible separar o desligar las nociones que los entrevistados tenían sobre el metal o sobre su confesión cristiana con sus propias historias de vida. Esto hacía que la relación tanto cotidiana de las conversaciones como de las entrevistas fuese una negociación y una construcción dialéctica entre los entrevistados y yo. La reconstrucción de una historia de vida es un relato complejo en el cual se puede extraer información del juego entre imaginación y realidad que constituyen un relato autobiográfico. Lo importante es entender que la reconstrucción etnográfica de un suceso en el cual se generan rupturas en la historia de vida, como es la conversión, tanto el entrevistado como el entrevistador hacen parte de un juego de auto-reconocimiento y auto-construcción a través de los simbolismos e imágenes creadas (imaginación, lo imaginario) con sucesos reales, es decir, la relación es dialéctica (Crapanzano 1980; Sakamoto 2005).

En la única encuesta que realicé condensé preguntas que me ayudaban a recolectar información que yo consideraba que, de haber sido recolectada bajo las conversaciones cotidianas, hubiese interrumpido el flujo de la cotidianidad, además que la muestra que tomé para la encuesta fue prácticamente toda la iglesia. Esta encuesta la desarrollé en mi penúltima visita a Pantokrator, pues realizar una encuesta en mi opinión revivía las distancias investigador-objeto de estudio. En esta encuesta (Anexo 1) incluí elementos que tenían que ver con información básica del encuestado (edad, estado civil, estrato socioeconómico, tipo de vivienda, nivel de educación, etc.) y una parte de percepción, con lo que buscaba averiguar de manera concreta y simple la opinión que tiene el encuestado frente a la Comunidad Pantokrator y la presencia del metal en la iglesia. La mayor parte de los resultados están reflejados en la Introducción, y otra parte de los resultados se haya de manera intrínseca en el desarrollo de los capítulos.

Sobre los mecanismos de construcción de subjetividad, la metodología se encargó de moldear preguntas específicas dependiendo del tipo de escenario o de mecanismo observado. Los tres mecanismos identificados para la investigación son los que actúan sobre las estructuras de la iglesia, los identificados en los procesos de conversión y los que hacen parte del juego de la diferenciación del sujeto metalero cristiano.

En cuanto a los mecanismos relacionados a las estructuras internas de Pantokrator, mi intención era identificar el modo en el que estos mecanismos afectaban y ayudaban a la construcción de unas jerarquías específicas dentro de la iglesia, que son de dos tipos: una administrativa y otra espiritual. Otra pregunta fundamental era cómo la relación entre estas estructuras y las posiciones que iban generando, hacían que las percepciones sobre el cristianismo y el metal se articularan en un solo imaginario sobre los asistentes de Pantokrator, sus líderes y en mí mismo. Por último, me interesaba ver la construcción de los mecanismos de las estructuras y la subjetividad metalera y cristiana, en términos de las percepciones que trae esta subjetividad en cuanto al *deber ser* de una estructura jerárquica dentro de la iglesia.

Para observar los procesos de conversión (incluyendo el mío), utilizo reiteradamente la expresión “re-significación”, entendida como el cambio en el sentido y el significado de vivencias, experiencias (materiales o espirituales), conductas, prácticas o razonamientos que tenían una significación anterior. Las re-significaciones implican re-interpretaciones, que son deducciones que se hacen a partir de los nuevos significados sobre esas vivencias, conductas, experiencias, etc. Estos procesos re-significantes y re-interpretativos fueron mi marco de referencia para identificar y analizar la transformación y el cambio que supone la conversión religiosa. De esta manera, me pregunté por los elementos que se estaban re-significando y el papel que juegan en la re-interpretación de la biografía del converso. También me cuestioné sobre la configuración de los mecanismos que intervenían en esas re-significaciones y las bases que utilizan para generar los cambios en los significados. Como última medida, rastree el papel y la articulación que traen consigo las posturas y disposiciones sobre el metal y el cristianismo en este mecanismo de la conversión.

Las re-significaciones también tienen un peso considerable al observar los mecanismos de diferenciamiento y la definición del *otro*. La observación de estas prácticas, que son principalmente discursivas pero afectan las posturas que tienen los sujetos metaleros cristianos sobre el mundo que los rodea (y en el que definitivamente están inmersos), tuve que observar tres aspectos principales del diferenciamiento. Primero, ver cómo el mecanismo anterior de re-significación se articulaba con el mecanismo de construcción y de diferenciación de un otro cristiano y metalero. Segundo, ver cómo este

último mecanismo influye sobre la propia construcción de la subjetividad metalera cristiana. Tercero, reflexionar e indagar cómo este mecanismo ayuda a definir la postura que tiene el sujeto metalero cristiano en y sobre el mundo en el que se encuentra y al que se enfrenta.

El resultado de mi postura “candidato a converso”/investigador deriva en el orden en el que aparecen los capítulos a continuación. En el primer capítulo, discuto la ilusión de horizontalidad que reviste las jerarquías en Pantokrator entre las que se ubican los asistentes y que hace posible que el entendimiento sobre esas posturas jerárquicas sea prácticamente un “mandato cristiano”. En el segundo capítulo, expongo los mecanismos que inician el proceso en el que la subjetividad cristiana y metalera atraviesa la experiencia biográfica de los asistentes a partir de la conversión. En el tercer capítulo, muestro cómo esos mecanismos no solo afectan al converso en su historia de vida sino que también actúan re-significando la realidad que los rodea, extendiendo sus posturas y sus disposiciones hacia el *mundo*.

“Solo Cristo está por encima de nosotros”: Las estructuras jerárquicas en Pantokrator.

Pantokrator, iglesia y espacio de encuentro cultural y espiritual, se configura como un escenario de construcción constante de significados, de reflexiones, de posturas y disposiciones hacia el entorno cotidiano de los asistentes, en fin, como un contexto en donde se están *formando* sujetos que están afectando y son afectados por su entorno social directo. Parte fundamental de esta construcción de subjetividad tiene que ver con la posición que cada sujeto ocupa dentro de la iglesia, que está basada en la idea de que todas las relaciones en la iglesia son horizontales. Con este fin, divido el capítulo en tres secciones, cada una respondiendo a los siguientes objetivos: mostrar la primera estructura (organizativa y administrativa) de Pantokrator, bajo la cual la iglesia existe como organización y subsiste y en la cual se posicionan los sujetos en cuanto a sus funciones; describir analíticamente la segunda estructura (espiritual), bajo la cual se posicionan los sujetos respecto a ellos mismos en términos de su grado de vinculación con la iglesia; y exponer que sobre estas estructuras, que se superponen, existe una ilusión de horizontalidad que es el resultado de los mecanismos que operan sobre las jerarquías.

Las estructuras existen a partir de diferencias en cuanto a ciertas funciones dentro de la iglesia. A grandes rasgos (ya que durante este capítulo se abordará con más detalle), pude identificar los varios tipos de funciones dentro de la iglesia. Encabezan la lista los pastores (Cristian y su esposa), quienes son los máximos líderes espirituales de la iglesia y se encargan de tomar gran parte de las decisiones que afectan de fondo su funcionamiento, por ejemplo, decidiendo los temas a tratar en las predicaciones o el calendario de eventos y actividades. También están los líderes espirituales, quienes no dirigen la iglesia en los términos anteriormente señalados, pero son los únicos competentes juntos con los pastores a la hora de dar consejería espiritual y de guiar a la iglesia en términos espirituales; por esto son ellos los que están acompañando, casi siempre, los procesos de conversión que se desarrollan en la iglesia. Otro cargo o posición importante en la iglesia está representado por los ayudantes. Estos se encargan de manejar las cuentas administrativas de Pantokrator (como el caso de la “secretaria” del pastor), recogen las ofrendas, organizan las sillas del salón antes de los cultos, ayudan a manejar las ayudas audiovisuales (como el video beam,

desde donde se proyectan versículos de la biblia durante la predicación, o las letras de las canciones en las alabanzas), etc. Los integrantes de la banda de la iglesia son otra categoría y están encargados de mantener viva a la banda, aunque el ingreso a este grupo sea más ambiguo y tenga menos restricciones. Por último, están el resto de los asistentes, quienes bien pueden llevar poco tiempo asistiendo a la iglesia, o llevar ya un buen tiempo pero deciden mantenerse al margen de las funciones anteriormente señaladas, o pueden estar en proceso de entrar a alguno de los círculos (menos al de los pastores, que solo tiene dos vacantes ya ocupadas).

Estas estructuras tienen la particularidad de definir posiciones dentro de la iglesia, posiciones jerarquizadas, en donde entre más poder de influencia haya sobre el funcionamiento de la iglesia (tanto administrativa como espiritualmente), más hacia arriba se va a encontrar la persona en estas estructuras. Así, entiendo las jerarquías como *escalones* en los que se sitúan estas personas, que van de abajo hacia arriba y de más (arriba) a menos (abajo) (Turner 1988: 103), en donde estar en los escalones bajos implica tener menos influencia en el transcurrir de la iglesia (en su administración y en sus funciones espirituales), y estar en el escalón más alto implica tener el mayor poder de influencia. Este análisis entra a debatir con aquellas posturas que afirman que la organización de las iglesias pentecostales, al estar formando identidades individuales y colectivas, son escenarios ideales en donde hay una equitativa repartición de varios tipos de capital, bien sea social o económico, inclusive dentro de la iglesia como institución (Pereira Souza 1996a: 51).

Por último, no se pueden entender estas estructuras como elementos aislados, funcionando independientemente en un mismo espacio. Al contrario, estas dos -administrativa y espiritual- están fuertemente relacionadas y de allí es que surge la complejidad a la hora de intentar explicarlas analíticamente. El ejercicio de exponerlas y analizarlas por separado es útil en cuanto que permite ver esa complejidad y además ayuda a entender mejor la ilusión o la pretensión que existe en la iglesia por intentar dejar estas jerarquizaciones en un plano más oscuro y poco visible, fenómeno que entra en relación con la construcción de subjetividad como será expuesto en el resto del capítulo.

La estructura administrativa de Pantokrator.

Esta iglesia se entiende a sí misma, cuenta el Pastor Cristian, como una iglesia cristiana, evangélica y pentecostal, que apunta a llevar el mensaje del evangelio cristiano a las culturas urbanas y juveniles de Colombia, aunque la subcultura que más se ve en la iglesia sea el metal. Para esto, en la iglesia han surgido unas figuras jerárquicas y estructurales que permiten que la iglesia se mantenga.

Las iglesias pentecostales (al menos en el continente americano) presentan formas estructurales heterogéneas, lo que complica y hace única la estructura de cada iglesia (Pereira Souza 1996a; Robins 2010). Usualmente las diferenciaciones entre estas comunidades pentecostales gira alrededor de la manera en la que es dictada la doctrina cristiana, las formas de llegar a la salvación y la forma de administrar y organizar una iglesia, pero las iglesias pentecostales tienen en común el hecho de que el Espíritu Santo es la base de toda la predicación, afectando sus modelos de vida a través de una moral estricta e inclusive su organización eclesial (Vásquez 1999; Robins 2010). William Mauricio Beltrán (2007) hace una radiografía de los modelos de iglesias pentecostales y neo-pentecostales que emergen Bogotá luego de la Constitución Política de 1991, en donde el país se declara plural en cuanto a los movimientos religiosos. El argumento de Beltrán va encaminado a mostrar que el panorama de estas iglesias está atravesado por una lógica mercantilista, una relación entre oferta de la interpretación de la palabra divina y la salvación, con una demanda de espiritualidad por parte de una población cristiana; una suerte de “empresas pentecostales” frente a unos creyentes que adoptan la figura de clientes (Beltrán 2007: 7). De esta investigación me interesa entender el argumento de la lógica de oferta y adaptación de estas iglesias en términos socioculturales y económicos, lo cual refuerza la tesis de la heterogeneidad de las iglesias pentecostales. Pantokrator encaja en estos modelos de hacer iglesia pentecostal, ya que el surgimiento de esta iglesia responde más a una necesidad particular, en términos socioculturales, que a una discrepancia teológica, doctrinal o espiritual.

Describir la estructura jerárquica administrativa de Pantokrator implicaría mostrar un organigrama de esta iglesia, pero yo no interpreto a Pantokrator como una empresa en el sentido en el que Beltrán lo ha definido. Asumir de lleno esta posición “empresarial” sobre las iglesias pentecostales le quita fuerza a las lógicas que se cuecen en términos

administrativos, en donde si bien sí hay ofertas socioculturales para una población cristiana demandante, la estructura organizativa corresponde más a una figura organizativa rudimentaria, sin ánimo de lucro y cuyo único fin es el de mantener viva a esta iglesia, además de mantener unos límites jerárquicos. Dentro de esta jerarquía administrativa se posa un velo, una ilusión que intenta limar estas jerarquías en las relaciones cotidianas, realidad que en una organización empresarial con fines económicos es mucho más difícil de ocultar (si es que hay una pretensión de fondo para hacerlo).

Esta parte de la estructura de Pantokrator es la que marca las jerarquías más visibles (aunque no fáciles de identificar en campo) y las más verticales, precisamente. Se trata de las posiciones jerárquicas que determinan quiénes tienen la capacidad de afectar el funcionamiento de la iglesia en términos administrativos, en el manejo de la iglesia como una institución que necesita mantener su funcionamiento en términos materiales. Entre más arriba en esta jerarquía, la responsabilidad y la importancia de las decisiones a tomar afectarán en mayor medida el funcionamiento de la iglesia, por lo que entre más abajo hay menor toma de decisiones y menos influencia en esta estructura.

En la cima de esta jerarquía se encuentra el pastor, quien es el director administrativo de la iglesia: él decide el rumbo de la iglesia, las asociaciones que esta hace con otras instituciones, los eventos para recoger fondos y dar a conocer la iglesia, las inversiones en la misma, etc. Su posición en este escalón es estática y en principio solo él puede tomar estas decisiones, aunque en algunas ocasiones él consulte ciertas operaciones a realizar o bien con su “secretaria”, Esther, o con su esposa, y a veces con todos los asistentes. Iré mostrando que rara vez se hace explícita esta elevada posición del pastor en la iglesia, por eso estas jerarquías que parecerían evidentes son realmente difíciles de percibir en el diario vivir de Pantokrator y, de hecho, que hay una pretensión por difuminarlas y llevarlas al borde de la invisibilidad (más no de la inexistencia). Aun así, no es posible ocultar el hecho de que Cristian, además de ser el líder espiritual, es también quién encabeza la jerarquía administrativa, y a partir de aquí (hacia abajo en esta estructura) se define la posición de las demás personas que aparecen en la iglesia cumpliendo algún deber administrativo o de funcionamiento de la iglesia como organización.

Esther es una de las personas que ha estado en la iglesia desde sus inicios, prácticamente. Su cercanía con el pastor y su constancia como asistente le han brindado el

puesto administrativo más importante en la iglesia, ya que es la encargada de coordinar y mantener al día a la iglesia en términos materiales: las cuentas, pagar el arriendo del salón, los servicios, tener al día el diezmo a Bosa Centro, etc. A veces se refiere a sí misma como la “secretaria” del pastor, pero sus funciones son más importantes. Además de esto, es una de las líderes espirituales más importantes e influyentes de la iglesia, junto con su esposo Alberto, y prefiere acercarse a las personas que van llegando por primera vez. Desde hace casi un año, vive en el apartamento que queda en el tercer piso del edificio en donde queda la iglesia, alegando que así podía dedicarse de lleno a trabajar en ella. Alberto, esposo de Esther, también es uno de los líderes espirituales de la iglesia. Antes de su conversión tuvo una vida de excesos y de drogadicción y alcoholismo. Ahora es un padre amoroso y trabaja arduamente en una empresa de metalurgia. Fue una de las personas que más se acercó a mí durante mis visitas a la iglesia y es reconocido en general por ser un muy buen amigo. Siempre se le veía enérgico, con su cabello largo hasta los hombros, orando, cantando y siempre metido en los pogos durante las alabanzas. Aunque su tiempo en la iglesia es menor que el de la mayoría de los líderes espirituales, su constancia y su grado de afiliación le han brindado la posición de la que goza en Pantokrator.

En la superposición de la estructura administrativa con la espiritual, hay dos personajes cuyas posiciones entran en conflicto debido al tipo de sus funciones: son la esposa del pastor y Esther. Sara acompaña al pastor en esta toma de decisiones y en la organización de algunos eventos, pero sus funciones administrativas varían y son menores. Realmente su ubicación en los “escalones” más altos de la estructura general de la iglesia se da gracias a sus funciones espirituales, siendo la encargada de ser la predicadora en varias ocasiones, así como es parte fundamental en las alabanzas y las oraciones. Esther, por otro lado, aunque es una líder espiritual y también tiene funciones de este tipo, es la mano derecha de Cristian en términos administrativos y organizacionales. Ella maneja las bases de datos de los asistentes de la iglesia, los llama si es necesario ponerlos al tanto de información de último minuto, está pendiente de tareas como la logística en la organización de eventos, coordina las actividades semanales, se encarga del funcionamiento material de la iglesia como el pago del arriendo, de los servicios, etc. En principio confundí su labor con la de una secretaría, pero fui aprendiendo que ella cargaba con más responsabilidades y estaba más cerca al pastor en esta estructura, haciéndola muy importante y ganándole tan

alta posición en la jerarquía administrativa, como si fuese una *vicedirectora*. Digo que estas dos figuras son problemáticas ya que realmente es complicado definir quién está en una posición jerárquica más cercana al pastor, pero realmente se trata de la distancia que las separa en relación al otro tipo de estructura (la espiritual), que trataré en el siguiente apartado de este capítulo.

Pensé que esta jerarquía llegaba hasta acá, pues no parecía que alguien más tuviese funciones administrativas que demarcaran posiciones relativas. Prestando mayor atención vi que para que se diera el funcionamiento del engranaje de la iglesia como una organización, como una institución jerárquica de arriba hacia abajo, existían más elementos cuya participación era significativa, aunque sutil. Considerando esto siguen los líderes espirituales de la iglesia. Las tareas de estos hacen parte del campo espiritual, pero funcionan también como asesores, como una suerte de intermediarios entre los sectores altos y los bajos en esta jerarquía. Esta función se hace necesaria y completa porque también colaboran en esa ilusión de que estas jerarquías precisamente no existen, y aunque es notorio que ellos tienen una función “institucional” dentro de la iglesia, no hay ningún tipo de barrera ni de escalón que los demás asistentes tengan que subir para alcanzarlos. El hecho de que ellos existan sugiere que hay más niveles de jerarquías que no terminan en Esther o en los pastores, sino que entre ellos y los asistentes “comunes y corrientes” hay más escalones, más diferenciaciones jerárquicas.

Durante las primeras dos o tres visitas a la iglesia, no vi la intención de ninguno de los asistentes por convertirme, pero aun así yo seguía explicando que mi misión allí era realizar mi tesis de grado y conocer la vida en la iglesia. Fue después de un mes de estar asistiendo cuando comencé a recibir los testimonios y las palabras que me decían “Dios te puso en este lugar por una razón”, “tú estás acá para algo más grande que tu trabajo de grado”. Ahí me di cuenta que esas personas que se acercaban a decirme estas palabras eran los líderes espirituales. Poco a poco, eran ellos quienes estaban conmigo la mayor parte del tiempo. Esta es una de las primeras señales de que mi conversión estaba comenzando, de manera muy discreta. Su constante compañía también tenía que ver con que ellos sabían de mi trabajo. No solo se trataba de convertirme, sino que además ellos tenían que controlar qué era lo que yo sabía de Pantokrator, qué percepciones me llevaba en mi libreta y en mi cabeza. Los líderes espirituales, entonces, no son solo intermediarios sino también

mediadores, vigilantes y guías del tipo de formación e información de la que se están apropiando los asistentes a la iglesia.

Mi lugar en esta jerarquía era ambiguo y esto se debe a la liminalidad que implicaba mi proceso de conversión, pues siempre estuve como aquel asistente regular “candidato a conversión”, pero me relacionaba constantemente con las personas con una posición jerárquica alta como los líderes espirituales. Esta fue una de las primeras señales que tuve de que estas jerarquías existían pero eran difusas y pretendían mostrarse poco. Un ejemplo de esto fue cuando Esther me preguntaba qué quería hacer luego de terminar mi tesis. Yo estaba ese día con mi novia y les dijimos que una opción era irnos a Canadá a seguir estudiando. “¡Uy, qué machera!”, dijo Esther. “O sea que a Fabito lo casamos y ustedes son los que van a llevar el nombre de Pantokrator a Canadá. Lo entrenamos para que sea pastor y abre una sede de Pantokrator en Canadá, bien chévere”. Luego de recuperarme del terror que me generó esa invitación en apariencia inocente, me di cuenta que esa frase estaba marcando mi posición en la iglesia, la del que podemos convertir para que vaya a reproducir la idea de Pantokrator en otras partes del mundo. Tan solo era necesario hacerme pasar por todos los procesos de conversión y luego de formación como líder espiritual para estar en un nivel mucho más cercano al del pastor y ahí sí iniciar el proyecto canadiense de Pantokrator, es decir, efectivamente había una estructura y unos pasos a seguir.

La banda de la alabanza también es un indicador de posición en la iglesia. Aclaro que los miembros que componen esta banda musical están ubicados en distintos sitios de esa jerarquía estructural, por ejemplo, el baterista es el pastor, una de las cantantes es Sara, la pastora, una de las guitarristas es una asistente habitual que se está preparando para ser una líder espiritual, otra de las cantantes es Johana, quien no ejerce como líder espiritual pero tiene como círculo de confianza al pastor y a los líderes espirituales, etc. La función principal de la banda en la iglesia es durante el culto, en la alabanza y en la oración. Esta tarea va más allá, pues gran parte de la *identidad* de Pantokrator está en la banda.

La banda es comparable con cualquier agrupación de rock y metal, solo que ellos tocan canciones que traen una lírica específica para la alabanza. Para participar en ella no es necesario ser un líder espiritual o estar muy arriba en la jerarquía, pero sí es necesario hacer una inversión de tiempo mayor que los demás asistentes, ya que los ensayos de esta son los miércoles, a las 5 de la tarde. Una vez pude hacer parte de una práctica de la banda y mi

figura incomodó, no se suponía que yo debía estar allí, aunque todos me conocían. Estar en esta banda no altera la ubicación jerárquica vertical en la que uno se encuentra, pero si implica un cambio temporal de posición, ya sea hacia abajo como el caso del pastor, o hacia arriba, como la de la guitarrista que he mencionado.

Los límites que separan este nivel de jerarquía, comparados con los que están hacia arriba y que son más rígidos, son más sensibles y abiertos. Aunque no se suponía que yo estuviese allí, me atreví a hacer sugerencias sobre técnicas de canto que se podían utilizar en una de las canciones de alabanza más recurrentes. Propuse realizar un canon, técnica que implica un juego a dos voces (que sería realizado entre Sara y Johana), el cual duramos practicando aproximadamente media hora²⁶. No fue tan complicado hacer parte de este nivel al menos por un corto periodo de tiempo, pero igual estar allí, *pertenecer* a la banda, implicaba la existencia de un escalafón que va más allá del saber interpretar un instrumento o no, tenía que ver con hacerse cargo de una de las partes *funcionales* de la iglesia. Johana, por ejemplo, es la novia desde hace mucho tiempo de Julián, uno de los líderes espirituales más importantes, y aun no han decidido casarse pero han tenido muchos proyectos juntos. Ella no es una líder espiritual, pero es una de las asistentes más comprometidas y su manera de relacionarse con Pantokrator es siendo la vocalista principal de la banda de la iglesia. Es una persona muy amigable, también formada en un entorno cristiano desde pequeña aunque con un gran gusto por el metal como género musical y como práctica subcultural. Su gusto por el rock también la hizo preferir Pantokrator como su iglesia.

El último y más heterogéneo escalón jerárquico de esta estructura vertical son el resto de los asistentes (Johana hace parte de este escalón, además de hacer parte de la banda). Ellos también son componentes del funcionamiento de la iglesia como estructura en la categoría de asistentes y son quienes reciben la formación espiritual semanal. En esta escala jerárquica se hallan abajo porque su influencia sobre el funcionamiento administrativo de la iglesia no llega a tener un peso significativo. Su participación más importante en este sentido se da en dos casos, cuando dan la ofrenda semanal y cuando participan en las actividades realizadas por la iglesia. En esta posición también hay jerarquías internas, pues no todos tienen el mismo impacto en el transcurrir operacional de

²⁶ Johana tiene más habilidades en el canto que Sara, y eso se demostró en este ensayo. Vi a Sara muy desconfiada de seguir mi consejo. Efectivamente, pasó aproximadamente un mes antes de que lo realizaran en vivo, a propósito, muy bien.

Pantokrator. Por ejemplo, hay un grupo de colaboradores constantes de la iglesia que son los encargados de la cafetería, de la venta de los productos de la vitrina, de acomodar las sillas en los cultos, de proyectar las imágenes que acompañan la predicación y las alabanzas, recoger las ofrendas, etc. Por esta razón, ellos están muy cercanos al pastor, pero este puesto del “colaborador” es más voluble y en teoría puede ser ocupado por casi cualquier asistente. También hay un grupo de asistentes recurrentes que se hallan en proceso de formación como líderes espirituales y no cargan con funciones ni operativas ni administrativas, pero están en una suerte de “rito de paso”. Con estos, termina la estructura administrativa interna de Pantokrator.

La estructura espiritual de Pantokrator.

Esta jerarquía es más complicada de percibir que la anterior, pues no es entendible únicamente en términos de asistencia e inversión de tiempo, sino de una negociación constante en la que el participante de la iglesia va decidiendo el papel que ésta va a ir tomando en su vida cotidiana y qué tanto se va a “inmiscuir” en ella, afectando no solo en términos de funcionamiento de la misma sino en la construcción de Pantokrator como un espacio de formación espiritual. Se trata de un nivel de compromiso y pertenencia a la iglesia que se mide en términos espirituales, de dedicación a la misma y de constancia, es comparable con el término militar “compromiso con la causa” y los asistentes de la iglesia lo entienden también como una cuestión de “seriedad”. Como elemento de análisis tomo de nuevo la imagen por escalones o posiciones jerárquicas, en donde estar más arriba implica mayor dedicación y un mayor grado de afectación en el transcurrir de la iglesia en términos de las funciones espirituales; estar más abajo implica tener muy poca incidencia o no tener ninguna. Tomo esto como una estructura jerárquica ya que sirve para hacer distinciones y diferenciaciones entre las personas en la iglesia, al mismo tiempo que revela que de hecho a través de esta estructura jerárquica también se crean posiciones específicas en la cotidianidad de Pantokrator.

Hay una relación entre la posición administrativa y esta, en donde se ve que en la mayoría de los casos entre más metido en los asuntos administrativos también implica estar

más “comprometido” o tener más funciones espirituales. Esta sección solo contendrá una pequeña descripción de la posición que ocupan en esta jerarquía las personas mencionadas en la anterior sección. Me interesa más mencionar un par de casos especiales y describir los dos mecanismos que interpreto como los que revelan este tipo de jerarquía.

Un caso especial es el del lugar de Sara en esta jerarquía, ya que ella se encuentra más abajo en la estructura administrativa que Esther, pero en este eje espiritual ella está más cerca al pastor (que de nuevo se halla en la punta), siendo la segunda después de este. Esto no quiere decir que Esther tenga menor afiliación en la iglesia, sino que su ubicación en términos administrativos le genera una ubicación más arriba en lo administrativo que en lo espiritual, caso contrario a lo que sucede con Sara. De todas maneras, ambas tienen una posición fuerte en ambos sentidos. Sara carga con el papel de ser la pastora, por lo que sus tareas de compromiso y de naturaleza espiritual en la iglesia son mayores, siendo la encargada de guiar las alabanzas en los cultos, de hacer varias predicaciones, de asesorar también a varias personas. Si en el eje vertical Esther era la mano derecha del pastor en las cuestiones operativas de la iglesia, Sara es la “segunda al mando” en las cuestiones de la construcción de Pantokrator como espacio de formación espiritual. Esther también es una líder espiritual y su compromiso con la iglesia no es cuestionable, pero es más relevante en términos administrativos.

Nuevamente, el pastor es quien se halla más hacia arriba en esta jerarquía. Él dedica su vida a todos los asuntos de la iglesia y ha manifestado en diversas ocasiones que ser pastor y guía espiritual es su profesión de tiempo completo. Esta posición es el resultado de más de ocho años de preparación a la vida espiritual. No solo es la inversión que decidió poner sobre su iglesia sino también su decisión sobre la influencia que esta iglesia va a tener en su diario vivir. Él es el máximo líder espiritual de esta comunidad, está encargado de llevar a cabo los rituales más importantes y los más significativos (bautizos, los cultos, las oraciones, algunas sanaciones, etc.); también es el asesor espiritual con más reconocimiento en la comunidad. Aun así, el pastor tiene una preocupación constante por no mostrarse como tal sino por mostrar que no hay posiciones superiores ni inferiores, sino que “solo Cristo está por encima de nosotros, de resto no se crea que hay alguien que es más o menos que nadie”.

Los líderes espirituales dedican menos tiempo y tienen menos ocupaciones en la iglesia, pero su posición en esta jerarquía es muy privilegiada y se hallan muy cerca de Cristian, de Esther y de Sara, de hecho, son los que les siguen. Aun así, el tiempo y la dedicación que empeñan al ejercer funciones distintas a las de los demás asistentes demarcan diferencias jerárquicas frente a quienes no las tienen. En este escalón incluyo a ese grupo de asistentes que están en los cursos de liderazgo. Ellos se encuentran en una posición liminal duradera pero finita que marca su paso de un escalón jerárquico a otro, es decir, de meros asistentes a líderes espirituales. Este es el primer mecanismo del que voy a hablar como revelador de este tipo de estructura.

A los cursos de liderazgo son invitados prácticamente todos los asistentes de la iglesia que estén interesados en tener un mejor dominio de las escrituras o que quieran entrar en el camino de la vida como predicadores. Es de carácter mixto y es gratuito. Como la invitación es general, se cree que todos los asistentes que lo deseen pueden asistir, pero parece que solo aquellos que lleven cierto tiempo en la iglesia y hayan reforzado su fe a través de su dedicación y otros ritos como el bautismo pueden realizar el curso²⁷. El curso no solo brinda la oportunidad de crecer espiritualmente, como ellos lo ven, sino que también significa “ascender” en la jerarquía de la iglesia y adquirir el rótulo de líder espiritual. Quienes están en este curso son personas cercanas al pastor y a los líderes en cuanto a relaciones de amistad, asistentes que llevan ya un buen tiempo en la iglesia y que tienen una postura media en la jerarquía de Pantokrator. Esta “postura media” es en relación a las jerarquías internas en el grupo de los asistentes y es visible a través del compromiso que han adquirido con la iglesia, reflejado en la cantidad de tiempo que asisten, las declaraciones públicas de conversión, el bautismo, el mismo ingreso en los cursos de liderazgo, etc.

Ser líder espiritual realmente exige una gran dedicación entre estudio bíblico, aprender a manejar situaciones difíciles, volverse un consejero espiritual, en fin, un esfuerzo que va más allá de las prácticas cotidianas de cualquier asistente de la iglesia. Este es uno de los mecanismos tanto de ascenso en la posición jerárquica estructural de la iglesia como de re-significación de su postura frente a sus vidas y frente a los demás asistentes. Es una re-significación de su vida como cristianos en Pantokrator, ya que cuando entran al

²⁷ En este caso, como yo no me he bautizado, solo podía asistir a los cursos como espectador.

curso y lo terminan, comienzan a asumir sus vidas como guías y líderes espirituales, como consejeros, ya tienen una responsabilidad mayor. Este cambio en la perspectiva sobre su papel en la iglesia también se da en relación a los otros asistentes, es por el mismo motivo: ahora ellos tienen un *don (gift)*²⁸ y una responsabilidad que los asistentes posicionados más abajo no pueden ejercer. Entrar en este curso “empuja” a los cursantes hacia arriba en la estructura, pues ser líder espiritual es prácticamente una profesión, exige dedicarle trabajo a la comunidad además de las ocupaciones y relaciones por fuera de la iglesia.

Para aclarar la responsabilidad que trae aceptar este “cargo”, el pastor Cristian ponía un ejemplo en uno de estos cursos de liderazgo. Hizo pasar al frente a uno de los cursantes, Abelardo, y le propuso un experimento en el que Cristian sería alguien en busca de ayuda y el cursante haría de consejero espiritual. Para esto, expuso un caso bastante complejo para explicar el tipo de responsabilidades que ellos, candidatos a líderes espirituales, tendrían que enfrentar.

“Bueno, hermanito, vamos a hacer de cuenta que usted es un líder espiritual y que yo vengo a pedirle ayuda. Mi cuento es este:

- No...Mire...Tengo ganas de suicidarme. Acá conmigo tengo una pistola y cuatro balas y ya tomé la decisión. Yo soy adicto, meto baretá²⁹, me emborracho, me gusta andar donde las prostitutas... A mí me tocó una vida difícil, yo no conozco a mi papá y me fui de donde mi mamá hace mucho rato. Yo robé e inclusive alcancé a matar a varias personas. Pero me cansé, me di cuenta que ya no había solución. Me siento muy mal, me siento solo, no creo que haya nada más para mí. He ido a muchas partes, a muchas iglesias y todo lo que me dicen no lo entiendo, no tiene sentido, no me ha funcionado. Vine acá como último recurso a ver si usted me podía ayudar, porque como le digo, acá tengo la pistola y estoy decidido. ¿Qué hago?

- Hum...pues...cuénteme su historia, qué tiene, qué le pasa.

- No, pues ya se lo conté”.

²⁸ Extrañamente, el sentido que aquí utilizo del *don (gift)* como cualidad brindada por el Espíritu Santo tiene alguna relación con el término económico-cultural del *gift* (regalo, presente, *don*) de Mauss. En el caso de los líderes espirituales, los dones recibidos del Espíritu Santo marcan una relación contractual con este, así como los intercambios de regalos marcaban relaciones económicas y sociales entre grupos tribales (Mauss 1971: 4).

²⁹ Expresión coloquial colombiana para la marihuana.

Abelardo se quedó tan callado que todos pudimos sentir su incomodidad y sus nervios. Me sentí muy afortunado de no estar en sus zapatos en ese momento. “¿Sí ven, hermanos? A uno le pueden llegar casos difíciles. A mí muchas veces me han llegado casos terribles, ¡uy! Pero en serio, unas cosas increíbles: gente violada, gente suicida... Una persona se suicida porque no fue capaz de vivir. Miren, si ustedes ven que no pueden con algún caso, a veces es sabio decir que uno no puede”. Cristian nos explicaba que lo mejor es medir la situación y, si uno se daba cuenta que no podía ayudar, era mejor callar.

Cristian aclaró que aunque este caso parecía una exageración, no estaba tan alejado de la realidad, por lo que los asistentes del curso tendrían que entender grado de seriedad de la responsabilidad que están asumiendo al iniciar este proceso. Ser parte de esta profesión espiritual implica un compromiso de por vida de trabajo a la congregación (y en general a quien lo necesite) que no es fácil de llevar y que además puede ser realmente influyente en la vida de las personas, así como este curso los estaba influenciando a ellos en ese momento. Definitivamente el estado liminal en el que ellos se encuentran marca el paso de un nivel jerárquico a otro en este sentido jerárquico de la estructura espiritual de Pantokrator, lo que evidencia que por más que los líderes espirituales se hallen entre todos los asistentes, sus responsabilidades son otras y además tienen una posición jerárquica diferente a la de los demás.

El otro mecanismo de jerarquización en esta dirección es el sistema de diezmos y ofrendas que mantienen económicamente a la iglesia. Este sistema de jerarquización afecta a todos los de la iglesia, pero no marca posiciones definidas en los términos que he expuesto hasta el momento. La iglesia no entiende estos mecanismos en términos cuantitativos sino cualitativos de la siguiente manera: aquel que sienta que su compromiso con la iglesia y con Dios sea grande y fuerte, debe dar el diezmo, que es el 10% de los ingresos mensuales. Si no, es suficiente con dar la ofrenda, que no significa un gran aporte económico por persona (no llegué a observar una ofrenda superior a los dos mil pesos), pero sigue significando un compromiso con Dios, pero menos rígido. Este mecanismo alude a la auto reflexión y la autoevaluación, de tal manera que cada asistente se pregunte por su posición en este eje horizontal en términos de compromiso o a través de las preguntas “¿Qué tan comprometido o dedicado soy con mi iglesia? ¿Puedo dar diezmo o

tengo que dar ofrenda?”. Es un mecanismo que obliga al asistente a ubicarse en esta jerarquía y a convencerse de que debe estar allí de hecho.

“El diezmo es algo que usted como cristiano y nosotros como cristianos tenemos como responsabilidad con el Señor [...] Cuando hablamos de diezmos y ofrendas es algo que le corresponde al Señor por las bendiciones recibidas, son las *vuelatas* de Dios³⁰”, decía el pastor en el culto. La práctica del diezmo, así como muchas otras prácticas, está justificada en una gran cantidad de pasajes bíblicos, lo que para ellos significa que es una ley que se tiene que cumplir y que no se puede discutir. Lo justifican a través del pasaje bíblico de Levítico 27:30, que dice “y el diezmo de la tierra, así de la simiente de la tierra como del fruto de los árboles, de Jehová es; es cosa dedicada a Jehová”; también en Génesis 28:22 “Y esta piedra que he puesto por señal, será casa de Dios; y de todo lo que me dieres, el diezmo apartaré para ti”³¹. Con la ofrenda sucede lo mismo y a esta también se le imprime una connotación de obligación espiritual con Dios, pero en términos materiales. Quienes dan el diezmo no firman una carta de compromiso ni hacen una declaración explícita, sino que simplemente piden un sobre especial que reparte Esther, usualmente, en el que ponen su nombre y dejan su diezmo. A partir de allí, la obligación es dar el diezmo mensualmente.

Pero diezmo y ofrenda son cosas distintas, y en esa diferencia está el efecto de este mecanismo. El diezmo no puede ser practicado por todos sino solo por aquellos que se encuentran más arriba en la estructura jerárquica espiritual, esto quiere decir que ayuda a diferenciar, aunque de una manera más general y amorfa, a quienes están en los escalones altos de quienes se hallan más abajo. El diezmo, reglamentado bíblicamente, es un compromiso que se hace de dar a Pantokrator, mensualmente, el 10% de las ganancias de quien diezma. Por otro lado, la ofrenda es el acto de dar a la iglesia, cada semana durante el culto, la cantidad que se pueda. Las personas que diezman pueden ofrendar ocasionalmente si lo desean, pero no sucede al revés, es decir, no todos los que pueden ofrendar pueden diezmar. Es un sistema *jerarquizador* dentro de la iglesia que mide el grado de compromiso con ella a partir el tipo de aporte que un asistente puede dar. La diferencia es que esta obligación de la ofrenda se entiende como una menos rígida. Tanto el pastor como varios

³⁰ Las vuelatas son el cambio. Es una expresión coloquial muy utilizada en Bogotá.

³¹ Versículo según la redacción/versión Reina-Valera de 1960, muy utilizada en iglesias pentecostales y en esta en especial.

de los asistentes solían decir constantemente que este aporte material y económico a la iglesia no se debía entender como una obligación, sino que se tenía que entender como un acto de agradecimiento, pero si se incumple, las consecuencias pueden ser fuertes, como decía el pastor: “Dios no quiere sacrificios [...] Dios quiere de usted un 90% en bendición, o un 100% en maldición, ¿usted qué elige?”, esto quiere decir que quien no dé ese 10%, su diezmo, está incumpliendo con la palabra de Dios y en vez de recibir todo el apoyo de Dios en bendiciones, se está condenado a la perdición total. Así como en la iglesia hay una pretensión en mostrar que no hay jerarquías, hay una preocupación por no imponer obligaciones o imponerlas pero sin que parezcan tal cosa. Todo esto está relacionado con las pretensiones de horizontalidad que atraviesan a Pantokrator.

Julián es el mayor de quienes me acompañaron durante el campo, además de ser uno de los mayores entre los líderes espirituales. Cuenta que nació en un hogar cristiano (es decir evangélico pentecostal) pero que sus problemas familiares y su carente condición económica terminaron acercándolo a personas que lo incluyeron en el mundo del consumo de las drogas. Luego de trabajar en un bar y de poseer una tienda de licores, se convirtió al cristianismo, con lo que decidió comenzar una nueva vida manteniendo trabajos varios y preparándose como estilista. Goza de la confianza quienes lo rodean ya que es muy sencillo y tiene un gran sentido del humor. A pesar de su edad (cercana a los cuarenta años) sigue manteniendo un estilo muy *metalero*, con su pelo largo, sus perforaciones en la oreja, sus brazaletes de cuero y sus prendas de vestir casi siempre negras alternadas con chaquetas de jean y pantalones camuflados. Una vez le pregunté a él cuál era la diferencia entre el diezmo y la ofrenda y si yo podía dar el diezmo, a lo que dijo que no. Me respondió que “el diezmo es un compromiso más grande. Los que damos el diezmo es porque sentimos la obligación de dar a Dios lo que le corresponde por lo que él nos ha dado y es una cosa de compromiso, chinazo. No cualquiera puede dar el diezmo porque es que no es una vaina de vez en cuando y ya. El resto pues dan ofrenda, que no es tan serio pero que igual es una ofrenda a Dios”. Aun así, hizo un fuerte énfasis en que “Dios no habla de cantidades, sino de fidelidad”. Si bien nadie pone su nombre en las ofrendas o en los sobres en los que se entregan los diezmos, luego de prestar mucha atención en esta parte del culto, durante varios cultos, me di cuenta que quienes solicitaban el sobre de los diezmos eran los asistentes más recurrentes, entre ellos los líderes espirituales, sus personas más allegadas,

los de mayor antigüedad en la iglesia y el círculo más cercano al pastor (que son su esposa, Esther, los líderes espirituales y pronto serán algunos de los que se hallan en el curso de liderazgo). El resto, siendo conscientes de que aun no estamos en la posición para diezmar, nos acercábamos al cofre de las ofrendas a depositar lo que queríamos o podíamos.

La ilusión de horizontalidad en Pantokrator.

Esta descripción de las estructuras jerárquicas en Pantokrator finaliza con la perspectiva a través de la cual esta comunidad “expone” su iglesia, es decir, la cara visible y con la cual se muestran al mundo y a ellos mismos. Esta perspectiva la llamo la “ilusión de horizontalidad”, porque sugeriría mirar las estructuras como si fuesen planas, sin escalones, de tal manera que la única manera de entenderlas sería diciendo que todas las relaciones posibles en la iglesia tienen un sentido horizontal y no vertical y, así mismo, tampoco sería posible pensar en diferenciaciones jerárquicas. Desde este punto de vista parece que todos los elementos contenidos en estas jerarquías se hallan en un mismo nivel, en donde no importa si hay un arriba y un abajo o una derecha y una izquierda. Según esta perspectiva las jerarquías no existen y la posición que se tenga dentro de la iglesia es irrelevante, en tanto que lo único que importa es que todos sean hermanos y fieles a Dios.

Durante la explicación anterior de las estructuras mencioné en un par de ocasiones que existe una preocupación por borrar la noción de una jerarquización. De hecho, lo que se busca es lograr que todos se sientan y se identifiquen en un mismo nivel, que no se pueda afirmar que hay alguien por encima ni por debajo de nadie sino que todos se encuentran en un plano amorfo en donde las relaciones son horizontales. Esta ilusión es ambigua y lucha constantemente con la misma existencia de las jerarquías, pero hace parte de ellas, les da sentido y las legitima. La ilusión de la horizontalidad es el resultado de enfrentar las dos estructuras de la iglesia (administrativa y espiritual) con la postura y las disposiciones subjetivas del metal y el cristianismo. A continuación mostraré algunos de los mecanismos con los cuales esta ilusión de la horizontalidad se impone al mismo tiempo que deja en evidencia que estas jerarquías existen y que las legitima como necesarias para el funcionamiento de la iglesia como una estructura basándose en una construcción cristiana y metalera de la subjetividad.

El mecanismo más efectivo e invisible es el discursivo-religioso. La mayor parte del tiempo escuché frases como “hermano, ni usted ni yo somos más que nadie”, o “solo Cristo Jesús está por encima de nosotros, de resto todos somos iguales”. Estas frases aparecían en varios contextos, pero usualmente la intención era la misma: “todos somos iguales”. Se busca que la perspectiva que tiene cada asistente sobre los otros es que todos están ubicados en un mismo campo de acción y opinión que es terrenal y, por encima de ellos, está el reino de Dios y Jesucristo, a quien sería *justo* reconocer como el único que se hallan por encima de la congregación. Aceptar que existe una jerarquía, bajo este mecanismo, sería inconsecuente frente a la autoridad de Cristo sobre ellos, pues implicaría que alguien tiene alguna cualidad, algún derecho o un beneficio por encima de los otros, cuando han estado diciendo constantemente que “todo lo que usted y yo somos, todo lo que hacemos, para lo que somos buenos, todo, todo es gracias a Jesucristo. Sin él no somos nada”. Del mismo modo, esto entraría en contradicción con la subjetividad metalera y cristiana, en donde hay una oposición/rebelión a las formas eclesiales jerarquizadas de las iglesias tradicionales y a las formas de dominación de la vida espiritual, con lo que la ilusión de la horizontalidad lidia con este problema.

Otro mecanismo que ayuda a generar esta ilusión de horizontalidad es la lógica bajo la cual se maneja el espacio en la iglesia. Para diagramar la iglesia en términos espaciales he dividido la iglesia en las siguientes secciones³²: 1) la nave principal, en la que normalmente solo se halla una vitrina en donde hay algunos productos a la venta (Cds de bandas de rock cristiano –principalmente metal-, camisetas, parches con logotipos de bandas cristianas de metal, manillas, etc), pero que en el culto se llena de sillas ordenadas en dos grupos grandes que es en donde se sientan la mayoría de las personas; 2) una nave secundaria, en la que se disponen unas bancas ordenadas y una mesa en la que se pone el videobeam con un computador portátil para brindar ayudas visuales durante el culto como pasajes de la biblia, las letras de las canciones para la alabanza, imágenes alusivas a la predicación, etc. Este mismo espacio también sirve de salón de clases para las clases de liderazgo que se brindan los jueves; 3) el atrio y escenario, en donde el pastor realiza la predicación y están los equipos musicales, por lo que es también el espacio de la banda de la iglesia cuando se realizan los ensayos musicales cada miércoles y las alabanzas cada

³² Ver Anexo 2.

sábado; 4) los baños, que cumplen más que la función que todos le conocemos, pues en un evento en el que la iglesia se convirtió en salón de belleza para recaudar fondos para un retiro espiritual, el baño fue adecuado para la zona de lavado de cabello; 5) la cafetería, que es una zona realmente pequeña en donde se forma una pequeña tienda de golosinas (dulces, papas fritas, platanitos, etc.), que sirve al mismo tiempo de pasillo de paso a la oficina del pastor; 6) el salón infantil, en donde se dan clases bíblicas a los niños en la iglesia durante los cultos, y que es una división hecha con una pared falsa entre la nave principal, la cafetería y 7) la oficina del pastor, que es un pequeño salón en donde hay un escritorio y es el sitio de trabajo del pastor con su asistente, sitio del manejo de las finanzas y planeación de las actividades de la iglesia.

Dentro de este espacio todos se pueden mover a su gusto. Inclusive durante las reuniones más importantes, como el culto, las divisiones espaciales se rompen. Cuando el pastor está predicando hace un esfuerzo por comunicarse con los asistentes, se acerca, hace comentarios personales y le aplica humor a las situaciones. De esta manera se logra generar una comunicación que aunque es unidireccional, se presenta como abierta. El atrio está abierto para cualquier persona durante el culto, o eso parece. La lógica del culto permite que en ciertas ocasiones se acerque alguien bien sea a hacer un anuncio o a dar un testimonio. Por supuesto los límites son claros, pero es más la intención de mostrar que estas divisiones no existen lo que mantiene la ilusión de la horizontalidad. Al finalizar los cultos, estos límites espaciales y las relaciones que se generan en estos se difuminan aun más y derivan en una ilusión espacial de la horizontalidad aun más fuerte, replicando espacios que no son precisamente cristianos, pues ya el rito principal ha terminado y ahora las relaciones se dan cara a cara y se tratan temas aun más cotidianos.

Luego de cada culto las sillas de las naves y el atrio desaparecen, el espacio se ve más amplio, por las cabinas de sonido ya no sale la voz del pastor sino que suena alguna canción clásica de metal cristiano. Aunque muchas personas se van, el sitio aun parece lleno. Este espacio que antes estaba revestido por un aura sagrada ahora me recuerda a un bar pero sin alcohol ni cigarrillo. No pareciera que quisieran reproducir adrede los espacios de rock o de metal secular, pero sí escuché al pastor decir en varias ocasiones, al terminar el culto, que ese espacio no era solo para orar, sino que podían quedarse un momento de más charlando y compartiendo entre amigos, “en familia”. Veo que estoy rodeado por personas

que son amigos todos entre todos. El pastor se sienta en una silla, con semblante cansado, hablando con dos personas, ya no parece ser el pastor. Esther charla con Johana y con Sara y ya no parecen ser quienes son durante el culto. Yo estoy con Julián y con Alberto, pero no soy un líder espiritual y ellos tampoco asemejan serlo. Solo somos personas, “amigos” hablando. Hay muchos abrazos y conversaciones sobre Cds de una banda brasilera de metal, sobre la universidad y un compañero de la universidad que insiste en invitar a Francisco³³ a salir a tomar “pola”³⁴ y de la innumerable cantidad de veces que Francisco ha rechazado la invitación, diciéndole luego a sus amigos de la iglesia que “por eso es mejor alejarse del mundo”.

Esta cercanía entre la mayoría de los asistentes hace que los rótulos sobre las personas desaparezcan de forma temporal. Esto hace que no importe una jerarquía, sino que se ven todos en desorden pero todos relacionados entre sí. La ilusión de la horizontalidad no se da en vano y no tiene como única función hacer creer a los asistentes que no existen jerarquías. Es de hecho la circunstancia que hace posible que en esta iglesia se tejan unas relaciones sociales en la cotidianidad y que están basadas en la creencia de que cualquier persona que esté allí presente es accesible y tiene un mismo valor y función en Pantokrator. Es sobre este entramado de relaciones interpersonales en donde se construyen estas jerarquías en términos estructurales, pero en términos relacionales se construyen perspectivas y visiones sobre el mundo que los rodea y sobre ellos mismos. La ilusión de horizontalidad, en fin, genera perspectivas comunitarias sobre la iglesia que se inscriben en el campo subjetivo, no solo en términos de identidad, sino en acciones y reacciones hacia el diario vivir y el cotidiano enfrentamiento con el mundo. Estos mecanismos tanto de división estructural y jerárquica, como aquellos que se encargan de generar la ilusión de que esas jerarquías no existen, son construcciones colectivas que se dan en Pantokrator continuamente, pero que se reflejan individualmente y así se reproducen. La ilusión de horizontalidad interviene en la tensión presente de la indudable existencia de las jerarquías con las nociones y las disposiciones que tienen ellos sobre su iglesia pentecostal, en donde se supone que esas jerarquías no deberían existir; y como sujetos metaleros, la ilusión

³³ Francisco es uno de los asistentes de los cursos de liderazgo. De vez en cuando participa en la banda de la iglesia haciendo las voces guturales. En otras ocasiones durante las alabanzas, cuando están tocando alguna canción en la que no se supone que él aparezca, va al frente con su biblia, coge alguno de los micrófonos y lee en voz gutural algunos versículos de cualquier capítulo del Libro de los Salmos.

³⁴ Expresión coloquial utilizada en Bogotá para referirse a la cerveza.

media la sensación de que la iglesia está manejando los esquemas espirituales a los que se ven expuestos cotidianamente, de tal manera que los asistentes se sienten incluidos, haciendo parte todos procesos espirituales como propios y no como imposiciones eclesiales.

La relación que tienen los mecanismos de horizontalidad en Pantokrator se relacionan con la construcción de subjetividad en términos de presentar una estructura eclesial diferente, en la que se pueden construir marcos para asumir una postura cristiana hacia el mundo. Que tanto el manejo de la vida administrativa como espiritual de la iglesia parezcan dadas por Dios, ayuda a superar los límites jerárquicos en Pantokrator, con lo que tampoco hay razones para cuestionar una alienación en las formas en las que los asistentes construyen su vida espiritual, ya que esto tampoco entraría en manos del pastor o de sus líderes espirituales: todo viene de Dios y es él quien maneja tanto los recursos como las formas espirituales de Pantokrator.

Si bien las estructuras jerárquicas se difuminan ante la ilusión de la horizontalidad, para hacer parte de este conjunto estructural hay que pasar primero por un proceso de inclusión en la iglesia. Hacer parte de estas estructuras no implica nada (ni es posible) si no se ha iniciado un proceso de conversión, escenario en donde los mecanismos constructores de subjetividad operan de manera más clara, principalmente hacia la parte cristiana de la subjetividad. La ilusión de horizontalidad es una extensión y un resultado de la circunstancia liminal que es necesaria en los mecanismos de conversión y re-significación expuestos en el capítulo siguiente.

“Deja que el Señor actúe en ti”: Conversión, construcción de significados y metal.

En este capítulo vuelvo sobre Pantokrator como un espacio en el que se están construyendo subjetividades. Las percepciones, las acciones, los sentimientos y los pensamientos que componen a estos sujetos tienen distintos orígenes, distintas causas, diversos matices, y mi atención en este capítulo gira en torno a aquellos que se construyen desde esta iglesia. Como mostraré a continuación, el principal cambio que se da en el converso al momento de entrar en la construcción de subjetividad en Pantokrator es el modo en el que se enfrenta a su pasado. A partir de allí cambia la relación y la interpretación que esta persona tiene con su vida cotidiana, con su presente y con su futuro, es decir, adquiere formas y disposiciones específicas de afrontarse a sí mismo y al mundo, dependiendo fundamentalmente de los nuevos significados que adquieren sus vidas bajo Pantokrator; estas re-significaciones se construyen desde la iglesia y se instaura la idea de que ese nuevo marco referencial es “entregado por Dios”. El resultado de todo este proceso también genera la práctica ritual del testimonio como herramienta para la conversión, en donde la persona que se convierte comparte su proceso con los líderes espirituales. Parte de mi argumento central es mostrar que las manifestaciones más importantes de estos mecanismos de re-significación es cuando el metal se convierte así como se convierte cualquiera de los asistentes: sus viejas implicaciones para la subjetividad pasan por un filtro de cristiandad pentecostal, con lo que la unión metal-cristianismo ya no es inconsecuente y, de hecho, puede hacer parte del juego de construcción de la subjetividad en Pantokrator. Mi objetivo para este capítulo es reconstruir etnográficamente estos mecanismos rituales, partiendo desde la conversión llegando hasta el testimonio, con la particularidad que en Pantokrator el proceso de conversión, entendido como punto principal (e inflexivo) de la construcción de subjetividad está acompañado y construido hacia el metal.

¿Cómo se presenta el proceso de conversión en Pantokrator y qué mecanismos se hallan en estos procesos? De manera específica, me pregunto qué es lo que se convierte y bajo qué fundamentos o qué nuevos significados adquieren los elementos que se convierten. Durante los procesos de conversión se ponen en juego posiciones y disposiciones que se han construido durante otros espacios de la iglesia como la

predicación en el culto de los sábados. Todos los nuevos significados que se imprimen cuando actúan los mecanismos re-significantes tienen un fundamento bíblico, lo que los hace ineludibles. Ya que las experiencias y las vivencias de los asistentes cambian día a día dependiendo del desarrollo de sus vidas en la cotidianidad, los mecanismos de re-significación tienen que operar constantemente, y esto se da cuando todos los asistentes de la iglesia, sin importar su posición en las estructuras, revive su proceso de conversión durante el espacio de la oración en el culto de los sábados por la noche.

Este capítulo se encarga de tres temas: el proceso de re-significación a los que se ven expuestas, dentro de la iglesia, las vivencias cotidianas de la mayoría de los asistentes en el proceso de la conversión, del que resultan posibles campos o modelos de acción cotidiana; los mecanismos utilizados dentro de la iglesia que van de la mano con esa re-significación y que están ligados a unas ideas específicas de las enseñanzas bíblicas, llegando hacia la construcción del testimonio; y el efecto o el paso de estos mecanismos re-significantes sobre las concepciones del metal y su relación con la construcción de estos sujetos.

“Señor, solo en ti estoy completo” : Pasado autobiográfico, conversión y re-significación.

Julieta siempre ha sido muy extrovertida: es la primera en saludar de beso y abrazo a quienes ve llegar, casi siempre está riendo, es la mejor tocando la *air guitar*³⁵ e inclusive ha participado tocando la guitarra de verdad en la banda de la iglesia. Conoce una gran cantidad de bandas de metal, es amante de este género y pese a que tiene problemas en su vida diaria -como todos en la iglesia- es amable y siempre se muestra tranquila, a veces muy enérgica.

Ella escuchaba metal desde antes de su conversión al cristianismo y de su llegada a Pantokrator. Desde su problemática situación económica, hizo un gran esfuerzo que requirió de mucho ahorro y sacrificio: conseguir la discografía de su banda favorita de música metal. Aunque le había costado mucho trabajo, había logrado cumplir su meta. Lo

³⁵ *Air guitar* es la simulación de estar tocando una guitarra siguiendo una pista sin tener realmente el instrumento en las manos. Es una práctica común entre los amantes del rock, especialmente.

que no sabía era que su conversión vendría muy cerca a la adquisición de sus discos, y con ésta llegarían muchos cambios abruptos. “Julietta ¿usted se acuerda cuando hablamos de la discografía esa que usted tanto quería y que tenía que deshacerse de ella?” –Le dice el pastor. “¡Uy, sí, pastor!” -respondía ella con energía- “uf, fue una de las cosas más difíciles que he tenido que hacer en mi vida, botar esos discos. Pero yo sabía que no eran del Señor...”. Como en el caso de Julieta, las personas que han llegado a Pantokrator han tenido que pasar por múltiples esfuerzos y sacrificios, exigencias que les hace su nuevo status como cristianos. El más grande de estos requisitos implica repensar sus vidas, sus pasados, sus opiniones, sus acciones, e incluso sus gustos en el metal, entre otras cosas. Este apartado trata sobre la conversión y las re-significaciones que esta implica sobre el asistente y sus posturas frente a sí mismo, su construcción como un sujeto cristiano y metalero.

La conversión no se trata únicamente de conseguir o alejarse de ciertos objetos, sino que también es cambiar ciertas perspectivas, alejarse de ese sujeto de antes, el que no era cristiano y que estaba “incompleto” o “perdido”. La conversión marca un momento de ruptura (Sremac 2010: 20), interpretado por los asistentes de Pantokrator como el compromiso de no volver atrás a un *yo* pecador. Para ellos la conversión es un proceso espiritual que, en caso de estar guiado por una convicción y un compromiso sincero, significaría un cambio radical en sus vidas: un *nacer de nuevo* (Harding 1987; Robbins 2004). Con el tiempo descubrí que este “nacer de nuevo” en realidad es una re-significación sobre su pasado, tan radical y fuerte que cuando alguien en la iglesia comenta algo de su vida antes de la conversión, da la impresión de estar hablando de otra persona. Este cambio espiritual tiene un alcance amplio en la vida del sujeto, por lo que implica alteraciones en la cotidianidad de estas personas y en el modo en el que interactúan con las cosas y situaciones con la que interactuaban antes de su conversión, como por ejemplo con el metal. Julieta sigue escuchando este tipo de música, pero ahora ve el metal que le solía fascinar como inaceptable y lejano a Dios. Ese “nacer de nuevo” implica un *hacer de nuevo* su vida.

Aunque ellos se siguen autodenominando como pecadores, el cambio principal está en aceptar a Jesús como el modelo absoluto a seguir. Para poder seguirlo el primer acto es reconocerse a uno mismo como un ser imperfecto, finito, incorrecto, lleno de necesidad de

este ser supremo como guía. Este primer paso es al mismo tiempo el primer momento de re-significación. Estas emociones y palabras que reflejan un “estado incompleto” no salen de la nada: se van construyendo desde la iglesia. Susan Harding (1987) explica que los esquemas retóricos y discursivos que acompañan a la conversión, se construyen constantemente desde lo que en la iglesia se toma por aceptable o no, como completo o incompleto, desde una perspectiva cristiana. La eficacia de estos esquemas retóricos está en que aluden en primera persona al yo del pasado de quien da el testimonio, de tal manera que se imprime sobre el que escucha (el que se convierte) como si el testimonio fuera un relato de su propio pasado. Así, ya no solo es incorrecto el yo del pasado de quien da el testimonio, sino también el de quien se está convirtiendo (Harding 1987: 174). Estos esquemas retóricos y discursivos, que se instauran como el punto de referencia principal con el que el converso se autodefine y se auto-reconoce, son parte fundamental de los mecanismos bajo los cuales se puede definir a Pantokrator como un espacio de construcción de subjetividad.

Entre los asistentes de la iglesia se comenta constantemente que quien decide convertirse o quien ha llegado a la iglesia lo hace porque de una manera u otra estaba buscando un cambio o una respuesta. No importaba cuántas veces yo dijera que estaba allí haciendo el trabajo de campo para mi tesis, ellos no podían dejar de repetirme que si yo estaba allí era porque Dios me había enviado por algún motivo, así que según ellos yo no estaba en la iglesia principalmente por fines académicos sino porque yo *tenía que estar ahí*. Realmente lo que ellos querían decir con estos comentarios era que yo, así como todos los que llegamos a la iglesia por primera vez estábamos mal encaminados y Dios a través de Cristo nos estaba ofreciendo su camino (el único camino) hacia la salvación. No importaba qué dijera o cómo me expresara, el fin último de la comunidad era mostrarme que mi vida era inaceptable o que estaba incompleta, *fuera de Cristo*. Vivir fuera de Cristo o en él, expresiones que son usadas usualmente, marcan límites en la construcción de las subjetividades. A través de las interpretaciones bíblicas que se ofrecen en Pantokrator, se construyen modelos bajo los que los asistentes tienen que iniciar su nueva vida. Estos modelos se construyen como modelos morales, por lo que su efecto va hacia las prácticas y también hacia los modos de expresarse y sentirse³⁶ de una manera u otra a ciertas

³⁶ Maneras de sentirse, de apoyar, de rechazar, de sentir agrado o desagrado, de tildar de bueno y malo.

situaciones que estas personas afrontan cotidianamente. No tomar alcohol, aplicar la monogamia, alejarse del metal secular, alejarse de ciertas profesiones y hasta distanciarse de ciertos familiares hacen parte de estos modelos que comprendería el vivir *en Cristo*. Vivir *en Cristo* implica para ellos vivir en santidad, es decir, siguiendo el ejemplo de Jesús según lo cuenta la Biblia, en palabras de Cristian, “si hay una evidencia interna de que acepto a Jesús como mi salvador, mi modo de ser tiene que cambiar, ya no puedo hacer las mismas cosas malas de antes”. Esta es la moral radical y estricta que caracterizan a las iglesias pentecostales y bajo las cuales se construyen modelos de vida (de conducta) (Browdin 2003: 87).

No significa que todos los asistentes tengan que vivir de la misma manera, es decir, no hay una pretensión de homogenizar a todos los conversos, lo que se unifica es el punto inicial de referencia para aplicar en la vida diaria. El modo en el que los conversos se enfrentan a ese *punto de referencia*, al modelo de acción, es realizando un empalme entre esos modelos y sus vidas cotidianas. Cada quien va haciendo interpretaciones sobre su vida diaria y toma decisiones a partir de estos modelos. Así, la decisión de aplicar estos modelos selectivamente es eso, una decisión, una opción, pero salirse de los límites de esos modelos no lo es. Gracias a los testimonios de conversión pude ver que la aplicación de lo que sería vivir en Cristo se hace principalmente en aquello que se ve como incorrecto o incompleto en la re-interpretación del yo del pasado. Entonces, si una relación de amistad es aquello que aleja a alguien de Cristo (de esos modelos de acción que ahora piensa que son correctos), es mejor alejarse de esas amistades. En otras palabras, Pantokrator se ha convertido en un espacio de re-definiciones, re-significaciones y re-interpretaciones del yo del pasado, y así lo seguirá siendo para el yo del presente. A pesar del esfuerzo que yo hacía por mantener la distancia de este proceso de conversión, terminé alejándome del alcohol y haciendo profundas reflexiones sobre el rumbo que llevaba mi vida, diciéndome lo que se decía Harding al realizar su trabajo de campo en una iglesia pentecostal en EEUU, “¿qué me estás queriendo decir, Señor?” (Harding 1987: 135), por supuesto, esto como una reflexión mía, propia y *voluntaria*. En fin, se trata de la construcción de un sujeto cuya agencia está puesta a su disposición, pero esta agencia está fuertemente enmarcada (aunque no predeterminada) por los nuevos significados que rodean su vida, evidencia de esto es el

hecho de que ahora re-interpretan sus relaciones cotidianas y actúen de maneras distintas hacia ellas.

Efectivamente sobre el yo del pasado se efectúan reconstrucciones a partir de nuevos significados. Estos significados son interpretaciones particulares construidas a partir de un consenso o un principio, o de ambos; capaces de generar prácticas específicas, posturas, acciones, disposiciones y discursos, todos estos reflejados en la realidad social e individual de quienes asumen estos significados. Es una construcción social que parte de un discurso, pero que afecta la vida cotidiana del grupo social a través del cual se genera. Son un punto de referencia y también de partida en los procesos de construcción de subjetividad, que parten de esa construcción social pero pasan por el filtro personal de cada asistente. Así, una persona *elige* seguir estos modelos porque fue Dios quien los entregó.

Cuando la persona entra en contacto con la iglesia, entra en contacto con los esquemas discursivos y pragmáticos de la misma. Harding entiende el proceso de conversión no como un ritual sino como la apropiación de la retórica del sitio en el que realiza su conversión (1987: 167). Añado a Harding que la lógica de la conversión va más allá de asumir estos esquemas retóricos y que su importancia reside en el poder que tienen estos esquemas retóricos de afectar drásticamente y de manera definitiva las prácticas, percepciones y disposiciones que estas personas realizan diariamente, de allí que sean constructoras de subjetividad. Además, Harding entiende la conversión en términos del lenguaje, pero esta aplicación va también en términos de posiciones y prácticas, reflexiones que se hacen sobre uno mismo y luego sobre los que nos rodean. Por eso Julieta no solo decía que sabía que aquella discografía no era de Dios, sino que esto se reflejó en el hecho de que Julieta se deshizo de esos discos quemándolos. Posteriormente me enteré que estaba a punto de completar la discografía de la que es su nueva banda favorita, ahora, claramente, de metal cristiano.

La efectividad de la conversión se ha estudiado usualmente desde la perspectiva de la persona que se convierte. La pregunta que se suele formular es “¿Cuáles son los factores cruciales que pueden causar que una persona se haga religiosamente activa en cierta etapa de su vida?” (Gooren 2007: 337; traducción propia). Se han entendido como “factores cruciales” la drogadicción, el alcoholismo, marginalidad económica o social, accidentes, experiencias cercanas a la muerte, problemas maritales y hasta el hecho de ser adolescente

(Harding 1987; Gooren 2007). Luego de un tiempo asistiendo a la iglesia, pensé que de hecho la mayoría de los asistentes se habían convertido por alguna razón parecida. Cristian a veces mencionaba que una de las misiones de Pantokrator era ayudar a que los jóvenes de Bosa pudiesen adquirir la salvación y una protección del difícil contexto social y económico en el que se encontraban, y que por esta razón esta iglesia apuntaba a evangelizar a los jóvenes de las “culturas urbanas” en Bosa, pensando que ellos se encontraban en mayor riesgo de caer en la drogadicción, por ejemplo, si es que no habían caído ya en ella. Por supuesto no todos los que se han convertido en Pantokrator han tenido que estar necesariamente en alguna de esas condiciones. Esto está basado también en las interpretaciones que se construían desde la iglesia y sus asistentes sobre su propio entorno social, entendiéndolo como uno hostil, lleno de tentaciones, de drogadicción y alcoholismo, de cristianismo hipócrita (como, para ellos, el catolicismo), de violencia intrafamiliar y hasta de reggaetón. Ir a Pantokrator no solo es buscar la salvación en Cristo, sino también salvarse de ese entorno hostil y salvarse de uno mismo, del yo del pasado. Sin embargo, en los relatos de las historias de conversión (lo que luego señalaré como testimonio) empecé a percibir que los mecanismos de re-significación, incluida la instauración de un modelo radical de vida y de moral, actuaban de la misma manera así el converso hubiese sido drogadicto, alcohólico, promiscuo *o no*, es decir, no solo se trata de lo que motiva al converso sino de las fuerzas que se mueven en su proceso de conversión.

Las re-significaciones que surgen en Pantokrator están construidas también a partir del público al que apuntan, que serían según ellos las “culturas urbanas” o subculturas. En el proceso de conversión estas re-significaciones actúan también sobre las percepciones, prácticas y disposiciones que el converso relaciona con la subcultura a la que pertenece, por ejemplo en las del metal. De este modo, quien se convierte puede ver que la relación que se da entre su manera de ser en aquella subcultura es consecuente con su nueva religión. El ambiente que se genera cada sábado en la iglesia hace parte de este proceso de conversión: el culto mantiene su base como ritual (Introducción-saludo, alabanza -banda musical-, predicación, oración -banda musical-, ofrenda y despedida). Pero los momentos en los que la banda interviene, se maneja una combinación de lo que se podría llamar la alabanza típica evangélica pentecostal, que se caracteriza por ser un momento sentimental, presuntamente inspirado por el espíritu santo (de allí lo pentecostal), en donde se genera

una atmósfera emotiva; la mayoría de las veces los involucrados en la alabanza bailan, cantan fuertemente, lloran y hablan en lenguas; con elementos usuales de los “toques” de cualquier banda de rock, como el pogo³⁷. Este es un ejemplo de lo que se tratan estas construcciones de significado: lo que antes se presenciaba y se vivía en otros ámbitos (principalmente seculares o “mundanos”), adquieren nuevo sentido. El rock y el metal se han re-significado pero han conservado parte importante de sus formas, de tal manera que las retóricas de la iglesia sean de más fácil absorción.

Cuando se les pregunta a los asistentes de Pantokrator por su opinión personal del rock y especialmente del metal cristiano, todos responden que el Señor es el creador de toda la música, por lo tanto toda la música puede ser usada en su nombre. Aquellos que tienen una perspectiva más sofisticada, añaden diciendo que el estereotipo del metalero mal educado, grosero, alcohólico y satánico no puede ser el común denominador. De hecho, esta es la definición que ellos hacen del modelo *incorrecto* de metalero³⁸. Las prohibiciones son un mecanismo a través del cual los asistentes de Pantokrator asumen una postura práctica frente al mundo, y seguir estas prohibiciones y apartarse de lo que estas prohíben altera las posibles decisiones que ellos tomarán durante su vida.

Ellos también han creado todo un modelo sobre los comportamientos de un rockero o un metalero, basándose en las actitudes que ellos consideran como correctas según la Biblia. Por ejemplo, para ellos alejarse de ciertas prácticas como el consumo de alcohol no está basado solo en una diferenciación con el metalero secular, sino que hay una explicación bíblica. Entonces todas sus construcciones de un *deber ser*, incluido el cómo ser un rockero o un metalero y cómo ser un cristiano, están basadas en posturas bíblicas, dando a entender así que para ellos el metal también ha pasado por estos procesos de re-significación, es una nueva versión, el metal ha pasado por un proceso de conversión. Los mecanismos que soportan estos procesos son tratados a continuación.

³⁷ El pogo es un baile característico que se presenta durante las presentaciones en vivo de música rock. Se ve especialmente en las siguientes derivaciones del rock: rock duro, metal (en la gran mayoría de sus sub-géneros), punk y hard-core, entre otros.

³⁸ Este punto lo desarrollaré con más juicio en el siguiente capítulo.

“Hermano, es que las respuestas hay que buscarlas en la Biblia”: Mecanismos de re-significación.

Como iglesia cristiana pentecostal, en Pantokrator toda la construcción de las doctrinas y de las prácticas cristianas está basada bajo una fuerte interpretación de la Biblia conocida como la Sana Doctrina. Esta es una postura pan-bíblica, es decir, que acepta las enseñanzas de la Biblia como órdenes estáticas, rígidas e indiscutibles, no sujetas a mayor interpretación. De esta manera, lo que esté en la Biblia no podrá ser ni contextualizado ni discutido. Esto en principio, pues ya mostraré que en Pantokrator se construyen unas interpretaciones sobre los pasajes bíblicos, no a fin de generar doctrinas cristianas a partir de esas interpretaciones, sino para construir los modelos que he señalado en el apartado anterior.

Como mencioné, la conversión es entendida como el proceso en el que se reconstruyen y re-significan límites para los posibles campos de acción en los que estos conversos se pueden mover. La base fundamental de este proceso es la interpretación bíblica que se hace colectivamente desde Pantokrator, convirtiendo a esta iglesia en una especie de filtro. El mecanismo principal es la conversión al cristianismo de estas posturas y prácticas y campos de acción. En este apartado muestro algunos ejemplos que dan cuenta de este mecanismo, es decir, mostraré cómo las vivencias cotidianas de los asistentes pasan por un filtro bíblico de tal manera que adquieren o pierden legitimidad dependiendo de lo que la postura bíblica diga, esto con el fin de describir estos mecanismos de re-significación.

Dado el fundamento bíblico que tienen los modelos construidos en Pantokrator, es de la Biblia de donde salen los argumentos y las razones para mostrar que los sucesos autobiográficos del pasado de los conversos son inaceptables. A continuación expongo caso de Julián y Johana. Esta pareja estaba conformada desde antes de convertirse al cristianismo y hacer parte de Pantokrator. Antes de la conversión, decidieron hacer una inversión juntos y por esto hicieron un préstamo en una entidad financiera con el fin de abrir una licorería y cigarrería, un espacio en donde pudiesen vender mercancías de uso diario, pero que también cumpliera las funciones de taberna, con música, mesas y sillas para que los clientes pudiesen tomar cerveza u otro tipo de bebidas alcohólicas. Su deuda giraba alrededor de los once millones de pesos, cantidad que querían pagar de acuerdo a las

ganancias que dejara su establecimiento. La historia, como la cuentan ellos, dice que poco tiempo después de asumida la deuda, tomaron la decisión de convertirse al cristianismo y hacer parte de la iglesia. El problema era que ellos habían abierto la cigarrería cuando “aun seguía en el mundo”, dice Julián. En su proceso de conversión, durante las predicaciones del pastor y en las conversaciones con sus nuevos amigos, descubrieron que el consumo de alcohol no está permitido y por lo tanto tampoco lo está su venta. Julián podría recitarme varios pasajes de la Biblia en donde se cita que el uso de alcohol está prohibido; inclusive uno de estos versículos lo alcancé a escuchar hasta tres veces en un solo mes, de 1ra carta a Timoteo, capítulo 3, versículos 2 y 3: “Pero es necesario que el obispo sea irreprochable, marido de una sola mujer, *sobrio*, prudente, decoroso, hospedador, apto para enseñar; *no dado al vino*, no pendenciero, no codicioso de ganancias deshonestas, sino amable, apacible, no avaro;”³⁹. Julián y Johana se dieron cuenta que mantener esta cigarrería era un acto en contra de la palabra bíblica, y si querían que su proceso de conversión fuese completo, tenían que seguir la palabra al pie de la letra, por lo que cerraron el establecimiento. Durante esta decisión, la pareja estuvo acompañada por la iglesia, pero el cierre de la cigarrería traía sus consecuencias. La deuda seguía pendiente y con la venta del local no consiguieron mucho dinero. Con lo que les quedó, pudieron pagar aproximadamente 4 millones y su deuda quedó en siete millones. Lo que sigue a continuación es un ejemplo del alcance que tiene el mecanismo de re-significación a través de la Biblia.

Cuando Julián y Johana fueron citados por la entidad financiera para responder por la deuda restante, ellos se presentaron con la moral muy baja, la preocupación muy arriba y con muy poco dinero en comparación al que debían. Una vez en la oficina, el asesor financiero les dijo que la entidad iba a darles un incentivo para que se hiciera efectivo el pago de la deuda, por lo que las negociaciones con la deuda habían resultado en un descuento del 47%, con lo que la suma ahora se acercaba a los cuatro millones de pesos. Con esto, la pareja se animó pero seguía afirmando que no podían pagar ese monto. “Yo solo me decía ‘uy, mi Diosito, ayúdame por favor’ y le agarraba la mano a Johana. Le dijimos al tipo que no podíamos pagar la deuda y el tipo nos dijo ‘bueno, espérenme un momento y averiguo algo’”. Al volver, el asesor les dijo que había un error en la estimación

³⁹ Cita sacada de la Biblia, versión Reina-Valera de 1960. Cursivas puestas intencionalmente por mí.

de los intereses de la deuda general, por lo que con el descuento la deuda quedaba aun más baja, de tal manera que con un plan financiado de pago ellos podían salir de esta atadura finalmente. Cuando ellos contaron la historia completa, el asombro de los que la oímos no se hizo esperar. Pero me di cuenta que mi asombro difería del de ellos. Para Julián y Johana, así como para los demás, esto era una obra directa de Dios en recompensa por la promesa hecha de acercarse más a él alejándose de la cigarrería en vez de ser una situación que respondía a una coyuntura financiera específica⁴⁰.

Entonces, seguir estos modelos de acción y alejarse de ciertas prácticas o modos de pensar para seguir lo que se aprende desde la Biblia, trae consecuencias que ellos interpretan como resultado del cumplimiento de estos mandamientos bíblicos. Julián y Johana pasaron por un proceso en el que sus percepciones y disposiciones que influenciaban su diario vivir (como abrir un establecimiento con expendio y consumo de bebidas alcohólicas) fueron alteradas, ejemplo de esto el cierre de su establecimiento. Pero en la Biblia dice que el cristiano no debe tomar alcohol, no que el establecimiento debe ser cerrado. En la iglesia el mecanismo continúa funcionando y entonces no solo es no beber sino tampoco tener ningún tipo de relación con la bebida, pero esta es una percepción que se construye desde el ejercicio constante que se da en la iglesia a través de la interpretación bíblica. Entonces, no solo se trata del proceso de re-significación que se da en primera instancia, basado en la Biblia, sino de todas las re-significaciones que le siguen a esta y que en la mayoría de los casos se da a través de las interpretaciones hechas sobre los dictámenes bíblicos y que se construyen en Pantokrator, principalmente sobre las vivencias cotidianas que llevan los asistentes semanalmente.

En el caso de Julián y Johana, esta cadena de re-significaciones (que componen este mecanismo principal) sería así: primero, durante el proceso de conversión, se convencen de que esta parte de sus vidas es incorrecto y atenta contra el mandato bíblico, ya una vez es aceptado se toman las medidas pertinentes como dejar las bebidas alcohólicas y su establecimiento, en donde estas se venden; luego interpretan las dificultades de dejar ese negocio como la prueba que hace Dios sobre ellos en su conversión, y al final, cuando estos obstáculos se han visto superados, se alude a la fuerza de Dios como la posibilitadora de

⁴⁰ Dada que esta era la explicación que ellos tenían para la resolución de este problema, nunca supe cuál había sido la situación real de la conciliación ni de la coyuntura financiera que le permitió al Banco negociar la deuda.

este éxito, de este *milagro*. De ninguna manera niego que haya sido en efecto *o no* de Dios⁴¹, pero sí quiero mostrar que estas interpretaciones fueron afectando el modo en el que ellos iban asumiendo las circunstancias, desde el inicio de esta cadena de re-significaciones que alteraron radicalmente su cotidianidad laboral hasta el momento en el que se sienten agradecidos con Dios por haberles recompensado este distanciamiento del *mundo*. No solo Johana y Julián piensan y reaccionan de esta manera, sino que todos los que oímos aquel testimonio supimos interpretar este caso como un ejemplo perfecto de la obra de Dios, en donde acercarse a él, a su salvación y al mandato bíblico está por encima de cambiar la actividad laboral y ganar deudas.

Pero la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas es un asunto que bíblicamente es ambiguo. El versículo más radical en cuanto a este tema, utilizado en la iglesia también, es 1ra de Corintios, 6:9-10: “¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones, ni los ladrones, ni los avaros, *ni los borrachos*, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios”⁴². Sí existen pasajes bíblicos que se refieren a la mesura en el consumo de estas bebidas, pero para que adquiriera la categoría de “prohibición”, es necesario mezclar este concepto con otros también extraídos de la biblia. El que más se utiliza entre los asistentes para estar alertas del “mundo” y tomar distancia de él, es el de la tentación. Para esto, sigue el mismo capítulo del mismo libro, también usado usualmente, de 1ra Corintios, 6:12: “Todas las cosas me son lícitas, mas no todas convienen; todas las cosas me son lícitas, mas yo no me dejaré dominar de ninguna.”⁴³ El camino argumentativo es el siguiente: tomar alcohol no está prohibido estrictamente, pero sí la embriaguez. Entonces, para evitar que el cristiano, al tomar alcohol, llegue a la embriaguez, es mejor alejarse de la tentación a toda costa, por lo que es imperativo no consumir alcohol en ningún momento. El tema de la tentación salía en varias partes: en cuanto al manejo del dinero, en la masturbación, en el consumo de cigarrillo, en la vida de pareja, etc. Es gracias a la interpretación de los pasajes bíblicos y la

⁴¹ Dios entra simplemente en las lógicas de causalidad de lo que Julián y Johana interpretaban como la prueba máxima de su conversión. Evans-Pritchard, en su clásico estudio sobre la brujería en los Azande, encontró que la brujería, como marco de explicación, no era cuestionada sino que simplemente entraba en las lógicas de causalidad de la tribu (Evans-Pritchard 1976: 20 y 21).

⁴² Cita sacada de la Biblia, versión Reina-Valera de 1960. Cursivas puestas intencionalmente por mí.

⁴³ Cita sacada de la Biblia, versión Reina-Valera de 1960.

continua construcción de significados que se hace entre los fieles que surge la prohibición como elemento de la construcción de una moral radical, de tal manera que el modelo de vida sea más preciso.

De esta manera este mecanismo funciona como la articulación de varios pasajes de la Biblia para construir los modelos sobre los que se rigen las acciones cotidianas de los asistentes. Además, en cuanto a la tentación se genera la idea de que caer en ella o no es un asunto de decisión: cada quien *decide* si cae en ella o no, “todas las cosas me son lícitas, mas yo no me dejaré dominar de ninguna”, por lo que en la iglesia se genera la idea de que estas decisiones son libres y no imposiciones. Así fue como, a partir de esta construcción argumentativa y retórica bíblica (mecanismo de conversión) que se daba en la iglesia, Julián y Johana tomaron la decisión de cerrar su cigarrería y asumir una deuda que no podían pagar, pero de la cual luego recibieron una “señal de Dios”. Los modelos de vida *acceptables, en Cristo* son una combinación entre una aceptación literal de la Biblia y una interpretación sobre esos pasajes.

Un caso parecido está en el consumo de cigarrillo. Bíblicamente no existe ningún señalamiento directo en contra del uso de productos de tabaco, ni mucho menos se habla de su prohibición. El pastor dice que en parte esto se da porque en esa época no era común o no existía el consumo de estos productos, pero que la Biblia sí es muy clara diciendo que el cuerpo humano es el templo del Espíritu Santo, por lo cual cualquier intento de atentar contra él es un ataque directo a ese templo y al Espíritu Santo. Al principio no tuve que preguntarle directamente al pastor por esto, pues él solo se encargó de aquello un sábado durante una predicación. Yo, como consumidor habitual de tabaco, llegué un día apestando a cigarrillo a la iglesia, y entre los abrazos habituales de saludo con mis compañeros de Pantokrator, pude ver el desagrado y la incriminación en sus gestos. Durante la predicación vi que no era impresión mía, pues aunque el tema del día era doctrinal y el pastor hablaba sobre Jesucristo como único camino para llegar al Padre, utilizó quince minutos (si no más) para hablar sobre por qué fumar era un pecado terrible y sobre por qué el cristiano tiene rotundamente prohibido fumar. “¡Es que hermano, mire! Abra la primera de Corintios, capítulo 6, 19. ¿Qué dice?”. Alguien leyó con voz tenue lo siguiente: “¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios,

y que no sois vuestros?”⁴⁴. El pastor, bastante enérgico, siguió: “¡Es que el cuerpo es del Espíritu Santo, es el templo del Espíritu Santo! ¡Si usted fuma, está atentando contra el templo, está atentando contra el Espíritu Santo! ¡Es un pecado gravísimo!”. De esta manera, el campo de acción, el modelo de acción queda delimitado de nuevo. Yo, que me encontraba en un ambiguo proceso de conversión, sentía la culpa inmediata luego de estas palabras. Hice un intento profundo por dejar de fumar e inclusive consulté mi lucha personal con algunos asistentes de la iglesia, recibiendo siempre las mismas respuestas: “En Dios no hay nada imposible”, “ponga esa causa en las manos de Dios que él se encarga de llevar esa lucha por usted”. Aunque no pude dejar de fumar, durante un buen tiempo cada cigarrillo iba acompañado del amargo sabor de la culpa y la desazón de la constante prevención, cuidándome de no llegar a la iglesia con el olor a tabaco. Mi percepción, mi manera de actuar y de sentirme frente a mi terrible vicio había cambiado a partir del mecanismo discursivo/retórico que, sobre la prohibición del tabaco, imperaba en mi proceso de conversión.

La importancia de este mecanismo en Pantokrator es que tiene la capacidad de reproducirse en cadena, además de que, dentro de la iglesia, se genera un espacio periódico en el tiempo para que el inicio de esta cadena se mantenga constante. El primer paso de la conversión, que es la re-significación de la interpretación de los acontecimientos autobiográficos, no es algo que sucede una sola vez en la vida del converso, sino que se genera de manera cíclica. Esta reconstrucción y re-definición que hace el converso sobre su pasado tiene lugar más de una vez, de hecho se da semanalmente (al menos), por lo que afirmo que la persona está en constante conversión. Para esto, utilizaré un ejemplo más general que he sacado de mis observaciones en Pantokrator.

En la estructura del culto, rito semanal que se realiza cada sábado en la noche, hay un espacio para la oración. En este momento, la banda acompaña con baladas a guitarras eléctricas, tocan a un volumen bajo y el pastor hace una oración muy enérgica aunque solemne al mismo tiempo. Mientras tanto, todos los asistentes se ponen de pie, otros se arrodillan, pero todos cerramos los ojos. Si uno estaba perdido y no sabía qué hacer, Johana, que canta en la banda, le ayudaba a uno diciendo a través del micrófono “Tú viniste a este lugar a orar a Dios, no a ver quién canta”. El ambiente en la iglesia se hacía muy

⁴⁴ Fragmento sacado de la Biblia versión Reina-Valera de 1960.

denso y parecía que todo el mundo comenzaba a sufrir de un momento a otro, pues todos lloraban, hablaban con voces dramáticas y la suma de los susurros de las oraciones hacía que un murmullo fuerte llenara el espacio del salón en donde nos encontrábamos. Durante mis primeras visitas yo no podía entender cómo funcionaba la oración, pero un día que estaba intentando orar, con los ojos cerrados, comencé a llorar de manera descontrolada y a repetir en voz baja “solo *tú* sabes cuánto te necesito, solo *tú* sabes que estoy incompleto sin ti. Perdóname, Señor”. Por unas semanas esto se repetía sin falta: el llanto, la conmoción, el “solo *tú* sabes que estoy incompleto sin ti”. Me dio curiosidad y quise ver si las personas a mi alrededor decían algo por el estilo. Desde el pastor hasta los que me rodeaban (usualmente personas cercanas a mí en la iglesia) decían cosas parecidas: “Señor, tú sabes que te necesito”, “sin ti no soy nada”, “entra en mi corazón, Señor, lléname de tu espíritu”⁴⁵.

Gracias a esto me di cuenta que aquellas afirmaciones que se hacen sobre sí mismo durante la conversión, son las que se hacen cada sábado durante la oración, solo que bajo consignas más cortas. Allí me di cuenta que yo había entrado en este proceso. Ya había adoptado las formas retóricas y mis frases eran señal de que en ese momento estaba inconforme con el yo con el que vivía hasta el momento. ¡Pero no era el único! Durante la oración, todos estábamos pasando por ese momento liminal de la conversión, en ese yo incorrecto e incompleto y necesitado del Señor que se da antes de la conversión. Además, la ilusión de la horizontalidad sobre las estructuras (sobre todo la espiritual) adquiría forma de manera espontánea en la oración: los líderes espirituales volvían a ser la compañía de quienes se encontraban en las ubicaciones más bajas de la estructura (como yo). Esther solía acercarse a mí en mis momentos de oración y llanto a repetir indefinidamente “tú no estás aquí para tu investigación. El Señor te ha enviado para tu salvación propia; deja que el Señor actúe en ti”.

Mi conclusión es que todos los sábados, en ese momento de la oración, todos regresaban al momento de la conversión, de tal manera que los procesos de re-significación se mantengan vivos y puedan reproducirse en las cadenas de re-significación que se van a construir en sus vidas cotidianas durante el resto de la semana. Si bien el modelo de Gooren

⁴⁵ Nunca he considerado como grato espiar las oraciones de los demás, pero en esa ocasión (y en un par más adelante) lo sentí *necesario*.

de “carreras de conversión” contempla todo un proceso de afiliación a la iglesia, en donde la etapa de conversión se puede dar más de una vez⁴⁶ (Gooren 2007: 349 y 350), no da cuenta de las reafirmaciones de la conversión, en donde el converso sigue este proceso durante toda su “carrera” en un mismo grupo o iglesia, pero en varias ocasiones, de manera periódica. De esta manera, no se puede seguir entendiendo a la conversión como un simple paso o un evento que hace parte de una carrera. Sugiero que este proceso, como constructor de subjetividad, debe ser entendido en su íntima relación no solo con un *nacer de nuevo*, sino que en la conexión profunda con la posición jerárquica que el converso asume dentro de su iglesia como un sujeto cristiano y también con la postura que asume frente a sí mismo a través de la constante re-significación biográfica.

Como último mecanismo encontramos el testimonio. Este es entendido en Pantokrator como la acción de dar fe y de dar cuenta de las obras que Dios ha realizado en la vida de quien testifica. Harding lo define como el recuento de las experiencias en las que el Dios ha actuado sobre la vida del que testifica (Harding 1987: 170). El testimonio no tiene un lugar específico dentro del rito del culto y usualmente los testimonios se dan en conversaciones más privadas (aunque usualmente informales) y cara a cara, esto con el fin de adquirir la eficacia que he descrito más arriba. Al igual que la oración dentro del culto, el testimonio se encarga de que el mecanismo re-significador de la conversión vaya más allá de una experiencia única en el tiempo, sino que cada vez que alguien da testimonio reafirma estas re-interpretaciones sobre su yo del pasado, afirma su conversión y además es capaz de reproducirla sobre quienes están en este proceso. Es la práctica de narrar la historia del yo inmoral del pasado y el proceso de conversión. Si durante la conversión la persona misma va re-significando su pasado, durante el testimonio esas re-significaciones se generalizan, se comparten y se reproducen, prolongando la existencia de estos mecanismos de definición autobiográfica, solo que ahora actuando también sobre el presente autobiográfico (Harding 1987: 172).

El testimonio también es una muestra de aquellas prácticas que han cambiado luego de la conversión, ya que además de mostrar el cambio que se genera en la conversión también *demuestra* que la nueva manera de enfrentar a la cotidianidad es la deseable,

⁴⁶ Aunque él se refiere a las múltiples conversiones pero en distintos contextos y a distintos grupos religiosos.

basada en lo aprendido en Pantokrator⁴⁷. Durante el testimonio se busca fortalecer aquella postura de que todas las actitudes y maneras de vivir antes de la conversión eran realmente inapropiadas, así como se encarga de mostrar que el creyente ha sido bendecido cada vez que ha juzgado su cotidianidad desde su nueva vida como sujeto cristiano. El testimonio de Julián y Johana nos muestra esto. A diferencia de la conversión, este mecanismo permite traer al presente esos juicios y re-significaciones que se hacían sobre el pasado, de tal manera que durante el testimonio se pueda demostrar que el haber aceptado estas maneras de vivir que se construyen en la iglesia siguen siendo los deseables.

El testimonio y la conversión son mecanismos íntimamente relacionados, comenzando por el hecho de que las reconstrucciones biográficas y las re-significaciones sobre su ser y estar en el mundo se dan de la misma manera, pero el testimonio se diferencia en que se encarga de dar cuenta de estos procesos de reconstrucción sobre su presente cotidiano, su diario vivir. El testimonio hace parte de la conversión, ya que cuando una persona está en proceso de conversión, el testimonio de quienes lo rodean en la iglesia funciona como un apoyo para que las re-significaciones adquieran sentido y parezcan deseables. Pero el testimonio, como lo vi en Pantokrator, es más complejo y su alcance va más allá que simplemente convertir a quien lo escucha.

Alberto se había acercado mucho más a mí en aquellos días en los que comencé a llorar descontroladamente durante la oración en los cultos. Yo no dudaba al contarle mi duda y mi malestar, mi sensación de vacío. Así que un día luego de un culto, dos semanas antes del retiro espiritual de la iglesia⁴⁸ y durante una entrevista informal, me abordó y me preguntó si ya andaba mejor. Cuando le dije que aun me sentía muy frágil, con varias dudas, me contó de lo que para él ha sido su mejor retiro espiritual. Él me decía que ese retiro, hace pocos años, se dio mientras él atravesaba una crisis espiritual, en donde sentía cierta nostalgia por algunas cosas que había dejado atrás, como el consumo de marihuana.

“Fabio, es que en esos retiros la experiencia de Dios, del espíritu Santo, son muy fuertes. Yo me acuerdo que yo le decía al Señor ‘Señor, mi Dios, tú sabes quién soy, tú

⁴⁷ El testimonio de conversión religiosa (*witnessing*) tiene una profunda relación con el testimonio de cambio de vida (*testimony*) entre alcohólicos, en donde se citan pasajes oscuros de una vida anterior y se utilizan los brillantes momentos de la vida en sobriedad como ejemplo (y convicción) de la eficacia del cambio (Brandes 2002: 83).

⁴⁸ Los retiros espirituales son viajes anuales que duran tres días, en los que la mayoría de los asistentes de la iglesia viajan a una finca cerca a Mesitas del Colegio y usan la mayor parte del tiempo para hacer oración, alabanza y bautismos.

sabes qué está afectando a mi corazón'. Entonces yo le dije que me ayudara a salir de eso, que me hiciera sentir la traba⁴⁹. ¡Y uy! De un momento a otro yo comencé a sentir cómo se me subía la traba por todo el cuerpo, y yo sabía que era producto de mi Dios, que quería hacerme sentir eso pero sin que yo cayera en esos vicios. ¡Es que es una vaina impresionante! En otro retiro también el Señor me hizo sentir que mis manos estaban envueltas en fuego.”

Esta experiencia sensorial que Alberto había tenido durante sus retiros llegaba hacia mí con la intención de mostrarme que aceptando a Dios no era necesario “caer en esos vicios”, sino que en él se encontraba todo. Su búsqueda por la sensación de traba se había dado sobre su yo converso y esto le generó un dilema moral, un problema espiritual, así que para satisfacer esa necesidad ya no era necesario volver a las prácticas del yo de antes, sino que en sus modelos de vida y de experiencia Dios podía suplir esas necesidades. El testimonio de Alberto no aparece como relato de su conversión más que como una señal de Dios sobre sí mismo, que quería transmitirme para darme cuenta de que desde Dios se hacen innecesarias las experiencias mundanas.

Los relatos de testimonio también abarcan los escenarios de la vida cotidiana que están relacionados con el mundo del rock. Jorge es quien más utiliza sus vivencias cotidianas para dar testimonio sobre la influencia que tiene Dios sobre la vida de un metalero. Él es en general uno de los personajes más interesantes y más misteriosos de la iglesia. Siendo también uno de los mayores, es quien mantiene una relación en términos más directos con el metal. Siempre lleva su chaqueta de cuero con taches, su cabello largo, sus pantalones de cuero o camuflados, sus botas militares. Es baterista de una reconocida banda de black metal cristiano y ha luchado por mantener a su banda en los circuitos de black metal secular en Bogotá. Aunque también es un líder espiritual, siempre está solo y siempre se le ve muy solo. A pesar de ser un buen amigo de prácticamente todos los asistentes de la iglesia, siempre se va temprano luego de los cultos manteniendo poco contacto. Él ha estado presente en la iglesia prácticamente desde su fundación y ha sido una persona importante en cuanto a las relaciones que tiene la iglesia con otros enclaves de

⁴⁹ *Traba* es el nombre que se le da coloquialmente a la sensación producto del consumo de marihuana.

metal cristiano en el país⁵⁰. Ha ayudado fuertemente en la construcción del bagaje que tiene la iglesia en temas del metal cristiano, pues él ha dedicado la mayor parte de su vida como cristiano en investigar y documentarse en este tema.

Cuenta Jorge que su banda de black metal cristiano ha tenido la oportunidad de moverse ágilmente en los circuitos de *toques* de metal, principalmente en los escenarios de Cuadra Picha, un sector lleno de discotecas, bares de metal y demás al sur occidente de la ciudad. Con su banda ha hecho varias presentaciones en estos bares y dice él que también ha predicado la palabra del Señor en estos espacios. Jorge aprovecha sus presentaciones para tomar el micrófono un par de veces (en la mitad de la presentación o al final de ella) para agradecer a Dios o para recitar algunos pasajes bíblicos. De él aprendí que el testimonio es reflexivo y testificar también se trata de mostrar cómo dar testimonio a otras personas ha sido eficaz, sobre todo en el mundo del metal.

“Una vez estábamos en un bar de esos de la primera de Mayo⁵¹ y antes de tocar nos encontramos con un man de una banda luciferiana. Claro, como nosotros estábamos todos pintados, así la cara y eso⁵² [...] él me preguntó que cómo así que tocábamos metal cristiano y pues yo le dije que había bandas que hablaban del bien y del mal pero que nosotros hablábamos más del bien que del mal. El man se quedó todo ‘ah...’. No, pero luciferiano y todo. Entonces yo me quedé callado. Y el man se sentó y yo me fui y le mostré las letras y el man ‘¿Son cristianos? ¿Cómo así? ¿No ve que el metal es del diablo?’. Y entonces el man comenzó a contarme que era sacerdote de una iglesia satánica luciferiana, que no sé qué, que lleva seis años. Y empecé a predicarle ahí, me senté y comencé a predicarle ahí. Y llegó la esposa ‘¿Cómo así? ¡Yo no puedo creer! ¡Venga, cuénteme, cuénteme!’. El man se fue y me dejó solo con la esposa. ‘Ay, ya vamos a empezar’, y se fue. Yo me senté al lado de la esposa y le hablé de la iglesia y quedó encantadísima. Y así. Nos fuimos a tocar y yo aproveché a lo último y hablé. ‘Hermanos, Dios los ama’ y quedaron todos extrañados [...] Y se me acercó el man borracho, a abrazarme, a que me tomara unos tragos, entonces yo le dije ‘no, no, no’. Entonces me dijo ‘venga, tienen algo

⁵⁰ Estas relaciones con otros metaleros cristianos en el país ha sido intermitente y se ha basado sobre acuerdos implícitos de “camaradería” y apoyo. Sino hasta finales de 2012 han realizado importantes eventos juntos integrando bandas tanto bogotanas como de otras partes del país a través de un evento en Pantokrator.

⁵¹ Así se refieren a los bares de Cuadra Picha.

⁵² Los integrantes de las bandas de black metal suelen pintarse la cara de tonos blancos y negros resaltando las figuras del cráneo.

diferente' y le dije 'Pero, ¿sabe cuál es la diferencia? Que sea lo que sea, Jesús lo ama'. Y el man se quedó como... '¿Pa' dónde voy?'. Yo le dije 'cada sábado voy a la comunidad Pantokrator'. Lo más bacano [sic] fue que no pasó nada, la gente... les gustó, hasta el organizador quedó contento, nos pagó, nos pagó al final del día... ¡Nos pagaron! ¡Juemadre! [Sic] Y salimos contentos y pues en medio de bandas que practicaban el satanismo o que eran satanistas, hubo respeto, tolerancia... Creo que fue Dios el que les tocó el alma, porque o si no hubiera sido para otros problemas”.

Resulta que el “man” con el que habló Jorge ese día, ahora es el líder de una banda de black metal cristiano en Yopal. Con este testimonio, Jorge hacía parte de mi proceso de conversión, pero no aludiendo a mi propia situación sino contándome sobre cómo su palabra y la obra de Dios habían tenido efectos sobre un metalero que se hallaba “perdido”, mostrándome que si ese personaje se había conmovido por la actitud y la predicación de Jorge, cualquiera podía hacerlo y era bienvenido a convertirse en cualquier momento. Ahora, ese testimonio no solo recae sobre mí, sino que hace parte del conjunto de testimonios que se mueve semanalmente y hasta diariamente entre los asistentes y aquellos que reciben la prueba testimonial. De esta manera, las posibilidades de la conversión se expanden, se mantienen y además se legitiman. A parte de esto, también ayudan a que las personas dentro de la escena del metal sientan que no hay una exclusión directa entre el metal y el cristianismo, sino que desde el cristianismo se puede ser un metalero, pero cristiano.

“¿Por qué tiene que el diablo quedarse con toda la buena música?”: el cristianismo a través del metal como escenario de re-significación.

Yo me podía incluir entre una de las personas que veía que entre el metal y el cristianismo existía una disputa irremediable, una distancia imposible de acortar y que la única opción posible era elegir un bando entre las dos y, desde ese bando, atacar al otro si se daba la oportunidad. Durante mi trabajo de campo vi que existía un evidente sincretismo entre el metal como género musical y subcultura y el cristianismo pentecostal, y que el resultado

era esta comunidad cristiana y metalera. Luego pude ver que esta relación entre el metal y el cristianismo no es equitativa, sino más bien invasiva.

La mayor parte de los asistentes de la iglesia reconocen que uno de los “valores” que tiene Pantokrator es que es una iglesia cristiana de Sana Doctrina y que además apunta al desarrollo espiritual de las culturas urbanas en Bogotá, pero cuando uno lleva el tema más allá, puede ver diferencias en las percepciones sobre este tema, y las diferencias se dan a nivel jerárquico, según las estructuras planteadas en el capítulo anterior. Entre más posicionamiento y status se tenga en estas estructuras, más se apela inicialmente a la importancia de generar un espacio propicio en donde “el metal cobra vida y el espíritu halla sentido”⁵³, pero cuando se insiste en el tema, suelen decir “nosotros realmente somos cristianos, más allá de ser metaleros o rockeros”. Esto también va más allá de ser una mera afirmación, pues en las conversaciones me daba la impresión de que el metal perdía su importancia como un fin y se convertía más en un medio. Para que el metal tuviese una cabida en la iglesia, los mecanismos de re-significación de Pantokrator tenían que actuar sobre este de la misma manera que actúan sobre el que se convierte.

El modo en el que el metal está presente como subcultura en Pantokrator es porque todos allí están reunidos bajos los mismos esquemas artísticos y culturales oponiéndose a un “orden establecido” en el que el metal es secular y el cristianismo se ha pervertido, como en la dominante figura del catolicismo (Luhr 2004; Moberg 2010). Esto además de implicar prácticas de diferenciamiento en la subjetividad metalera cristiana, también supone que hay una re-significación en el metal, convirtiéndolo al cristianismo.

El primer argumento que funciona a favor de esta “conversión” del metal es que “toda la música es creada por Dios y puede ser utilizada para alabarlo a él”. Una de las particularidades es que el metal, en nuestros días, es más utilizado para profanar a Dios y al cristianismo que para alabarlo; esto ha generado controversia en otras partes del mundo (Moberg 2007), y acá no ha sido la excepción. Cristian me comentó en varias ocasiones que ese es precisamente uno de los argumentos desde los que se ataca la idea de una iglesia como Pantokrator. “Hay iglesias que no nos quieren, que dicen ‘¡uy, no! ¡Esa música es el diablo!’, pero pues es que toda la música viene del Señor y así mismo tiene que volver a él”.

⁵³ Otro de los eslóganes de la iglesia.

Luego, hay un intento por *esencializar* la música, como dice el pastor: “es interesante ver cómo la música es un todo. La música es un recurso con el que podemos adorar. [...] Cuando conocemos a Jesús siempre vamos a cambiar nuestro objetivo de vida. Ahora, que una persona pueda conocer a Jesús no es destruir su cultura. Es cambiar el sentido de la vida, es cambiar la razón de vivir, ahora es Cristo Jesús. Ahora, es hacer la música que Dios les dio”. De esta manera el principal argumento es decir que si la música (toda) viene de Dios, así mismo tiene que volver a él. Durante las alabanzas, momento en el que suena la banda y todos cantan y oran, Johana aprovechaba para recitar este versículo, Primer libro de Samuel, capítulo 16, versículo 23: “Y cuando el espíritu malo de parte de Dios venía sobre Saúl, David tomaba el arpa y tocaba con su mano; y Saúl tenía alivio y estaba mejor, y el espíritu malo se apartaba de él”.⁵⁴

Esto explica para ellos por qué toda la música puede ser cristiana, pero no por qué el metal también puede serlo. Cristian, durante una entrevista, intentó construir toda una genealogía que unía los inicios del rock cristiano, con el rock secular, con el metal, mostrándome que en Pantokrator no se estaban inventando el metal cristiano, sino que simplemente el metal estaba volviendo a sus raíces.

“No es que nosotros estemos cambiando el metal. Es que si miramos las raíces... Bob Dylan, del que hoy en día aun hay letras que se cantan dentro del rock, Bob Dylan comenzó su historia musical dentro la iglesia. Larry Norman. Larry Norman hizo música desde mil novecientos cincuenta y pico. O sea, muchos de nosotros ni asomados en la historia para decir que... o sea, para venir nosotros a atribuirnos como esa creación de la música... o sea, al tiempo que Venom y Bathory⁵⁵ estaban generando el movimiento del black metal, estaba Horde, estaba Vehadom, estaban generando espacios también...o sea, no es algo que haya sido ‘no, estos manes [Pantokrator] cambiaron la historia y están ahora modificando’... No, estamos hablando de que antes de que muchos de los que piensan hoy que se está modificando hubiésemos nacido, ya estaba ocurriendo. Que hoy en Colombia, hasta hace ocho años, que fue cuando empezó Pantokrator y empezamos con todo este movimiento en nuestro país, se empezó a notar, listo. Pero nosotros tenemos unas raíces totalmente antiguas. Si nosotros miramos las bases del blues, el blues es un lamento,

⁵⁴ Versión Reina-Valera de 1960.

⁵⁵ Bandas fundadoras del black metal y la tendencia al satanismo en el metal.

y el blues nació de los negros. Pero nació siendo su lamento a Dios. ¡De ahí venimos nosotros! O sea, el rock no salió porque sí, el rock nació por el blues. El rock nació por el Soul, el rock nació por el góspel. De ahí viene la esencia. [...] O sea, no estamos hablando de algo que esté pasando ahorita. Dave Mustaine⁵⁶. Dave Mustaine es un man que se dio en la cabeza⁵⁷ con todo lo que pudo hasta que entendió la razón de su vida. Sigue siendo Dave Mustaine, solo que su sentido ahora es totalmente diferente. Entonces a la gente le ofende que uno haga metal cristiano, pero se olvidan que hay una esencia de todo, hay una raíz. [...] Antes de que yo mismo naciera, ya había un man haciendo rock para Cristo, ya había gente, ya estaba la Resurrection Band, que la Resurrection Band viene del movimiento hippie. ¡Estamos hablando de los setentas! Y ya estábamos hablando de un espacio de cristianos. El avivamiento de la iglesia en Estados Unidos, o sea, el crecimiento de la iglesia en Estados Unidos llegó por medio del movimiento hippie. Eso no llegó por medio de cualquier otra área, sino por medio de la iglesia hippie, que eso es lo que uno... lo que uno se niega como a... como a entender. [...] Si Bob Dylan, que Guns and Roses mismo tenía canciones de Bob Dylan, tiene música cristiana, música Gospel, y eran sus primeros álbumes, ¿Por qué no darnos cuenta de que no es algo de ahoritica? ¡No es algo nuevo!”.

Estos argumentos que buscan legitimar la presencia del metal en sus vidas cristianas, vienen acompañados de una imagen en la que el metal y el cristianismo además de ser compatibles están íntimamente ligados, al menos en términos históricos, como cuenta el pastor. Pero esta relación, que se plantea como equilibrada o equitativa, es una ilusión ya que el metal solo se presenta como una particularidad, prácticamente como una opción. Preguntándole a Cristian sobre aquellas personas que decían que el metal no es para cristianos, me decía: “pregunto, entonces por qué si puede haber un metal que le cante a la luna o a Drácula. O sea, si puede haber espacio para cantarle a Drácula, un man que ni existió, un man que es una leyenda [...] ¿por qué si puede haber ese espacio y no puede haber un espacio que no llegue a degradarnos sino a un cambio, a una esperanza, a una luz? [...] ¿Por qué tiene que el diablo quedarse con toda la buena música?”.

⁵⁶ Es el guitarrista líder y vocalista de la afamada banda de trash metal llamada Megadeth.

⁵⁷ “Darse en la cabeza” es sinónimo de drogarse constantemente.

Aun más fuerte era el argumento cuando Cristian intentó explicarme por qué alguien que venía del metal secular podía hacerse cristiano sin dejar de lado el metal. El pastor utilizó el ejemplo del apóstol San Pablo, quien alguna vez fue cazador o perseguidor de cristianos y luego terminó siendo uno de los principales constructores de la iglesia cristiana original⁵⁸. Decía que Pablo, al predicar, pedía que no se excluyera a quien estuviese circuncidado por la religión judía, sino que “ya está circuncidado, pues ni modo”. En este caso, me daba a entender que quien viniera de la subcultura del metal, no tenía que salirse de ella, sino ya vivir la fe desde ella, pero no dejaba de ser una opción.

El metal se convierte al cristianismo. Dentro de los procesos de re-significación, se muestra que hay una manera “incorrecta” del metal, y que existe una opción cristiana bajo la cual se puede adquirir un nuevo sentido de vida aceptando a Cristo. Moberg ya identificaba este tipo de argumentos en el caso del metal cristiano en Suiza, en donde la escena del metal cristiano se presentaba como la alternativa positiva al metal secular, además de ser una manera efectiva de luchar y proteger la fe cristiana (Moberg 2007: 424 y 425). Esther me decía una vez “es que a mí también me gusta el black, y el heavy⁵⁹, y visto de negro y eso, ¿sí ves? Pero eso no me impide ser creyente ni traer el mensaje de Cristo...”. Ella recalca constantemente que a la gente se le hacía muy raro que ella, aun escuchando esa música y vistiendo como se viste, pudiese ser una fiel creyente cristiana. Allí su esposo, Alberto, entró en la conversación con una frase que en campo pareció no llamarme la atención, pero que durante el análisis me causó un gran impacto: “es que para nosotros el metal es una herramienta”.

Esta retórica, en términos generales, es compartida por el grueso de los asistentes, de tal manera que sugerir y seguir las prácticas de una escena metalera bajo un contexto (y un contenido) cristiano adquiere sentido. Para ellos no existe ninguna dicotomía ni exclusión obvia entre el metal y el cristianismo, sino que existen “sentidos de la vida” y contenidos, esencias, objetivos. Si el objetivo del metal es alabar a Dios, bienvenido sea. Pero aunque Cristian muestra que la Comunidad Pantokrator es heredera de toda una tradición, en esta iglesia sí se están generando unas lógicas específicas de vivir y ser dentro del metal cristiano, o mejor, de ser un cristiano metalero, en donde también se generan

⁵⁸ Esta es otra manifestación del testimonio, en la que se enlazan experiencias cotidianas a pasajes bíblicos para atribuirle una fuerza argumentativa teológica y, por tanto, irrefutable (Harding 1987: 175).

⁵⁹ Ella se estaba refiriendo al *black* y al *heavy* cristiano.

todos unos mecanismos específicos para que el metal (y el metalero) haga parte de esta cotidianidad cristiana. Construir una genealogía del rock y el metal cristiano, aludir a su esencia cristiana a través de la Biblia, sugerir las mismas prácticas (como el pogo y hasta la misma indumentaria) aunque con distintos fines y contenidos, hacen parte de todo el conjunto de procesos de re-significación que se crean desde Pantokrator de tal manera que los modelos de ser y de vivir, como metalero y como cristiano, tengan cabida en el sujeto que se va construyendo constantemente en esta iglesia.

Pero pensar que en Pantokrator el metal es solo una herramienta es también una ilusión. Aunque todos los mecanismos de re-significación partan de una interpretación bíblica, la cotidianidad que se construye en la iglesia sigue siendo metalera. El pogo, la banda de metal, la música que escuchan y que se comparten, el estilo de vestir definido y la crítica a otros géneros musicales desde el metal, se convierten en parte fundamental de la construcción de una identidad y de un sujeto. El metal, aunque haya sido atravesado por el cristianismo, sigue definiendo las maneras en las que estos sujetos se construyen frente al mundo y frente a sí mismos. El pastor dice: “la cultura involucra ropa, estilo de vida, una apariencia física, gustos, círculo de amigos...uno se da cuenta que no es algo pasajero sino uno se da cuenta que es algo que ya está establecido, que es algo que ya está establecido en una comunidad”. Esa parte fundamental los caracteriza como cristianos que luchan contra una forma tradicional y conservadora de enfrentarse al mundo como sujetos en Cristo y esa “opción” de ser además un sujeto metalero no aparece como algo prescindible, sino como una parte fundamental de esa manera de ser, de pensar, de actuar y de estar en el mundo.

La construcción de un marco de reinterpretación sobre la autobiografía de los asistentes de Pantokrator sienta las bases de una subjetividad metalera y cristiana que se basa en la constante conversión de estos sujetos, de manera que estos marcos se reproduzcan y continúen en el juego cotidiano de la construcción del sujeto metalero cristiano. Así, es necesario entender lo que en Pantokrator se ha denominado como “el mundo”, aquello que parece escaparse de los mecanismos de re-significación del sujeto metalero cristiano, pero que realmente es una construcción que se da a partir de estos. Si bien he descrito de qué manera ellos se plantean a sí mismos como unos sujetos cristianos y metaleros, es necesario ver cómo lo hacen frente a quienes los rodean y o bien no son cristianos ni son metaleros. En estas prácticas y mecanismos de diferenciación se halla otro

elemento importante en su construcción de subjetividad, que es el cómo reaccionan y se diferencian de quienes no son ellos.

“Es el Salmo de Dios: apartarse de todo para amarlo a él”. Construcción de subjetividad en Pantokrator “frente al mundo”.

Recuerdo que un sábado llegué más temprano de lo habitual a la iglesia. Había sido un accidente, pues no tenía ninguna razón específica para llegar antes del culto, así que decidí ver quién estaba en el salón para saludar y charlar un rato. Cuando subí, vi sorprendido que estaban acabando un curso de liderazgo que al parecer no se había podido celebrar el jueves pasado. Decidí sentarme muy cerca a la puerta y presté atención. James⁶⁰ hablaba sobre la tentación y la necesidad de mantenerse fuerte en la fe para poder llevar una vida en santidad. Aunque yo no comprendía muy bien el tema en términos teológicos o doctrinales, James llamó mi atención cuando dijo que iba a hacer un experimento y le solicitó a Francisco (que también es robusto) que pasara al frente.

James cogió una butaca y una soga. Se paró sobre la butaca, se ató uno de los extremos de la soga a la cintura y le pidió a Francisco que hiciera lo mismo, pero que se quedara en el suelo. “Hermanos, mantenerse en la fe es como estar de pie en este butaco. ¿Sí ven cómo estoy unido a Francisco con la soga? Así estamos como relacionados con muchas personas, con todo el mundo que conocemos. Digamos que Francisco es un amigo mío que no es cristiano. Oiga, Francisco, invíteme a tomar una cerveza y mientras eso háleme con la cuerda, ¡pero con la cintura!”. Efectivamente, Francisco lo invitó a tomarse una cerveza y con su cintura haló fuertemente de la soga, causando la caída de James del butaco. “¿Sí ven? Así de fácil puede ser hacer caer a un hermano cristiano en el pecado. Pero ahora párese usted en el butaco [...]. Ahora, invíteme usted a asistir en la iglesia y mientras tanto, hale otra vez”. Francisco se montó en la butaca y le hizo la invitación, y por más que lo intentara, lo único que lograba era perder el equilibrio mientras que James permanecía estático. “¡Mantenerse en la fe no es fácil! Mucho menos fácil va a ser si seguimos atados a esas amistades que pueden arrastrarnos al pecado”. Con esto, en un gesto

⁶⁰ Este personaje es otro de los líderes espirituales de la iglesia. Aquí se llama James pues siempre me recordó al vocalista de la banda Metallica, James Hetfield: Alto, corpulento, de pelo corto y peinado hacia atrás (aunque este señor tenía el pelo negro y no rubio), siempre con camisetas entre el pantalón negro y botas, con dos brazaletes de cuero, uno por brazo. En términos de la enseñanza del liderazgo espiritual, es el líder preferido por Cristian para remplazarlo cuando él no puede.

brusco, se quitó la soga de la cintura. “Hermanos, hay que alejarse de todo lo que nos pueda dañar como cristianos”.

En general, esta es la postura que se defiende desde Pantokrator hacia al mundo que los rodea: “alejarse de todo lo que nos pueda dañar como cristianos”. Esta afirmación que aunque parece simple es radical, esconde una realidad que es compleja y que completa todo el panorama que he intentado exponer durante este trabajo, esto es, cómo los sujetos cristianos y metaleros en Pantokrator se construyen a través y frente al mundo en el que están inmersos, ya sea en términos sociales, culturales, económicos y religiosos a partir de unos mecanismos de construcción de subjetividad. En este capítulo mostraré que en Pantokrator se construyen unos mecanismos discursivos y pragmáticos que a partir del ejercicio de la diferenciación, hacen parte de la construcción de subjetividad de un metalero cristiano. También diré que aunque a partir de estos mecanismos se intente hacer una separación conceptual y cotidiana de lo que ellos han llamado “el mundo”, realmente es necesario que los asistentes se encuentre en él, pues de esa manera es que adquiere sentido su construcción como sujetos en el mecanismo discursivo de separarse radicalmente de él: es el mecanismo que se encarna en el sujeto que se ha diferenciado.

He decidido limitar mi análisis a tres aspectos específicos que preocupan constantemente a los asistentes de Pantokrator en estos ejercicios de construcción de subjetividad frente a otros. De esta manera, este capítulo se divide en las siguientes secciones o apartados: a) quiero mostrar que en la relación con otros cristianos existe una construcción de una imagen de un cristiano incorrecto, contrario a ellos, lo que les ayuda a construirse a sí mismos como cristianos que encajan en unos modelos de acción expuestos en capítulos anteriores; b) en la exposición de la relación con otros *metaleros* se evidencia cómo a partir de la construcción de un metalero *incorrecto* se hace también una construcción de un nuevo *cristiano metalero* que es consecuente con las re-significaciones biográficas que se hacen cotidianamente en la iglesia y c) esta construcción del otro como incorrecto y *perdido* se convierte en el mecanismo ideal para acercarse a ellos, es decir, para hacer inmersión en el *mundo*, a través de la figura del posible converso..

Para entender lo que sigue es necesario hacer una conceptualización de lo que ellos llaman “*el mundo*”. El mundo es en principio todo lo que no es cristiano ni vive en santidad, lo que no vive *en Cristo*. De esta manera, ellos pueden hablar de cristianos

mundanos y metaleros mundanos, de los que buscan separarse a través de su propia construcción como sujetos metaleros y cristianos, una subjetividad que ante ellos es deseable y *correcta*.

“Ahí en esa taberna de en frente hay un católico emborrachándose”: la construcción del cristiano incorrecto.

Siempre me gustó que durante las predicaciones Cristian manejara un tono informal, muy amigable y cercano. Interactuaba con los asistentes y usaba el sentido del humor para hacer más llevaderas las predicaciones. Al principio no me había dado cuenta que entre chiste y chanza se hacían varios comentarios que hacían referencia al catolicismo. De vez en cuando el pastor despedía el culto emulando la bendición católica en latín: “In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amén. ¡Ahora sí váyase en paz!”, lo que generaba muchas risas entre los asistentes. Varios comentarios de burla y de fuerte crítica eran generados hacia la iglesia católica y hacia otras iglesias cristianas evangélicas. Esta “falta de tolerancia” que va desde las iglesias pentecostales hacia las católicas, dice Pereira Souza (1996a), se ha presentado de manera constante y sistemática en la mayoría de las iglesias pentecostales de los sectores rurales populares colombianos. Pantokrator es un excelente ejemplo de que esta falta de tolerancia también se da en las iglesias urbanas populares.

Ya que usualmente se han entendido las iglesias pentecostales como espacios de formación de identidad a través de la vida religiosa (Brodwin 2003; Le Bot 1999; Vásquez 1999; Vásquez y Williams 2005), sería importante tener en cuenta qué elementos hacen parte de esa construcción de identidades. En este caso, me interesa más cómo esos elementos ayudan en la construcción de un sujeto a partir de la diferenciación, en este caso, en términos del campo religioso cristiano. Los comentarios, las críticas y las burlas que hacen los asistentes de Pantokrator (tanto durante el culto como en conversaciones aisladas de esta ceremonia) están generando significados y concepciones fuertes sobre una imagen de otros cristianismos que los rodean cotidianamente. Es gracias a estas definiciones del *otro* cristiano que ellos plantean sus modelos de vida a partir de ellos. A continuación, algunos ejemplos de cómo funcionan esa re-significaciones y construcciones del *otro* cristiano.

Durante mi entrada al campo yo solía utilizar una técnica que creía eficaz para mantenerme al margen de una posible conversión: yo solía decir que era católico (que no era mentira). Por supuesto, yo no conocía muy bien la lógica de diferenciación que se manejaba en esta iglesia sobre el catolicismo. Un día, durante la predicación, Cristian habló sobre los caminos que el mundo pone en la vida de cada quién y cómo Dios tiene siempre abierto y dispuesto un camino que lleva hacia la salvación, un camino que solo puede ser tomado por decisión propia. Al final de este culto, tuve una de mis primeras conversaciones con Alberto. Yo le decía que además de la tesis yo estaba allí para conocer esta forma de cristianismo, pero que yo era católico desde mi nacimiento.

Él me dijo “oiga, pero usted no tiene por qué poner barreras, viniendo aquí diciendo que es católico. No ponga barreras”. Esto, además de ser una magnífica enseñanza etnográfica, también me daba señales de algo que yo no entendía. Alberto continuó: “es que como muy bien lo dijo el pastor en la predicación, lo importante es lo que uno lleva en el corazón y el camino que uno escoja. Mire, yo antes de Pantokrator asistía a otra iglesia, y cuando llegué acá me di cuenta que este era el verdadero camino para llegar a Dios”. Durante un rato, comentó que mucho antes de eso, al ser más “pelao”⁶¹, se había interesado por el cristianismo esotérico, por el espiritualismo, luego me contó que en una época “pesada” de su vida había leído y experimentado acerca del ocultismo y satanismo. En ese momento no mencionó cómo o por qué fue su conversión, pero me señalaba esto con el objeto de decirme que Dios le había puesto el camino varias veces, pero que al final escogió el de la bendición, es decir, había elegido esta iglesia.

Alberto, de manera sutil, estaba diciendo que mi opción por el catolicismo era una decisión incorrecta. Esta afirmación condensa todo el conjunto de asociaciones que ellos suelen hacer entre el catolicismo y el pecado. Y entre estas asociaciones había comentarios tanto de carácter teológico y doctrinal como del modo permitido de llevar la vida que se da en la iglesia católica. De carácter teológico, por ejemplo, había comentarios sobre el bautismo de los niños y los bebés. Al final de uno de los tantos cultos que presencié, Cristian y Sara iban a dar la bendición a un bebé, hijo de uno de los asistentes. Sara comentó lo siguiente: “no bautizamos a los niños porque no es bíblico, eso solo se puede hacer cuando la persona sea consciente. Los católicos bautizan a los niños y no saben lo

⁶¹ Pelao: niño o joven en el contexto colombiano. También puede significar no tener dinero.

que les hacen [...] luego del bautismo, el papá del chino se está emborrachando”. Este comentario es una muestra de la extensión que ellos hacen de los modelos de vida que llevan ciertos católicos a toda la iglesia católica. El argumento principal es que si la iglesia católica fuese de Sana Doctrina y tuviese una moral intachable, estas conductas no podrían manifestarse pues así no funciona la iglesia de Dios. Como he mencionado en los capítulos anteriores, esta iglesia prohíbe el consumo de alcohol y esta prohibición se entiende como un requisito para llevar una vida *en Cristo*. Con esto no solo buscan mantener a los jóvenes (y a todos los asistentes en general) alejados del consumo de alcohol sino que, de nuevo, es una extensión de su comprensión de un modo de cristianismo correcto con la que hacen una declaración y definen una postura clara en contra de esta forma de cristianismo, elaborándolos como una forma incorrecta.

En cuanto a otras iglesias evangélicas y pentecostales, también hacían duras críticas. Hubo dos casos específicos que llamaron mucho mi atención. Por un lado, hacían críticas a una nueva forma de cristianismo pseudo-evangélico que se viene presentando y que está enmarcado en una congregación internacional de iglesias llamada “Creciendo en Gracia”. Esta iglesia, originada en Puerto Rico, está liderada por una persona que dice ser la reencarnación de Jesús, la segunda venida de Jesús a la tierra. El principal argumento de esta congregación es que en la primera venida de Jesucristo él eliminó el pecado y derrotó al Diablo y por tanto todos los pecados de los seres humanos (los cometidos y por cometer) ya estaban expiados⁶². Bajo esta aclaración, la iglesia Creciendo en Gracia ha llegado a varios países en Latinoamérica. Los asistentes de Pantokrator utilizan el ejemplo de esta iglesia como un modelo incorrecto de cristianismo (y lo generalizan hacia muchas otras iglesias), dando también argumentos teológicos y de modelos de vida. Julián un día me decía: “es que hoy en día en algunos pulpitos enseñan ‘convírtase y haga lo que se le dé la gana’... ¡Eso no es así!”. Cristian me decía sobre esa iglesia: “Creciendo en Gracia es la iglesia donde va la lesbiana, el homosexual y otro montón de cosas que no son bíblicas, a consumir drogas [...] porque según ellos ya no hay pecados”. Sobre el pastor de esta iglesia que dice ser Jesucristo, dice Cristian: “¿Por qué cree que se agarran de eso? ¡Porque es severo negocio! En su primera venida, él [Jesús] vino solito; su segunda venida viene con

⁶² Esta información la obtuve de algunos asistentes de la iglesia, principalmente de Cristian. Luego lo corroboré con la página en internet de esa congregación: <http://www.telegracia.com/creciendoengracia>.

todos los santos y va a venir en las nubes, no en un BMW blindado. ¿Cómo va a ser la segunda venida? ¿En un BMW blindado con todos los discípulos?”. Luego de esto soltaba una carcajada.

Los comentarios sobre el BMW tienen dos orígenes. Primero, porque el líder de Creciendo en Gracia (que se autodenominó “Jesucristo Hombre”) recauda millones de dólares al año con su congregación, ganando más de USD \$20.000 al mes⁶³, con lo que se da el lujo de movilizarse en un automóvil blindado marca BMW, muestra de una ausencia total de austeridad. Esto me lleva al segundo origen y al segundo caso, relacionado con lo que para los asistentes de Pantokrator (especialmente para el pastor, su esposa y los líderes espirituales) es el problema más grave e importante de varios de los centros cristianos de prácticamente todo el mundo, esto es, la “teología de la prosperidad”⁶⁴ o “evangelismo de la prosperidad”. Esta teología, definida por los de Pantokrator (y en general), significa que “el que no ha abundado [en términos económicos], está en pecado”.

Ellos enfrasan el concepto de “teología de la prosperidad” principalmente en tres ministerios cristianos: Casa sobre la roca y el G12⁶⁵, de origen Colombiano, y el ministerio “Voices of the Light”, fundado por la pastora Ana Méndez Ferrell. Sobre este último, han hablado varias veces. El día en que la predicación del pastor Cristian se hablaba sobre la economía de Dios, proyectó un video para todos los asistentes, en donde aparecía la pastora Ana Méndez repartiendo dinero a cuatro personas en condición de pobreza, diciendo que el reino de Dios se trata de equidad y prosperidad y luego, en el mismo video, aparece otra escena en la que esta misma pastora separa a los seguidores de su iglesia dependiendo del aporte monetario que van a dar a la iglesia: los de mil dólares a un lado, los de quinientos a otro lado, y los que dan aportes menores atrás⁶⁶. Esto generó una gran indignación entre los presentes. Cristian decía: “¡Claro! Es que el pecado no se le va a presentar feo”, y con esto

⁶³ Esta información la suministró el propio “Jesucristo hombre” durante una entrevista a TvAzteca. <http://www.youtube.com/watch?v=wZqghyFfRKI>

⁶⁴ La versión más “sofisticada” de esta tendencia evangélica la expone la predicadora Ana Méndez Ferrell bajo el concepto de la “iniquidad”. Se puede leer en su página de internet: <http://www.voiceofthelight.com/spanish/iniquity.php>

⁶⁵ Estas son dos de las iglesias evangélicas y pentecostales más poderosas en términos de capital social y económico presentes en el país. Su población está compuesta por una clase media y baja mayoritariamente, pero además presentan los índices más altos de población de clase alta en una iglesia pentecostal en el país (Betrán, 2007).

⁶⁶ Los dos videos generaron muchas risas e indignación entre los asistentes, incluyéndome. Estos son los enlaces para los videos: <http://www.youtube.com/watch?v=O1MShlrmq8E> y <http://www.youtube.com/watch?v=EWp4Uw2-wDA>

quería decir que la teología de la prosperidad arrastraba a los cristianos a la codicia y a la avaricia, a la tentación por lo material, que está muy lejano del verdadero Reino de Dios. De las iglesias colombianas que he mencionado, dice lo mismo, que son iglesias fundadas en la creencia de que entre más cercano a Dios, mayor éxito económico existirá.

Entre los asistentes, en su cotidianidad como hermanos cristianos en Pantokrator, su construcción de subjetividad frente a este tipo de cristianismo de la teología de la prosperidad marca un precedente importante en sus subjetividades. Esta es la manera de reafirmar su condición como una iglesia popular de bajos recursos, es la manera de enfrentarse a quienes manejan la mayor visibilidad y los mayores recursos en el campo religioso evangélico y pentecostal del país. Siguiendo a Francisco Ortega, quien reconstruye la conceptualización que hace Veena Das sobre los sujetos y su agencia, podemos ver que en este momento la construcción de un sujeto cristiano en Pantokrator tiene que ver con el reconocimiento de las asimetrías tanto simbólicas como de capital social y religioso (en este caso) y cómo esta subjetividad se enfrenta a esas relaciones asimétricas desde sus propias bases fundamentales (Ortega 2008: 21-23).

Esta subjetividad del cristiano que se construye en Pantokrator encierra unos valores y unos juicios de valor que le permiten generar espacios, debates, luchas en las que se va posicionando y se va auto-definiendo, todo esto a partir del contacto con esos otros cristianos que se han convertido en el modelo *incorrecto*. Es la potente afirmación, resultado de los mecanismos de re-significación y de re-interpretación, que permite que a través de sus posturas frente a un cristianismo pervertido y mundano, la postura frente a sí mismos como comunidad cristiana adquiera sentido⁶⁷.

⁶⁷ La postura que asume la iglesia frente al otro que no es cristiano ni siquiera es mucho más “comprensible”, ya que estas personas serían los “candidatos a conversión” ideales.

“El eslogan de ‘sexo, droga y rock and roll’ se acabó. Ahora es Cristo Jesús”. La construcción del metalero incorrecto.

Durante una entrevista, Cristian mencionó lo siguiente:

“Entonces, como muchos rockeros, fuimos (porque a mí me ha pasado), en muchos momentos hemos sido señalados: que satánicos, eh... no nos han permitido espacios, la iglesia se ha puesto en contra de nosotros. En muchos momentos, y no en todos, no son todos los pastores, eh... hemos visto que, si nosotros como iglesia rock caemos en el mismo error que ha caído la iglesia tradicional, de que por una u otra razón se genera una barrera para esas personas; si nosotros caemos en el error de ponerle una barrera a un reguetonero [sic], o a un rapero, a una persona de una cultura, como un afro o un indígena, caemos en el error de que volvemos a repetir el ciclo. O sea, si nosotros fuimos señalados, si yo empiezo a señalar, no hubo un cambio, no encontré un lugar en donde haya aprendido algo. Encontré un lugar donde éramos un grupo pa’ señalar. Entonces, la iglesia emergente hoy en día no tiene por qué sectorizar. Nosotros somos una iglesia rock, dirigida por rockeros y la mayoría son rockeros, pero no podemos caer en el error de decir que no tiene acceso a esta iglesia cualquier otra persona [...] y lo que quiero es que sea la iglesia rock la que genere este espacio”.

Me parece muy interesante esta declaración que hacía Cristian cuando le pregunté por la relación de Pantokrator, como iglesia del metal y el rock, con otras instituciones evangélicas más “tradicionalistas” o “legalistas”, como se denominan comúnmente aquellas iglesias en donde no hay espacios para la innovación de las formas rituales ya establecidas, como por ejemplo, en el cambio de la música en las alabanzas. Cristian siempre ha defendido el proyecto de Pantokrator como uno innovador, como un escenario abierto que busca generar espacios en donde aquellas personas que son discriminadas en las iglesias tradicionalistas (como los rockeros y los metaleros), puedan acercarse a Cristo mientras lo alaban bajo las formas subculturales en la que están inscritas.

Es interesante en dos sentidos. Primero, esto hace parte de un imaginario que tanto Cristian como la mayoría de los asistentes han construido durante años intentando mostrar que Pantokrator es prácticamente un acto revolucionario, no en los contenidos de la enseñanza cristiana, sino en las formas en las que es promulgada la vida espiritual. Pantokrator es una respuesta a esa ausencia de espacios para que los rockeros se pudiesen

congregar como tal a alabar a Dios, es la manera en la que se enfrentan, como congregación, al mundo tanto de las subculturas en Bogotá (específicamente la del metal) como al del cristianismo evangélico y pentecostal tradicional. Pero, segundo, también es interesante ya que denota una ambigüedad que resalta a la luz de los capítulos de este trabajo. Pantokrator, aunque se formula como un espacio incluyente y abierto, realmente está generando unas delimitaciones y unas separaciones entre un metalero que está perdido y de otro que no. Este es el mismo efecto de extensión que se ve sobre los cristianos: si el metal secular permite espacios para posturas y prácticas no cristianas o anti-cristianas, este metal es *incorrecto*, a diferencia del metal cristiano, que sí se atiene a los límites de los modelos de vida cristianos.

Como mencioné en el segundo capítulo, en Pantokrator se construyen unas imágenes, unos *modelos* e imaginarios de lo que es vivir *en Cristo* y lo que es estar *fuera de Cristo*. Cuando la idea, los imaginarios, las acciones y representaciones que se construyen sobre el metal (desde Pantokrator) pasan por el espectro de esos modelos de vida, es que nace conceptualmente, al fin, el espacio para hablar de un metalero cristiano. Pero desde ese momento, desde adentro de la iglesia, ahí solo se tiene la idea de que un sujeto que es metalero y cristiano es aquel que escucha el metal y sigue las prácticas relacionadas con la escena del metal, con la única diferencia de que el contenido de la rebelión metalera tiene un trasfondo cristiano, por ejemplo, al revelarse a la dominación espiritual de la iglesia católica (Luhr 2004; Moberg 2010). Evidentemente la construcción del sujeto metalero cristiano es más complejo que eso, y gran parte de esta construcción tiene que ver con las percepciones que se ellos tienen sobre la población del metal en general, esto con el fin de generar un distanciamiento, de hacer una diferenciación.

Así como Julián mencionaba que el metal para ellos es solo una herramienta para orar a Cristo, en otra ocasión Cristian me decía que el metal (secular, en este caso) también puede funcionar como una herramienta para hacer daño, para hacer el mal.

“Nosotros hemos visto cómo una subcultura urbana puede destrozar a una persona y es fácil. O sea, cuando el vínculo de amigos que lo rodea es el erróneo, pudieron haber sido metaleros, pero cuando se dan cuenta pudieron haber estado vendiendo manillas, y no digo que vender manillas sea malo, sino digo es que hay gente que ya su razón y su vida y todo es vender manillas y para poder tomar, para poder emborracharse, para que ese día

sea la farra y ya. Y es un man que vive al diario, cinco mil pesos pa pagar la pieza de ese día, y dos mil para el almuerzo barato y... y se acabó el futuro. [...] Hombre, tarde o temprano va a tener que dar cuentas, tarde o temprano va a tener que enfrentar su vida. Entonces nos damos cuenta cómo una cultura puede destruir a una persona. Si una cultura se lleva de una manera digna, se lleva de una manera... yo soy rockero, y hay muchísimos rockeros, que escuchan metal, que... pero no tiene por qué ser... por lo general llamamos 'podridos'. Sí, si uno ve un metalero así [hace un gesto de borrachera con su cuerpo], eso es un podrido. Y podridos hay en todas las áreas. [No se entiende lo que dice]... Porque yo crecí en una generación rockera. Es más, yo hacía cuentas hoy: yo llevo por lo menos, ¡por lo menos! Un poco más de veinte años escuchando rock. Si yo hago esa cuenta... escuchando rock. Yo me acuerdo del Kill'em all de Metallica, y el Kill'em all es del 83 y yo nací en el 83, yo me acuerdo de esa música y yo me acuerdo de haber escuchado eso, o sea, lo tenía. Y no me pongo a decir que son 28 años, pero sí digo, por lo menos unos veinte años teniendo un conocimiento del rock. Y en esa época éramos muchos los que de pronto teníamos el gusto por el rock y toda esta cosa... pero hoy en día mucha de esa gente no es un podrido, ¿sí me hago entender? O sea, es una gente que creció, que surgió, que salió adelante, y que puede tener el pelo largo, puede tener una banda, puede tener lo que sea, pero también es dueño de su empresa, es padre de familia, es hijo. Cuando la cultura pierde la esencia, el hijo deja de ser hijo y se convierte en un enemigo de su familia. El trabajo viene a ser una carga, la proyección viene a ser algo... sin expectativas, sin nada. Entonces la cultura puede destruir. Rescatemos la esencia de la cultura”.

Así que le pregunté, para él, cuál era la esencia de la cultura.

“Para mí la esencia de la cultura, del rock, de la vida misma, es Cristo Jesús. ¿Por qué? Porque la Biblia me dice a mí: todo fue creado por él, en él y para él. Él es la esencia, él es la raíz, él es el fundamento. Sin él, no vale la pena seguir luchando. Sin él como nuestro motivo, como nuestra razón, dejaríamos de ser una iglesia, dejaríamos de ser algo que genere la búsqueda de Dios, para convertirnos simplemente en un parche de amigos con un... o sea, sería un género más, porque el Dark⁶⁸ no le canta a Satanás, el Dark le canta a las tinieblas, le canta... y el Viking, qué, le canta a Odin, le canta a otra gente, y el Pagan le canta a otra cosa y listo. Entonces seríamos un parche más de amigos

⁶⁸ El Dark, el Viking y el Pagan son subgénero del metal, menos populares.

sin esencia, sin razón. Nuestra esencia es Jesús, porque nuestro fundamento es Cristo, y si de ahí nos salimos, apague y vámonos porque se perdió el rumbo”.

En estas aclaraciones se puede ver que se está simplificando y se está categorizando al metal secular como un metal sin sentido. De los apartes de entrevista que he expuesto en este capítulo, resalto que constantemente se preocupan por mostrar que la idea de mantenerse en la subcultura del metal solo tiene sentido si eso se articula con la búsqueda de una esperanza, con mantener un proyecto de vida y de construcción (a través del cristianismo); de lo contrario, ser un metalero sin esa *luz* no tiene sentido, no es válido, es destructor y está *errado*. Solo se puede ser un metalero *no erróneo* si la razón de ser metalero es seguir a Cristo. Al mismo tiempo, se está construyendo una categorización de un metalero cristiano que busca enfrentarse al mundo, a ese metal secular, a partir de un proyecto de vida que se hace aceptable en los modelos de vida de la iglesia, es decir, el sujeto metalero en Pantokrator es aquel que se diferencia y encara a lo que ellos consideran como un metalero secular, es decir, como un “podrido”.

Julián también me daba su opinión, su definición de lo que es un metalero y por qué creía que a los medios, que por esos días asechaban a la iglesia, creían que la idea de una iglesia cristiana del metal era algo “raro”.

“Porque en los principios, como decir... no los principios, eh... en el género, en la subcultura del metal, se tiene por entendido que prácticamente van en contra de Dios. O sea, una de las razones es revertir lo que generalmente hablan del metal, usualmente piensan en gente mechuda, gente vaga, que no quiere hacer sino tocar música, coger una guitarra y gritar y echar marihuana, o sea, algo completamente... sí, drogarse y vivir su vida, vivir el día a día. Ese es el concepto, eso es lo que se piensa uno cuando usted ve a un mechudo. Por ahí ve a un mechudo y ya... entonces usted va a donde sus suegros, la primera vez, la primera impresión que se llevan es ‘uy, mechudo... ¡y con arete o expansiones! No, este man sí’. Siempre se llevan el primer concepto porque ya están como... estigmatizados... el mechudo. [...] Y empieza a surgir eso, entonces la gente como que ‘eso no es creíble, o sea, no podemos creer que unas personas estén adorando a Dios cuando... sí, siempre es a matar gatos, allá en rituales...’ [...].La gente asimila metal con brujería. Lógicamente sí tiene un contexto... no todo el mundo hace eso, porque eso es un tema que utilizan”.

Yo ya podía notar que Julián hablaba del metal como si estuviese por fuera de él, es decir, no era algo reflexivo, sino que él se posicionaba en la otra parte, en la que habla sobre el metal. Para analizar este ejercicio en el que Julián se retira del campo del metal como sujeto (para situarse en el campo de quien da la opinión sobre este campo), tomo prestadas brevemente las palabras que Veena Das también extrae de Wittgenstein: “las palabras [...] deben entenderse *tanto como las palabras como las acciones con las que están entretajidas*” (Wittgenstein 1988, citado por Das 2008: 300). Esto significa que en el lenguaje, en la manera en la que son dichas las cosas (en este caso, el relato de Julián), también hay unas acciones claras. No solo basta afirmar que Julián se está abstrayendo de lo que para él la “gente” piensa que es un metalero, sino que en ese ejercicio de abstracción él está diciendo que entiende y está del lado de esa opinión del metalero como un vago, por ejemplo. Es evidente que él no sabe lo que realmente “la gente” piensa, no se lo han dicho directamente, mas él asume que eso es lo que están pensando. El origen de tal implicación no viene de otra parte sino de la construcción que he mencionado anteriormente que se hace en Pantokrator sobre el metalero *incorrecto*.

Así, no solo en otros tipos de cristianismo sino en el metal como tal y en su escena, como ellos la perciben y la construyen, recae todo aquello de lo que se quieren alejar, ese mundo del cual deben apartarse. Este mecanismo de construcción de un metalero y de un cristiano *en el mundo* (que es lo mismo que *fuera de Cristo*) no solo sirve para diferenciarlos a ellos de esos sujetos mundanos, sino que también abre el escenario para que ellos mismos puedan construirse, es un acto reflexivo de decir “nosotros no afrontaremos al mundo de esa manera, sino de la nuestra, de la que hemos construido desde nuestros propios mecanismos”.

Ahora, para que ellos puedan hacer esas separaciones bruscas y radicales de los otros metaleros y los otros cristianos, también tienen que estar ellos en el juego de *ser* un metalero y un cristiano, es decir, tienen que entrar en contacto con ese mundo: “el objetivo principal hoy no es descubrir lo que somos, sino rechazarlo” (Foucault 1984, citado por Pal Pelbart 2010: 23)⁶⁹. Este es el ejercicio principal de la construcción de la subjetividad del metalero cristiano en Pantokrator: construirse como lo que son, construir sus mecanismos y

⁶⁹ La misma cita: “el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos” (Foucault 1988: 11).

sus jerarquías internas, re-significar toda su cotidianidad a través de la re-significación de toda su vida (todo su pasado, todas sus formas de ser antes, *en el mundo*), para luego poder estar *frente al mundo* (mas no fuera de él) legitimando y practicando la manera en la que se han construido.

“Él [Jesús] era capaz de acercárseles sin importar su condición: fuera prostituta, fuera ladrón, fuera lo que sea, él se acercaba a ellos”. La diferenciación para estar en el mundo.

Todo lo que no entra en los límites de la moral radical cristiana de Pantokrator y que, como subcultura, no cumple con los requisitos básicos para serlo *con sentido*, encierra a grandes rasgos lo que es el *mundo* (y lo mundano) para esta iglesia. La diferenciación a través de la cual Pantokrator se separa de ellos surge de un proceso de reflexión sobre sí mismos, en donde un sentimiento de unidad (basado en la horizontalidad), con una consciencia de un cambio radical y definitivo en Cristo (a través de la conversión) ha construido unos límites en los que ellos se enmarcan, pero no en los que se encierran. La separación del mundo funciona como un mecanismo de subjetivación en dos sentidos: como diferenciador pero también como herramienta de inmersión en el *mundo*, define la posición en el.

Este último mecanismo funciona en dos sentidos: por un lado, planta las diferencias y las distancias que ayudan a mantener a los sujetos metaleros cristianos al margen de todo lo que ponga en riesgo sus propias construcciones como sujetos, como por ejemplo las amistades a las que se refería James al inicio de este capítulo. Por otro lado, aislarse totalmente del mundo no tendría *sentido* en cuanto a que todos los mecanismos que entran en acción en Pantokrator son relacionales: los primeros actúan entre los asistentes de la iglesia, sus posiciones que asumen estos dentro de las estructuras jerárquicas y cómo esta manera propia de asumir su organización estructural los diferencia como organización eclesial; los segundos intervienen sobre el pasado autobiográfico de cada uno de los asistentes; y el tercero opera en cuanto a los otros que los rodean, pero que son la fuente primaria de diferenciación, son el marco de referencia que completa el panorama de la posición que estos sujetos metaleros cristianos asumen en su realidad social.

El modo en el que este mecanismo *incluye* a Pantokrator en el *mundo* es ampliando y excediendo la construcción que hacen sobre y frente al *mundo*, es decir, no basta con diferenciarlos sino que de algún modo hay que hacerlos cercanos, y esto se da a través de la posibilidad de conversión de los sujetos metidos en el *mundo*. De hecho, es de este mecanismo que surge el fin mismo de Pantokrator: llevar el evangelio de Cristo a todas las subculturas urbanas y, en general, a todo el *mundo*. Separarse de los cristianos “perdidos” y de los metaleros seculares en cuestiones de las formas en las que se asume la posición y las acciones en el mundo no implica no querer intervenir sobre ellos. Si todo su modelo de iglesia se quedara aislado y separado, Pantokrator perdería todo marco de referencia y además llegaría a convertirse en un espacio finito y sin *sentido*, en los términos que han utilizado. Desde un principio la mayor preocupación de la iglesia ha sido generar ese espacio en el que el metalero secular, el cristiano *mundano* y también aquel que no tiene ninguna fe ni confesión pueda encontrarse con Dios más allá de lo que ellos han considerado ser los prejuicios de las iglesias tradicionalistas. Su misión es, a través de sus mecanismos cristianos de subjetivación, dar *sentido*.

De esta manera, la relación ambigua que mantiene Pantokrator con el mundo define su postura y sus disposiciones específicas como una comunidad metalera y cristiana, en donde es la palabra de Dios la que atraviesa cada aspecto de la vida y a partir de allí es que se generan espacios de construcción de subjetividad, una subjetividad cristiana que se opone a las formas tradicionales en la que las iglesias cristianas han asumido su rol como tales y que se revela frente a la visión de un mundo perdido (como se hace desde el metal secular) para proponer una nueva esperanza a través de las formas de expresión artística del metal, pero que ahora tiene una finalidad constructora.

Conclusiones.

Los mecanismos descritos en las páginas anteriores son un resultado de la interacción que se da cotidianamente en Pantokrator entre los asistentes, los modelos de vida y morales cristianos, las posturas frente al mundo propuestas en el metal y la mediación que hacen los líderes espirituales sobre todos estos elementos. Mi intención no era definir a los mecanismos como los únicos que actúan sobre los sujetos en la iglesia, así como tampoco he querido reducir la subjetividad de estas personas únicamente al cristianismo y al metal. Existen realmente un sinnúmero de procesos, vivencias, experiencias y sentimientos que entran a negociar con la iglesia en la construcción de una subjetividad aun más definida y más grande que, en cada asistente, se manifiesta de diversas maneras.

La idea de centrarme en los mecanismos y los procesos que se dan dentro de Pantokrator era poder diferenciar a esta iglesia como un espacio que tiene sus propias lógicas de subjetivación, en donde existe una negociación constante entre las posturas y disposiciones que se construyen *objetivamente* desde la iglesia con los asistentes y sus biografías en su contacto directo con su realidad social. Este trabajo es sobre cómo se construye un sujeto metalero y cristiano desde las particularidades que el metal y el cristianismo pentecostal hacen de Pantokrator un escenario de subjetivación. Esta fue la misma negociación que surgió de mi propio contacto con los mecanismos: mi comprensión del campo vs. la re-significación de mi subjetividad. Al sentir la acción de los mecanismos en mis propias nociones, percepciones y disposiciones frente al mundo y hacia mí mismo, no solo pude ver las formas en las que actúan y las herramientas de las que se valen, sino que también pude ver los resultados que surgían de su operación. Así, mi proceso de construcción como un sujeto *en* Pantokrator me mostró los tres aspectos principales sobre los que actúan los mecanismos: la posición estructural que ocupa el asistente en la iglesia, la re-significación de su vida (sus acciones, pensamientos y sentimientos hacia sí mismo) y la re-interpretación de aquello con lo que no se puede identificar, pero con lo que se relaciona para entender sus propias posturas y disposiciones en y frente al *mundo*. También es cierto que todo el análisis realizado durante este trabajo es la conclusión de mi eventual *no-conversión*, del no rendirme al campo.

La posición estructural está mediada por un mecanismo que tiene doble efecto. Por un lado, las iglesias pentecostales han buscado generar una fórmula eclesial en donde los fieles se sienten bajo el modelo de una comunidad y no de una institución jerarquizada (Robins 2010: 15). El mecanismo de Pantokrator aquí funciona construyendo toda una explicación y una postura sobre cómo asumir las posiciones jerárquicas dentro de la iglesia, en donde es el mandato y la superioridad de Dios la que ordena que por debajo de él no se formen jerarquías. Esta postura estructural es asumida por los asistentes, quienes ven que efectivamente su estancia en la iglesia está libre de jerarquías, pero este es el segundo efecto del mecanismo: la ilusión de horizontalidad.

Bajo esta ilusión es que se mantiene la idea de que, al no existir diferencias jerárquicas entre los presentes en la iglesia, se ha logrado el cometido de una iglesia como una comunidad horizontal. Del mismo modo, este mecanismo hace que la rebelión característica del sujeto metalero hacia la dominación religiosa del espíritu (Moberg 2010: 370), adquiera sentido bajo el esquema de horizontalidad en Pantokrator, dando la sensación a los asistentes de que son dueños totales de su vida espiritual, al no existir nadie por encima de ellos que pueda dominarlos a través de la manipulación estructural y eclesial del espíritu.

Las maneras en las que yo sentí que las estructuras jerárquicas de la iglesia estaban difuminadas, fue cuando vi que durante los momentos liminales de mi proceso de conversión los líderes espirituales tenían que realizar un *desplazamiento* para llegar hasta mi posición, así como yo era elevado también hacia ellos, hasta que quedábamos en una posición media, perdida entre las estructuras y solo hecha realidad por el momento de la conversión y el testimonio. Y este no es el único estado liminal ni el único rito de paso en la iglesia, pues también están los cursos de liderazgo, que supone toda una transformación y un espacio sin estructuras en donde los simples conversos van a *elevarse* a la posición de sus líderes espirituales; así como cuando, guardando las proporciones, un estudiante universitario se encuentra en proceso de grado, realizando su monografía, en donde su paso de estudiante a profesional supone un estado liminal, en el que su posición frente a sus profesores y sus directores de monografía va de estudiante/profesor (con sus propias lógicas de jerarquía) a colega/colega (también con sus matices jerárquicos).

Es por esto que los mecanismos re-significantes del proceso de conversión tienen que ser constantes y así, se repiten semanalmente. Aunque en la conversión los asistentes se afilian a Pantokrator, marcando el paso definitivo entre la vida mundana y el *nacer de nuevo en Cristo* (Gooren 2007; Harding 1987; Robbins 2004), las re-significaciones dependen de la constante construcción de posturas y disposiciones que se da cotidianamente en la iglesia. El mecanismo de la conversión actúa sobre lo más interno y lo más íntimo de los asistentes, que es su biografía, pero sus efectos re-significantes también hacen que eso tan íntimo y personal se haga público a través del testimonio. De estas dos maneras (la conversión periódica y el testimonio) es que este mecanismo constructor de subjetividad se hace relacional, se mantiene y se reproduce. Es en ese juego social y espiritual que los cuerpos de los asistentes adquieren una nueva información, siguiendo el modelo de los cuerpos socialmente informados como sujetos (Bourdieu 1997; Csordas 1990). El metal pasa por estos procesos de conversión ya que sus esquemas explicativos y constructores de sujetos *en el mundo* son re-significados para estar *fuera del mundo* o *en Cristo*. En menos palabras, el metal, así como cualquier otro asistente u otra persona (como yo), tenía que convertirse para hacer parte de estos mecanismos.

Mientras que la parte de mi cuerpo que estaba en el proceso de conversión iba re-significándose e informándose bajo los mecanismos anteriores, mi parte como investigador me llevó a observar el resultado de estas re-significaciones, encarnadas en los marcos re-interpretativos a través de los cuales los sujetos metaleros cristianos de Pantokrator ponían sus propias posturas y disposiciones para diferenciarse del *mundo*.

Este tercer mecanismo constructor de subjetividad se basa en una re-interpretación del mundo que los rodea a partir del modelo nosotros/otros, lo *correcto/incorrecto* (en este caso es lo mismo que *con sentido/sin sentido*) y *en Cristo/el mundo*. Este mecanismo es constructor de subjetividad no solo por permitir la diferenciación, sino porque actúa sobre el diferenciamiento como elemento *inclusor*. La construcción de ese *mundo* se entiende explícitamente en Pantokrator como el elemento principal para la separación del mismo, intención reflejada en consignas como “apartarse del mundo es acercarse más a Dios”, que tiene su origen en la separación cotidiana que supone asumir una moral radical pentecostal (Browdin 2003: 87). Pero esta diferenciación, más que para alejarse en el mundo, es para construir su propia posición en este, es su *ser-en-el-mundo* (Roa 2010: 6). La consigna de

“apartarse del mundo” solo tiene sentido si también se mantiene que el fin es “predicar el evangelio de Cristo a todas las culturas urbanas”.

En términos generales, me parece que el surgimiento de estos mecanismos no responde ni total ni necesariamente a un intento por determinar rígidamente las subjetividades de los asistentes de Pantokrator. Creo que este conjunto de mecanismos son también un resultado del enfrentamiento metal/cristianismo que mencioné en la introducción de este trabajo. Una de las novedades de Pantokrator es ser la primera iglesia pentecostal colombiana en donde se le brinda un papel trascendental a la subcultura del metal. Esto, como lo señalaba Moberg, ha sido bastante controversial en otras partes del mundo en donde el cristianismo y el metal han unido sus fuerzas (Moberg 2011: 87), esencialmente por el trasfondo anticristiano que ha caracterizado al metal (Kahn-Harris 2007: 35). En Colombia esto no ha sido la excepción y Pantokrator ha llamado la atención en Bogotá en tres ámbitos: frente a los cristianos *tradicionales*, con los metaleros *seculares* y de la prensa nacional.

Al describir el tercer mecanismo, transcribí algunos apartados de entrevistas en el que se mencionan rápidamente a las iglesias *tradicionales*. En Pantokrator se entiende que estas iglesias tienen por costumbre cerrarse en un conservadurismo eclesial en donde son rechazadas nuevas formas, inclusive culturales, de acercarse a Cristo. Repitiendo lo que decía Cristian: “*hemos visto que, si nosotros como iglesia rock caemos en el mismo error que ha caído la iglesia tradicional, de que por una u otra razón se genera una barrera para esas personas; [...] caemos en el error de que volvemos a repetir el ciclo. O sea, si nosotros fuimos señalados, si yo empiezo a señalar, no hubo un cambio, no encontré un lugar en donde haya aprendido algo*”. Estas *barreras* de las iglesias tradicionalistas se extienden al rechazo implícito o explícito del modo en el que Pantokrator se constituye como una iglesia. Es por esto que Pantokrator se vale de varios recursos para legitimarse como iglesia pentecostal, bien sea manteniendo su profunda relación con Bosa Centro, o respetando los cánones de la Sana Doctrina y de la interpretación literal de la Biblia para construir modelos morales radicales. Los mecanismos y su rigidez también surgen como una respuesta del rechazo de las iglesias tradicionalistas, o como dice el pastor: “nosotros hemos visto algo: nosotros no podemos, con nuestras fuerzas, cambiar el pensamiento de la

iglesia tradicional. No lo vamos a lograr. ¿Cómo lo vamos a cambiar? Hemos visto que debe ser por medio del testimonio”.

En cuanto a los metaleros seculares, Pantokrator se ha visto bajo una relación con lógicas más agresivas. Cristian me mencionó alguna vez: “hay un grupo [en Facebook] que se llama ‘Movimiento anti-cristiano Bogotá’. Todavía existe. Y el motivo del grupo es la destrucción total del metal cristiano y de la Iglesia Pantokrator. Es directamente contra la iglesia”. Desde este grupo se hicieron amenazas a la iglesia hasta el punto en que Cristian tuvo que poner una denuncia ante la Policía Nacional. El pastor me decía que este grupo era el caso extremo del rechazo que hacen los metaleros seculares al proyecto de Pantokrator. Entonces, así como la iglesia tiene que presentar una denuncia por las vías legales para protegerse y justificar su existencia legítima como una iglesia cristiana y metalera, también debe hacer una denuncia sobre el génesis del rock, aludiendo la esencia del metal directamente al cristianismo, entendiéndose a sí mismos, a la iglesia Pantokrator, como herederos de una tradición en donde el rock ha sido de Dios y para él. Es más, no basta con construir un génesis del rock basado en el cristianismo, sino que se construye un juicio moral en donde el metal secular, carente de sentido al no alabar a Dios, es incorrecto, y el metal cristiano, como heredero de esa tradición de alabanza a Cristo, es el correcto. Por eso el mecanismo de re-significación que actúa sobre el metal no solo se da para abrir el espacio de conversión a la subcultura del metal, sino que justifica la existencia del metal cristiano frente al metal secular.

El interés que la iglesia ha generado sobre el periodismo en los últimos tres años también ha hecho que ciertos de los mecanismos de la iglesia se hagan más fuertes y rígidos. Cuando yo les preguntaba a varios de los asistentes, incluidos los líderes espirituales, sobre el alto interés que han tenido los medios de comunicación en Pantokrator, me solían contestar que estaban de acuerdo y les agradaba la idea, siempre y cuando no fuesen “sacados de contexto”. Cada vez que algún periodista de algún canal o periódico llegaba a Pantokrator, el pastor se aproximaba ya que es él el líder de la iglesia y el vocero principal. Pero los líderes espirituales también se acercaban, pues estaban muy interesados en el tipo de información que los entrevistadores podían publicar. Julián me explicaba que a él le preocupa, específicamente, que en las notas y los reportajes se haga tanto énfasis en el hecho de que son una iglesia cristiana de metaleros y rockeros, pues eso

le quita importancia a lo que él y toda la iglesia consideran que es el verdadero objetivo de Pantokrator: alabar a Dios. De esta manera, ellos buscan dar la imagen en los medios de comunicación de que el metal no es tan importante, pues saben que las iglesias tradicionalistas van a aprovechar este tema para atacarlos con distintos tipos de argumentos. Es por esto que todas las respuestas que dan a los periodistas buscan llevarlas hacia el cristianismo. El objetivo de Pantokrator frente al interés de los medios de comunicación es *re-significar* la idea de una iglesia cristiana metalera, de nuevo, para poder legitimarse y darse a conocer como una iglesia pentecostal en donde cualquier cristiano podría ser aceptado, pero que no pone restricciones a quienes, siendo amates del metal, quieran acercarse a Cristo.

En conclusión, los mecanismos que construyen la subjetividad cristiana y metalera en Pantokrator son el resultado de la necesidad de dar sentido, coherencia y permanencia a un proyecto eclesial que se ve como contradictorio en el imaginario de la subcultura del metal y del cristianismo tradicional. Como consecuencia, estos mecanismos que actúan sobre las propias bases estructurales de la iglesia, terminan afectando también a los asistentes y sus posturas y disposiciones en el mundo en el que se encuentran. Esta subjetividad metalera y cristiana que se construye en Pantokrator es a la vez defensa y propuesta innovadora, es el reto de vivir una creencia sin la necesidad de sacrificar una forma cultural específica de *ser-en-el-mundo*. Es el contraejemplo de la supuesta *enemistad irremediable* entre dos realidades sociales que pocas veces han intentado conciliar. Si bien el precio que se debe pagar por unificar al metal y el cristianismo es que se rinda (en términos del concepto *surrender*) el primero sobre el absolutismo significativo del segundo, o que los sujetos se sometan a los procesos de transformación subjetiva que implican los mecanismos de la iglesia, como iba sucediendo en mi caso, para la Comunidad Pantokrator parece que es poco precio, todo con tal de mantener este espacio en el que “el metal cobra vida y el alma encuentra un sentido”.

Bibliografía.

Bibliografía académica.

- Álvarez, Eduardo. *Etnografías de la subjetividad: alcances filosóficos de la práctica antropológica contemporánea*. Universitat de Barcelona, Barcelona, 2010.
- Anderson, Allan. “Varieties, Taxonomies and Definitions”, en *Studying Global Pentecostalism*. University of California Press, Berkeley, 2010.
- Beltrán, William Mauricio. *Pentecostales y neopentecostales: lógicas de mercado y consumo cultural*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1997.
- _____. “Estructura, *habitus*, prácticas” en *El sentido práctico*. Taurus Ediciones, Madrid, 1991.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. “*Habitus, illusio* y racionalidad” en *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo, Méjico, 1995.
- Brandes, Stanley. *Staying Sober y Mexico City*. University of Texas Press, Austin, 2002.
- Brewer, John. *Ethnography*. Open University Press, Buckingham, 2000.
- Browdin, Paul. “Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Community in the Haitian Diaspora”. *American Ethnologist*, Vol. 30, No. 1, 2003.
- Brusco, Elizabeth. “More contradictions: Colombian Evangelicalism and the Anthropology of religion” en *The reformation of machismo: Evangelical conversion and gender in Colombia*. University of Texas Press, 1995
- Butler, Cornelia. “Social Dislocation and Pentecostalism: A Multivariate Analysis”. *Sociological Analysis*, Vol. 34, No. 4, 1973.
- Clifford, James. “Notes on (field)notes” en *Fieldnotes: the makings of Anthropology* (Editado por Roger Sanjek). Cornell university Press, Ithaca, 1990.
- Crapanzano, Vincent. *Tahumi: Portrait of a Moroccan*. University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- Csordas, Thomas. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” en *Ethos*, Vol. 18, No. 1 Marzo, 1990

- Das, Veena. "Wittgenstein y la antropología" en *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Traducido por Magdalena Holguín. Editado por Francisco Ortega. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008.
- Dowd, James y Dowd, Laura. "The Center Holds: From Subcultures to Social Worlds". *Teaching Sociology*, Vol. 31, No. 1, 2003.
- Evans-Pritchard, E.E. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1976.
- Fine, Gary y Kleinman, Sherryl. "Rethinking Subculture: An Interactionist Analysis". *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 1, 1979.
- Foucault, Michel. "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, 1988.
 _____. *Historia de la sexualidad, Volumen I*. Siglo veintiuno editores, Madrid. 1998.
- Gartrell, David y Shannon, Zane. "Contacts, Cognitions, and Conversion: A Rational Choice Approach". *Review of Religious Research*, Vol. 27, No. 1, 1985.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gediga, Barcelona, 2003.
- Gooren, Henri. "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis". *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 46, No. 3, 2007.
- Harding, Susan. "Convicted by the Holy Spirit: The Rethoric of Fundamental Baptist Conversion". *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, 1987.
- Hebdige, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. Taylor & Francis, Londres, 2002.
- Hefner, Robert. *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. University of California Press, Berkeley, 1993.
- Hernández, Carolina. "Música, mujeres, hombres y contradicciones: la construcción del género en la escena del Death Metal en Bogotá". Tesis para el grado en Sociología, Universidad del Rosario, 2010.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (Centenary Edition)*. Routledge, Londres, 2002.
- Jenks, Chris. *Subculture: The Fragmentation of the Social*. SAGE Publications, Londres, 2005.
- Kahn-Harris, Keith. *Extreme metal: Music and culture on the edge*. Editorial Berg, Nueva York, 2007.
- Keane, Webb. "Lenguaje and Religion" en *A Companion to Linguistic Anthropology*. Editado por Alessandro Duranti. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

- Le Bot, Yvon. "Churches, Sects and Communities: Social Cohesion Recovered?". *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 18, No. 2, Special Issue: Social Movements and Religious Change, 1999.
- Lofland, John y Stark, Rodney. "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective". *American Sociological Review*, Vol. 30, No. 6, 1965.
- Luhr, Eileen. "Metal Missionaries to the Nation: Christian Heavy Metal Music, 'Family Values', and Youth Culture". *American Quarterly*, Vol. 57, No. 1, 2005.
- Mauss, Marcel. "Ensayo sobre los dones: Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas" en *Sociología y Antropología*. Editorial Tecno, Madrid, 1971.
- Moberg, Marcus. "The Transnational Christian Metal Scene: Expressing Alternative Christian Identity through a Form of Popular Music". Documento de la conferencia *Inter: A European Cultural Studies Conference in Sweden*. Editado por Johan Fornäs y Martin Fredriksson. Linköping University Electronic Press, Norrköping, 2007.
- _____. "Turn or Brun? The Peculiar Case of Christian Metal Music" en *The Metal Void: First Gatherings*. Editado por Niall Scott e Imke Von Helden. Inter-Disciplinary Press, Oxford, 2010.
- _____. "The 'double controversy' of Christian Metal". *Popular Music History Journal*, Vol. 6, No. 1, 2011.
- Muggleton, David. *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style*. Editorial Berg, Oxford, 2000.
- Ortega, Francisco. "Rehabilitar la cotidianidad" en *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Editado por Francisco Ortega. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008.
- Ortner, Sherry. "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna". *Etnografías Contemporáneas*, Buenos Aires, 2005.
- Pal Pelbart, Peter. "Subjetividad contemporánea" en *Actualidad del sujeto*. Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, 2010.
- Parucci, Dennis. "Religious Conversion: A Theory of Deviant Behavior". *Sociological Analysis*, Vol. 29, No. 3, 1968.

- Pereira Souza, Ana Mercedes. "El pentecostalismo: Nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares origen, evolución y funciones en la sociedad colombiana. 1960-1995". *Historia Crítica*, Universidad de los Andes, No.12, 1996.
- Purcell, Natalie. *Death metal music: the passion and politics of a subculture*. McFarland, Jefferson, 2003.
- Reina-Valera (revisores). *La Biblia*. 1960.
- Roa, María Luz. "Los/as jóvenes de familias tareferas de los barrios periurbanos. Aspectos teóricos para la comprensión de subjetividades en transformación". Equipo Antropología de la subjetividad [online], Buenos Aires, 2010.
- Robbins, Joel. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33, 2004.
- Robins, R.G. *Pentecostalism in America*. Praeger, Santa Bárbara, 2010.
- Sakamoto, Toshiko. "Writing Culture: The Dynamics and Ambiguity of Ethnographic Production". *Ritsumeikan Social Sciences Review*. Vol. 40, No. 4, 2005.
- Sremac, Srdjan. "Converting into a New Reality: Social Constructionism, Practical Theology and Conversion". *Nova Pristnos*, Vol. 8, 2010.
- Straus, Roger. "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment". *Sociological Analysis*, Vol. 40, No. 2, 1979.
- Torres Ocampo, Alejandro. "El campo artístico del metal en Bogotá y la construcción de identidad del metalero". Tesis para el grado en Sociología, Universidad del Rosario. 2002.
- Turner, Victor. *El proceso ritual*. Editorial Taurus, Madrid, 1988.
- Vásquez, Manuel. "Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the U.S.". *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 67, No. 3, 1999.
- Vásquez, Manuel y Williams, Philip. "Introduction: The Power of Religious Identities in the Americas". *Latin American Perspectives*, Vol. 32, No. 1, Religion and Identity in the Americas, 2005.
- Wacquant, Loïc. *Body and soul: notebooks of an apprentice boxer*. Oxford University Press, Nueva York, 2004.
- Walser, Robert. *Running with the Devil: power, gender, and madness in heavy metal music*. Wesleyan University Press. 1993.

Weinstein, Deena. "A cultural sociology of Heavy Metal" en *Heavy Metal: The music and its culture*. Da Capo Press, 2000

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1988.

Wolff, Kurt. *Surrender and Catch: Experience and Inquiry Today*. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1967.

Yinger, Milton. "Contraculture and Subculture". *American Sociological Review*, Vol. 25, No. 5, 1960.

Sitios de internet.

Sitio web de la Comunidad Pantokrator:

<http://comunidadpantokrator.webs.com/historia.htm>

Sitio web de las noticias y eventos de la iglesia Bosa Centro:

<http://eventosiglesiabosacentro.blogspot.com/2009/08/historia.html>

Página web de la *Infiltration Squad*:

<http://www.roweproductions.com>

Portal web oficial de la iglesia Creciendo en Gracia:

<http://www.telegracia.com/creciendoengracia>

Sitio web de la iglesia Ministerios Voces de la Luz (Voices of the Light Ministries):

<http://www.voiceofthelight.com/spanish/iniquity.php>

Video "desenmascarando [a] ana mendez ferrell falsa profeta":

<http://www.youtube.com/watch?v=EWp4Uw2-wDA>

Video "ana mendez ferrell-falsa(loba rapas)":

<http://www.youtube.com/watch?v=O1MShIrmq8E>

Video "Entrevista a Jesucristo Hombre en TV Azteca":

<http://www.youtube.com/watch?v=wZqqhyFfRKI>

Anexos.

Anexo 1. Encuesta realizada a los asistentes de la Comunidad Pantokrator.

Encuesta Comunidad Pantokrator

Todos los datos que usted responda en esta encuesta son totalmente anónimos y confidenciales y serán utilizados únicamente para fines académicos. Por esto, se le pide al encuestado que por favor sea lo más honesto posible.

Marque con una "X" la opción que considere correcta o responda a la pregunta según su criterio. En caso de tener alguna duda, diríjase directamente al encuestador antes de escribir una respuesta.

1. Edad. _____

2. Sexo. Masculino ____ Femenino ____

3. Estado civil.

Soltero	Casado	Separado	Divorciado	Viudo	Unión libre
---------	--------	----------	------------	-------	-------------

4. ¿Tiene usted personas a cargo/hijos? Sí ____ No ____

4.1. Si su respuesta es "Sí", indique el número de personas a cargo y sus edades.

Personas a cargo	Edad de las personas a cargo				

5. Lugar de residencia. _____

(Especifique la ciudad o municipio, también).

5.1. Estrato socioeconómico de su lugar de residencia. _____

5.2. Tipo de vivienda. (Marque con una "X").

Apartamento (Edificio abierto)	Apartamento (Conjunto cerrado)	Casa	Casa (Conjunto cerrado)	Habitación	Vivienda de interés social	Residencias	Otro (¿Cuál?)
--------------------------------------	--------------------------------------	------	-------------------------------	------------	-------------------------------------	-------------	---------------

(Si siente que debe marcar más de una opción, explique por qué:

_____).

5.3. Naturaleza del tipo de vivienda.

Arriendo ___ Propio ___ Vivienda familiar ___

5.4. ¿Comparte su lugar de vivienda con alguien más?

Sí ___ No ___

5.4.1. En caso de responder “Sí”, indique con quién/quienes.

_____.

6. Marque su nivel de educación actual.

Ninguno	Básica Primaria	Básica Secundaria	Técnica	Tecnológica	Universitaria Pregrado	Universitaria Posgrado.
---------	--------------------	----------------------	---------	-------------	---------------------------	----------------------------

6.1. Si tiene nivel de educación superior a la “Básica secundaria”, indique la carrera que está realizando o que realizó. _____

7. Ocupación principal. _____

7.1. ¿Está trabajando actualmente?

Sí ___ No ___

7.2. Si su respuesta anterior fue “Sí”, indique en dónde y tiempo de antigüedad.

¿En dónde trabaja? _____

Antigüedad en ese empleo/trabajo _____

7.3. Si su respuesta a la pregunta 7.1. fue “No”, indique su último trabajo y el tiempo transcurrido entre su salida de ese trabajo hasta la actualidad.

Último trabajo _____

Tiempo transcurrido _____

8. Lea con detenimiento las siguientes afirmaciones y coloque un número del “1” al “5” según su opinión, en donde “1” es “totalmente en desacuerdo” y “5” es “totalmente de acuerdo”.

Afirmación	Puntaje
8.1. Me gusta asistir a la iglesia aunque el culto sea los sábados por la noche.	
8.2. Me gustaría desarrollar otras actividades los sábados por la noche.	
8.3. Me gustaría que las alabanzas tuvieran más metal que otro tipo de música.	
8.4. Me gustaría que las alabanzas no tuvieran tanto metal.	
8.5. Me gusta más el metal que otro tipo de música	
8.6 Me gusta más el metal que otro tipo de rock (como punk, hardcore, etc.).	
8.7. Asisto a Pantokrator por que se conecta con mis preferencias musicales y culturales.	
8.8. Asisto a Pantokrator porque es una iglesia joven y para jóvenes.	
8.9. Considero que el metal o el rock no son tan importantes en Pantokrator.	
8.10. Algún día dejaré de escuchar metal o rock, ya que eso es cosa de jóvenes.	
8.11. El metal, como música y como cultura, no me interesan realmente.	

9. ¿Hace cuanto tiempo asiste usted a esta iglesia (Comunidad Pantokrator)?

9.1. Marque con una “X” la opción que crea correcta. ¿Cómo considera su asistencia a la iglesia?

Muy baja (Aproximadamente 1 visita al mes)	Baja (Entre 1 y 2 visitas al mes)	Media (Aproximadamente 3 visitas al mes)	Alta (Aproximadamente 1 visita semanal, es decir, aproximadamente 4 visitas al mes)	Muy alta (Más de 1 visita semanal, es decir, más de 4 visitas al mes).
---	--------------------------------------	---	--	---

9.2. ¿Asistía a alguna otra iglesia cristiana antes de asistir a la Comunidad Pantokrator?

Sí ___ No ___ (Ir a pregunta 9.2.2).

9.2.1. Si su respuesta anterior fue “Sí”, indique a qué iglesia cristiana asistía.

9.2.2. ¿Asistía usted a alguna otra iglesia? (Solo si contestó “No” a la pregunta 9.2.2.2.)

Sí ___ No ___

9.2.2.1. Si su respuesta fue “Sí”, indique a qué iglesia asistía y cuanto tiempo duró asistiendo, aproximadamente.

Tiempo aproximado de asistencia a esa iglesia:

9.2.2.2. Si su respuesta fue “No”, indique brevemente cuál cree que era la razón principal para no asistir a ninguna iglesia.

9.3. ¿Asiste a alguna otra iglesia actualmente además de la Comunidad Pantokrator?

Sí ___ ¿Cuál? _____

No ___

10. Escriba a continuación tres actividades que le gusta desarrollar en su tiempo libre:

1. _____

2.

—

3.

—

¡Muchas gracias por su colaboración!

Recuerde: las respuestas que usted acaba de brindar son anónimas y confidenciales y son para uso únicamente académico.

Anexo 2. Diagrama de la distribución espacial de la Comunidad Pantokrator.

