



**Jóvenes, política y religión**  
**Habitus y posicionamientos políticos de jóvenes vinculados a**  
**Iglesias Underground**  
**La comunidad Cristiana Metalera Pantokrator**

José Luis Jiménez Hurtado

Tipo de documento para optar al título  
Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud

Director: Jaime Alberto Carmona Parra, Doctor (PhD) en Psicología Social

Universidad de Manizales  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud  
Manizales, Caldas, Colombia

2025

<b>Cita</b>	(Jiménez-Hurtado, 2025)
<b>Referencia</b> <b>Estilo APA 7 (2020)</b>	Jiménez Hurtado, J.L. (2025). <i>Jóvenes, política y religión. Habitus y posicionamientos políticos de jóvenes vinculados a Iglesias Underground. La Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator</i> . [Tesis doctoral]. Universidad de Manizales. RIDUM: Repositorio Institucional Universidad de Manizales.

Seleccione posgrado UManizales (A-Z), XVI

Grupo de Investigación Perspectivas Políticas, Éticas y Morales de La Niñez y la Juventud

Línea de Investigación Socialización Política y Construcción de Subjetividades.

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud - CINDE.

**Biblioteca y Centro de Recursos:** <https://biblioteca.umanizales.edu.co/>

**Repositorio Institucional:** <http://ridum.umanizales.edu.co/>

**Universidad de Manizales:** [www.umanizales.edu.co](http://www.umanizales.edu.co)

**Revistas:** <http://revistasum.umanizales.edu.co/>

**Fondo Editorial:** <https://editorialum.umanizales.edu.co/>

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Manizales ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

### **Dedicatoria**

A mi hija *Ángela María*.

Por ser la razón de continuar en la vida.

A *Doris Jeannette* (Q.E.P.D).

Por el camino recorrido y los sueños realizados.

### **Agradecimientos**

Al Dr. Jaime Alberto Carmona Parra Ph.D.

Director de tesis, maestro de vida, amigo.

A *Isabel Cristina*

Compañera de Vida.

Por mostrarme mundos, historias y decisiones posibles.

## Tabla de contenido

Resumen .....	5
Abstract .....	7
Introducción .....	8
1. NOCIONES ABIERTAS .....	17
Estudios sociales de la religión. ....	18
La ontología de las prácticas sociales.....	24
Teoría social de los campos y sus desarrollos en América Latina. ....	27
Los estudios sobre el Campo Religioso. ....	39
Etnografía como perspectiva metodológica. ....	41
2. EL HEAVY METAL .....	49
Trayectoria de un género musical .....	49
La creación de un concepto. ....	49
El paraíso terrenal Birmingham – Inglaterra. ....	51
La Génesis de un género musical. ....	57
El éxodo del heavy metal. ....	64
3. EL CRISTIANISMO EN COLOMBIA. ....	87
Posicionamientos políticos a finales del S. XIX a XXI .....	87
Avivamiento. ....	87
¡Id al mundo entero y predicad el evangelio! .....	92
La explosión pentecostal. ....	97
Venid y os haré pescadores de hombres! en el Siglo XIX. ....	102
El sembrador salió a sembrar en el Siglo XX. ....	108
La carta de derechos. ....	114
Lo religioso como derecho fundamental. ....	118

4. GENESIS DE UNA COMUNIDAD UNDERGROUND.....	128
Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.....	128
Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna.....	134
De los Metalheads a los Headbangers.....	138
El Heavy Metal Vs el Cristianismo.....	142
In Sacris ... Lo sagrado y lo profano.....	148
Quien canta bien ora dos veces.....	151
5. LA COMUNIDAD CRISTIANA PANTOKRATOR.....	155
De lo académico a lo investigativo.....	155
Nadie sabe el día ni la hora.....	158
Una comunidad Cristiana Metalera.....	162
El Pantokrátor Iconográfico.....	167
El Pantokrátor acústico.....	171
El signo de Pantokrátor.....	176
El templo Pantokrator.....	179
El culto en Pantokrator.....	186
Las Misiones Urbanas.....	195
CONCLUSIONES.....	216
Rutas – caminos a seguir en la investigación.....	216

## Resumen

La presente investigación se posiciona dentro del campo epistemológico de los estudios sociales de la religión, en la cual, partiendo de la noción de campo religioso, se busca como objetivo general analizar los procesos de construcción del habitus y los posicionamientos políticos de los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera - Pantokrator de la Ciudad de Bogotá D.C. Colombia. Abordando los aspectos de la vida cotidiana, los sistemas de creencia y las prácticas de los líderes y los laicos vinculados a la entidad del sector religioso, se reconstruye la trayectoria de la Iglesia Cristiana vinculada al Concilio de las Asambleas de Dios. Caracterizando el proceso de *hibridación* que se produce y reproduce cuando entran en diálogo, combinación y producción el cristianismo y el heavy metal, se busca describir el proceso de construcción de los principios orientadores y generadores de representaciones y prácticas (habitus) de los jóvenes feligreses – *Headbangers* cristianos. Finalmente, identificando las relaciones de tensión y presión que se gestan en el campo político y el campo religioso se rastrea la noción abierta de participación haciendo referencia a los posicionamientos políticos, que los miembros de la Iglesia Cristiana *Underground* Pantokrator han planteado en el espacio social, identificando sus procesos de participación política en sus diversas formas de expresión: social, comunitaria, ciudadana, institucional, entre otras.

***Palabras clave:*** Campo, política, religión, cultura, jóvenes, heavy metal, cristianismo, Underground.

### **Abstract**

This research is positioned within the epistemological field of social studies of religion, in which, starting from the notion of religious field, the general objective is to analyze the processes of construction of the habitus and the political positions of young people linked to the Christian Metal Community - Pantokrator of the City of Bogotá D.C. Colombia. Addressing the aspects of daily life, belief systems and practices of leaders and laypeople linked to the entity of the religious sector, the trajectory of the Christian Church linked to the Council of the Assemblies of God is reconstructed. Characterizing the hybridization process that occurs and is reproduced when Christianity and heavy metal enter into dialogue, combination and production, the aim is to describe the process of construction of the guiding principles and generators of representations and practices (habitus) of young parishioners - Christian Headbangers. Finally, by identifying the relations of tension and pressure that are generated in the political and religious fields, the open notion of participation is traced by referring to the political positions that the members of the Underground Christian Church Pantokrator have raised in the social space, identifying their processes of political participation in its various forms of expression: social, community, citizen, institutional, among others..

*Keywords:* Field, politics, religion, culture, youth, heavy metal, Christianity, Underground.

## Introducción

El estudio del campo religioso en América Latina puede caracterizarse desde cuatro grandes posiciones: la historiográfica en sus tendencias de la historia eclesiástica, historia de la iglesia e historia de las religiones, donde tiene gran preponderancia la hegemonía de la tradición Católica; los procesos de *secularización*, *postsecularización* presentes en los ordenamientos jurídicos de los estados y objetivados en la historia social y cultural de las naciones; los procesos de multirreligiosidad – e *interreligiosidad* que se gestaron en el espacio social con la presencia de diversas confesiones religiosas en relación directa con los procesos políticos de cada territorio; el estudio de las expresiones culturales de la religión popular y el debate que se gestó sobre el *sincretismo*, la *hibridación*, el *mestizaje* de las expresiones religiosas no institucionales; entre otros.

En Colombia, este campo de estudio tiene una trayectoria de largo aliento y puede rastrearse en los trabajos académicos e investigativos realizados desde una perspectiva disciplinar, esto es desde los estatutos epistemológicos de la historia, la antropología, la educación, la filosofía, la psicología, la sociología, la teología, entre otras (Martínez, 2023). Sin embargo, es con el Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones [ICER] fundado en 1993 cuando la investigación del hecho religioso, es decir, de la religión como hecho social, adquiere una perspectiva multi e interdisciplinar, al tiempo que se promueve un diálogo *interreligioso* entre las entidades religiosas, el Estado, la academia y la sociedad.

Instituciones de Educación Superior como la Universidad de Antioquia [UDEA], la Universidad de San Buenaventura [USB], la Universidad Industrial de Santander [UIS], Universidad Nacional de Colombia [UNAL], la Pontificia Universidad Bolivariana [UPB], entre otras, han consolidado grupos y líneas de investigación en torno al estudio del hecho social religioso como eje central de trabajo. La Plataforma Scienti del Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación de Colombia registra grupos de investigación bajo las denominaciones: religión, cultura y sociedad (UDEA); sagrado y profano (UIS); estudios sociales de la religión (UNAL), teología, religión y cultura (PUB); entre otros, donde la producción académica e investigativa se ha concentrado en la construcción de productos de nuevo conocimiento bajo las tipologías textuales de: artículos, capítulos de libros, libros, notas científicas, cartillas, etc.

De igual manera los académicos e investigadores de estos y otros grupos de investigación han desarrollado procesos de apropiación social del conocimiento donde las nociones, los temas, los problemas, las teorías, han sido socializadas y problematizadas a través de los procesos de participación ciudadana, las estrategias pedagógicas para el fomento de la ciencia, la comunicación social del conocimiento y la circulación de conocimiento especializado en eventos nacionales e internacionales bajo las tipologías de congresos, seminarios, simposios, paneles, conferencias, etc.

Por otra parte, las actividades relacionadas con la formación del talento humano han generado líneas de investigación al interior de los programas de formación de pregrado, maestría y doctorado, al igual que programas de formación continuada bajo la modalidad de cursos y diplomados. Producto de estos programas de formación se han desarrollado investigaciones bajo la tipología de monografías, proyectos de grado, trabajos de maestría, tesis de doctorado.

En los repositorios de las instituciones de educación superior [IES] (nacionales e internacionales) y en los servicios de indexación y resumen [SIRes] de acceso abierto y de acceso por suscripción<sup>1</sup>, se han publicado textos investigativos sobre el hecho social religioso cuyas perspectivas teóricas y metodológicas han problematizado líneas de trabajo tales como: *estructura organizacional de las confesiones religiosas* (líderes religiosos y laicos; confesiones, denominaciones, entidades religiosas; asociaciones, federaciones, confederaciones religiosas), *religión y política* (laicidad, laicismo; libertad religiosa – libertad de culto – libertad de conciencia; partidos políticos; participación política social – comunitaria – ciudadana – institucional; ciudadanía religiosa; iglesias de inmigración – iglesias de trasplante), *religión y economía* (diezmo, ofrenda; sistemas tributario; teología de la prosperidad), *sistemas de creencias y prácticas religiosas* (libros sagrados, magisterio – doctrina, tradición viva, signos y símbolos, cultos –

---

<sup>1</sup> Los Sistemas de Indexación y Resumen [SIRes], se han concebido como instituciones que tienen su origen en las sociedades y en las comunidades académicas y científicas que han centrado su trabajo en la revisión, evaluación, selección e indexación de publicaciones que divulgan trabajos de investigación en sus diversas tipologías. Estas instituciones verifican que las publicaciones que se postulan a su proceso de evaluación – indexación, posean unos principios de pertinencia geográfica (mundial, regional, local), criterios de vigilancia epistemológica disciplinar, un riguroso proceso de gestión editorial, un proceso de arbitraje por parte de pares académicos especialistas en el campo epistemológico de las publicaciones (cienciometría, bibliometría, indicadores altimétricos), canales de visibilidad y accesibilidad y un impacto de la revista en las comunidades académicas y en la sociedad en general (MinCiencias, 2021, OCyT, 2006).

rituales), *la inserción en sectores populares de las religiones* (sincretismo, hibridación, mestizaje), *diversidad religiosa* (expresiones religiosas no institucionales, los procesos de migración y conversión religiosa, identidad religiosa, fundamentalismo, cuentapropismo), *las formas - el espacio - las funciones de la religión en la sociedad moderna* (Carmona y Jiménez, 2023; Suárez, 2019; De la Torre, 2018; Esquivel, 2016; Lheman, 2004; Soneira, 2001).

En los últimos diez (10) años, las investigaciones sobre el hecho social religioso han focalizado sus construcciones teóricas y metodológicas en las relaciones (de tensión y de presión) que se generan cuando entran en interacción el campo religioso y el campo político. Jean Pierre Bastián (2006) profesor de la Universidad de París III - Sorbonne Nouvelle, afirma que a finales del siglo XX (años 80), en América Latina las organizaciones del sector religioso consolidaron sus procesos de participación institucional, a partir del surgimiento de los movimientos políticos confesionales.

Al interior de las organizaciones religiosas, especialmente en las iglesias cristianas protestantes, evangélicas, pentecostales y neopentecostales nacieron movimientos políticos o surgieron alianzas con partidos que no tenían un origen religioso pero que lograban la adhesión de los líderes espirituales (ministros, pastores, sacerdotes, etc.) y los laicos - feligreses<sup>2</sup> vinculados a las entidades – denominaciones religiosas. Ganando elecciones en las entidades territoriales, obteniendo curules en la rama legislativa del Estado y presentando candidatos a elecciones presidenciales, las comunidades religiosas incursionaron en la postulación de proyectos de ley, la formulación de políticas públicas, la promoción de acciones ciudadanas fundamentadas en su infraestructura de principios y valores religiosos frente a temas como la educación sexual, el aborto, el matrimonio igualitario, la eutanasia, la adopción homoparental, entre otros (Carmona y Jiménez, 2023).

---

<sup>2</sup> El vocablo feligrés procede del latín fili – ecclesiae, que significa hijo de la iglesia. En la época de la patristica (S. III – VIII), al cuerpo de especialistas del cristianismo que oficiaban los ritos se les llamaba pater ecclesiae (padre de la iglesia) y a los laicos que asistían y participaban en las celebraciones litúrgicas se les denominaba filius ecclesiae (hijo de la iglesia). Con el pasar de los años y en medio de los usos de la lengua en la edad media se comenzó a nombrar a los laicos que asistían al culto filiigleses para terminar llamándolos feligreses.

Por otra parte, los estudios publicados en los repositorios institucionales de las IES (nacionales e internacionales) y en los SIREs de acceso abierto y de acceso por suscripción, vienen centrando su atención en los agentes sociales del campo religioso. Junto a los análisis estructurales de las iglesias y los partidos políticos, la voz de los líderes espirituales son objeto de estudio a partir de sus apariciones en notas de prensa, noticias de cadenas radiales o canales de televisión, publicaciones en redes sociales como Facebook, Instagram, Tic Tok, Twitter, entre otras. Los artículos de investigación y de divulgación, las monografías, los proyectos de grado, los trabajos de maestría, las tesis de doctorado reconstruyen las voces de los ministros, pastores, sacerdotes a partir del trabajo documental, las observaciones (participantes y no participantes), las entrevistas (estructuradas, semiestructuradas, a profundidad, etc.), los grupos focales y de discusión, esto es el trabajo de campo desarrollado con las entidades – denominaciones religiosas. Es frecuente que aparezca la voz de los laicos – feligreses, pero desde una postura institucional, se considera que sus posicionamientos no representan la postura de la organización del sector religioso.

Angélica María Angarita Serrano, profesional de la Subdirección de Libertad Religiosa y de Conciencia, institución adscrita a la Secretaría de Gobierno de la Alcaldía Mayor de Bogotá – Colombia, afirma:

Desde que se creó la Subdirección, el trabajo se ha realizado con líderes y laicos de las comunidades religiosas. En esta interacción, la presencia de los jóvenes ha sido muy poca. Si bien las comunidades establecen a la juventud como una de sus líneas de trabajo pastoral, la participación de los jóvenes en la toma de decisiones o en la representación de las organizaciones no es significativa ya que consideran que éstos no tienen compromisos de larga duración con las entidades religiosas, cambian fácilmente de denominación religiosa o abandonan las creencias (Encuentro conversacional 19 de mayo de 2022, 40:05 min.).

La participación de los jóvenes vinculados a las entidades y las organizaciones del sector religioso, configuran una línea investigativa que plantea las preguntas en torno a ¿Cuáles son las funciones sociales y políticas que la religión cumple en el espacio social? (Bourdieu, 2006/1971) ¿Cuál es el papel político de la religión ante el estado y la esfera pública? (Ratzinger y Habermas, 2008). Las contribuciones que hace la religión frente a la estructuración de los principios

orientadores y generadores de representaciones y prácticas sobre el mundo y en particular del mundo social (*habitus*), es un campo de estudio que continúa consolidándose. Las problemáticas en torno a si la religión influye notablemente sobre los valores morales y las actitudes de los agentes sociales, promoviendo ciertos comportamientos de ajuste que van de acuerdo con sus lineamientos, es un escenario investigativo que requiere ser abordado. Surge el problema de si los grupos religiosos buscan dictar a sus jóvenes la forma correcta de actuar, no sólo dentro de su Iglesia, sino también generalizando el comportamiento al resto de la sociedad, pero todo bajo la primacía del servicio a Dios (Carmona y Jiménez, 2023).

Si bien una lectura estructural nos permitiría delinear las relaciones de presión y tensión que se dan entre el campo político y el campo religioso en lo referente a los posicionamientos, las relaciones entre los movimientos - partidos políticos y las iglesias, la relación entre los líderes de las iglesias y los agentes sociales vinculados a las mismas permitiría esclarecer otros cuestionamientos: ¿cómo se construye el hábitus de los agentes sociales cuando están vinculados a movimientos – instituciones religiosas? ¿cómo se agencian los laicos – feligreses en las relaciones que se establecen entre el campo político y el campo religioso cuando están vinculados a movimientos – instituciones religiosas? ¿Cuáles son las relaciones que se establecen entre las iglesias y el campo político?

La Tesis Doctoral denominada “*habitus y posicionamientos políticos de jóvenes vinculados a iglesias underground - la comunidad cristiana metalera Pantokrator*”, busca analizar los procesos de construcción del *habitus* y los posicionamientos políticos de los jóvenes vinculados a las entidades del sector religioso. Partiendo de la teoría social de la religión propuesta por Pierre Bourdieu y los desarrollos que se han hecho de ésta desde América Latina, se pretende reconstruir el campo religioso en Colombia, desde la trayectoria histórica de la comunidad cristiana metalera - iglesia Pantokrator, caracterizando los procesos de *hibridación* que se gestan en su interior cuando se da el encuentro entre el cristianismo (de las Asambleas de Dios) y las culturas urbanas (el Heavy Metal), encuentro que genera un nuevo sistema de creencias que se convierte en los principios creadores y orientadores de representaciones y prácticas sociales en los jóvenes feligreses vinculados a la Iglesia. Asumiendo la etnografía como perspectiva metodológica de la investigación, se realiza un trabajo de campo con la comunidad, donde se busca aprender las formas

como los jóvenes comprenden su realidad como estructura estructurada y como estructura estructurante. Describiendo etnográficamente el habitus de la Iglesia y de los jóvenes, se procede al análisis de las formas como los feligreses se posicionan en el espacio social, a partir de sus procesos de participación política, social, comunitaria, ciudadana e institucional, entre otras.

Para establecer líneas de comprensión en torno a las preguntas de investigación ¿Cómo se construye el habitus de los jóvenes vinculados a las organizaciones del sector religioso – Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator? ¿Cómo se posicionan en el campo político los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator? Se asume la perspectiva de *método de investigación* en sus dimensiones ontológica, antropológica, epistemológica, metodológica, reflexiva, entre otras.

Etimológicamente la noción abierta de *método* (*μέθοδος*) proviene de las palabras griegas *meta* (*μετα*) más allá, después de y *hodos* (*ὁδός*) camino. El consenso contemporáneo de los traductores y de los diccionarios establece que método significa el camino a seguir, los pasos a seguir para realizar algo, sin embargo, en el griego antiguo método (*μέθοδος*) significó búsqueda, indagación, el camino a seguir en la investigación (Rodríguez, 2019; Estevez, 2015; Peláez, 2008; Pabón, 2006; Corominas, 1991). Desde esta perspectiva, se comprende el método como la construcción del camino - *hodos* (*ὁδός*), para alcanzar un cierto fin - *telos* (*τέλος*) (Ferrater, 1965).

Partiendo de esta noción etimológica, Bernard Lonergan (1904 – 1984) profesor del Boston College – Estados Unidos, en su texto el método en teología establece que el método se puede concebir más como un arte que como un modelo:

No se entiende como algo que hay que copiar o imitar. Tampoco es una descripción de la realidad o una hipótesis acerca de ella. Es simplemente un *conjunto inteligible y articulado de términos y relaciones* que puede ser útil tener a disposición al momento de ir a describir la realidad o a construir una “hipótesis” sobre ella (2006, p. 10) [énfasis agregado].

Para este teólogo Jesuita, el método es semejante a un proverbio, es decir, un instrumento que conviene tener presente cuando se enfrenta a una situación o se va a emprender un trabajo.

Poniendo en diálogo la perspectiva de Lonergan con la de Bourdieu, afirmaríamos que en esta investigación el método se concibe más como un arte (estructura estructurante) que como un modelo (estructura estructurada). Es así como en el marco de la investigación doctoral, la noción de *método* nos lleva a plantear un conjunto inteligible y articulado de relaciones que incluyen la dimensión ontológica, antropológica, epistemológica, metodológica, reflexiva, entre otras.

En la dimensión ontológica del método, se parte de la premisa planteada por Pierre Bourdieu “todo lo real es relacional y todo lo relacional es real” (2005/1992, p. 134). Tomando distancia de las tradiciones objetivistas y subjetivistas que plantean, desde posturas contrarias, que las prácticas de los agentes están determinadas por las estructuras (objetivismo – estructura estructurada) o que tienen su cimiento en procesos interiores que son independientes de toda influencia externa (subjetivismo – estructura estructurante); se asume la doble ontología de lo social como una perspectiva relacional, que incluye las condiciones socio – históricas en las que se encuentran insertos los agentes sociales. De esta manera, la perspectiva ontológica plantea una dinámica permanente entre estructura estructurada y estructura estructurante, donde en la búsqueda de la génesis social del ser y el obrar humanos, así como en la búsqueda de la reproducción y la transformación del mundo social, se propone una perspectiva relacional, entendida como una ontología de las prácticas sociales, donde el foco de análisis se concentra en la relación: agencia – estructura.

En su dimensión antropológica del método, se asume la noción de agente social que sigue la misma línea argumentativa de la ontología relacional (ontología de las prácticas sociales). Articulando la oposición tradicional subjetivo / objetivo, donde la antinomia: los agentes están determinados por las estructuras o los agentes desarrollan procesos interiores que son independientes de toda influencia externa, se construye una comprensión estructural constructivista en la cual se articulan las condiciones socio – históricas en las que se encuentran insertos los agentes sociales. Como seres históricos, producto de sus experiencias sociales pasadas, donde no son seres pasivos manipulados por fuerzas externas, sino seres activos, ágiles y hábiles que construyen activamente la realidad social a través de categorías de percepción, apreciación y acción, los agentes sociales se comprenden como el producto de la historia, de la historia de los campos en su

conjunto, dotados de principios orientadores de representaciones y prácticas sociales (disposiciones – habitus).

En su dimensión epistemológica del método se encarna el estructuralismo genético, también llamado estructuralismo constructivista donde las relaciones objetivas que condicionan las prácticas (sentido objetivo), interactúan con las percepciones - representaciones de los agentes (sentido subjetivo), mediadas por las condiciones socio-históricas en las cuales se encuentran inmersas y que a su vez, constituyen el fundamento de las experiencias (sentido constructivo). De esta manera las estructuras objetivas pueden ser observadas, medidas y cartografiadas de forma independiente de las representaciones (momento objetivista); de igual manera el conocimiento práctico de esas relaciones objetivas puede ser analizado desde la forma como los agentes las perciben, evalúan, sienten, viven (momento subjetivista); pero siempre en función de la posición que estos ocupan en el espacio social (momento constructivista).

Partiendo de la teoría social de la religión propuesta por Pierre Bourdieu y los desarrollos que se han hecho de ésta desde América Latina, se asume el oficio de la investigación, ejerciendo las reglas del oficio en su sentido artesanal, esto es, como una caja de herramientas que movilizan actitudes y aptitudes investigativas. En este sentido, se plantea como premisa de vigilancia epistemológica el planteamiento establecido por el Loïc Wacquant (2018), profesor de la Universidad de California en Berkeley – Estados Unidos, la cual establece que “es la mimesis y no la exégesis el principio que debe guiar a los científicos sociales que desean construir, revisar o retar la maquinaria y el legado científico de Pierre Bourdieu” (2018, p.4); para ello propone la necesidad de instaurar pautas prácticas en la investigación, como evitar: la fetichización de los conceptos, la seducción retórica del lenguaje Bourdiano y la imposición forzada de la totalidad de su marco teórico.

En su dimensión metodológica del método, se asimila la etnografía como la promotora de una perspectiva de la construcción social del conocimiento basada en la experiencia vital e irremplazable del trabajo de campo; donde el investigador en la búsqueda de la comprensión de los puntos de vista de los agentes sociales, se relaciona con ellos, los observa, los escucha y los analiza en el contexto en que se encuentran, durante un período de tiempo prolongado, participando en las

múltiples actividades que los agentes sociales despliegan en su vida cotidiana (Hammersley y Atkinson, 1994). Como metodología abierta de investigación construye y reconstruye, de acuerdo con el contexto, estrategias basadas en la entrada y salida del campo, la observación participante, la entrevista, el registro – diario de campo, las notas de análisis; teniendo como horizonte de sentido “la comprensión de otras formas de vida desde el punto de vista de quienes la viven” (Retrepo, 2016), lo que significa un desplazamiento desde “el estudio de los otros” al “aprendizaje entre nosotros” (Ameigeiras, 2006). Como texto, busca desentrañar las estructuras de significación de los agentes sociales, en medio del sistema de relaciones y posiciones que ocupan en el espacio social, en nuestro caso: el campo político y el campo religioso<sup>3</sup>.

En la dimensión de la reflexividad del método, se incorpora como el tipo de posicionamiento y tipo de conocimiento que se construye en el espacio social (Ameigeiras, 2006). Concibiendo a los agentes sociales como parte del espacio social donde se relacionan con otros agentes e instituciones, en un contexto y en una situación espacio-temporal determinada, en el proceso investigativo de esta Tesis Doctoral, el investigador es concebido como parte integral del espacio social que estudia (Bourdieu y Wacquant, 2005 / 1992).

Siguiendo a Guber (2011), el investigador asume la tarea de aprender las formas como que los agentes sociales producen e interpretan su realidad, teniendo en cuenta varios efectos:

Primero, los relatos del investigador son comunicaciones intencionales que describen rasgos de una situación, pero estas comunicaciones no son "meras" descripciones sino que producen las situaciones mismas que describen. Segundo, los fundamentos epistemológicos de la ciencia social no son independientes ni contrarios a los fundamentos epistemológicos del sentido común; operan sobre la misma lógica. Tercero, los métodos de la investigación social son básicamente los mismos que los que se usan en la vida cotidiana (2011, p. 44).

De esta manera, la reflexividad equivale a la conciencia que tiene el investigador sobre sus condicionamientos sociales, su posición como analista en el campo, sus tendencias

---

<sup>3</sup> La dimensión metodológica del método, esto es el diseño metodológico con los procesos y procedimientos implementados durante la investigación se presentarán en el capítulo 5°.

epistemocentristas (teoricistas o intelectualistas) y ante todo su tarea de construir conocimiento, sobre y desde el espacio social, participando en situaciones de interacción, sumándose a éstas y eliminando la ilusión de la exterioridad del investigador frente al problema de investigación y los agentes sociales con quienes construye el conocimiento.

La presente investigación se posiciona dentro del campo epistemológico de los estudios sociales de la religión, en la cual, partiendo de la noción de campo religioso, se busca como objetivo general analizar los procesos de construcción del habitus y los posicionamientos políticos de los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera - Pantokrator de la Ciudad de Bogotá D.C. Colombia. Abordando los aspectos de la vida cotidiana, los sistemas de creencia y las prácticas de los líderes y los laicos vinculados a la entidad del sector religioso, se reconstruye la trayectoria de la Iglesia Cristiana vinculada al Concilio de las Asambleas de Dios. Caracterizando el proceso de *hibridación* que se produce y reproduce cuando entran en diálogo, combinación y producción el cristianismo y el heavy metal, se busca describir el proceso de construcción de los principios orientadores y generadores de representaciones y prácticas (habitus) de los jóvenes feligreses – *headbangers* cristianos. Finalmente, identificando las relaciones de tensión y presión que se gestan en el campo político y el campo religioso se rastrea la noción abierta de participación haciendo referencia a los posicionamientos políticos, que los miembros de la Iglesia Cristiana *Underground* Pantokrator han planteado en el espacio social, identificando sus procesos de participación política en sus diversas formas de expresión: social, comunitaria, ciudadana, institucional, entre otras.

## 1. NOCIONES ABIERTAS

“La mimesis y no la exégesis  
debe guiar a aquellos científicos sociales  
que desean construir, revisar o retar  
la maquinaria y el legado [de los] científicos”.

**Loic Wacquant**

## **Estudios sociales de la religión.**

En América Latina, el estudio del campo religioso ha configurado cuatro (4) grandes tendencias – posiciones: la *historiográfica* en sus desarrollos de la historia eclesiástica, historia de la iglesia e historia de las religiones, donde ha tenido un gran protagonismo la tradición católica; los *procesos de secularización, postsecularización* que se despliegan en los ordenamientos jurídicos, los sistemas organizacionales y las prácticas sociales; las dinámicas de *pluralidad y pluralismo* religioso donde la presencia de diversas denominaciones religiosas generan procesos de participación en el campo político; las *expresiones culturales* de la religión y sus respectivas manifestaciones el sincretismo, la hibridación, el mestizaje de las expresiones religiosas institucionales y no institucionales; entre otros.

Desde los tiempos del descubrimiento, la conquista, la colonia y la independencia, los estudios sobre el campo religioso en relación con el campo político han tenido una *hegemonía del pensamiento católico*. Ana María Bidegain (2005), profesora de la Universidad Internacional de la Florida (Estados Unidos), establece que las investigaciones históricas desarrolladas en la primera mitad del siglo XX tuvieron un énfasis historiográfico. Historia eclesiástica, historia de la iglesia, historia de las religiones son denominaciones que caracterizan la historiografía cristiana en sus vertientes católica, protestante, evangélica, pentecostal, etc. William Elvis Plata Quezada (2010), profesor de la Universidad Industrial de Santander (Colombia), afirma que la *historia eclesiástica* centró sus análisis en el catolicismo, considerándolo la religión oficial del territorio donde los autores, desde una perspectiva apologética, invisibilizaron las trayectorias históricas de las diferentes denominaciones (religiones ancestrales, judía, musulmana, cristiana, etc.) que integraban el campo religioso en la historia de la nación. El profesor Plata establece que, en la segunda mitad del siglo XX, los estudios denominados *historia de la Iglesia* extendieron sus análisis de los especialistas (líderes espirituales) a los laicos (feligreses) indagando en torno al papel que estos últimos jugaron en las relaciones del campo religioso con la política, la economía, la educación, la cultura y evidenciando las tensiones que se gestaban al interior del campo entre las diversas denominaciones con el catolicismo. Helwar Hernando Figueroa Salamanca (2010) profesor de la Universidad Industrial de Santander (Colombia), plantea que *la historia de las religiones* da a conocer una mirada comparativa e interdisciplinar, donde aborda aspectos tales

como: vida cotidiana, creencias y prácticas religiosas, género, política y religión, etc. La línea de trabajo de esta perspectiva se centra en las relaciones de se dan en el espacio social entre las diferentes confesiones y denominaciones religiosas.

Alejandro Frigerio, profesor del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), advierte que estos análisis historiográficos parten de visiones institucionales de las religiones, poniendo preponderancia en las creencias y prácticas de las instituciones y no en los procesos de apropiación que hacen de estas los creyentes. En otro sentido señala que en estas investigaciones se evidencia el monopolio del paradigma católicocéntrico, que genera una visión de las religiones bastante focalizada y estereotipada.

Las investigaciones sobre los *procesos de secularización y postsecularización* en América Latina concentran los estudios en las interacciones que se dan entre el Estado y las Organizaciones del Sector Religioso. Daniel Gamper (2009), profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona (España), caracteriza la *secularización* como el proceso de separación gradual entre el Estado y la Religión, en la cual la noción del Estado Moderno pretende imponer un monopolio; en la misma perspectiva, define la *deseccularización o postsecularización* como una corriente que – contraria a la anterior – lleva a los ciudadanos del mundo secular a un retorno al mundo religioso. Nicolás Esteban Panotto (2017), director de la Organización No Gubernamental Otros Cruces, plantea que la secularización puede ser entendida desde tres posiciones: la diferenciación de las instituciones y normar religiosas con referencia a las esferas seculares, el declive de las creencias religiosas y el desplazamiento – marginalización hacia la esfera privada del universo religioso. Angela Renne de la Torre (2016), profesora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México), realiza una articulación entre los modos de la secularización y los tipos de laicidad que se evidencian en los países Latinoamericanos: a. el marco jurídico que rige las relaciones de separación o colaboración entre el Estado y las Organizaciones Religiosas, b. la composición del campo religioso (monopólico, mayoritario o diverso), desde las relaciones de fuerza entre el Estado y las Religiones Institucionalizadas, c. las tensiones (internas) y presiones (externas) que se gestan y desarrollan entre los agentes e instituciones que integran el campo religioso, d. los grados de hegemonía religiosa en la cultura y vida cotidiana de cada sociedad, traducidos en la capacidad de las organizaciones religiosas para intervenir en el espacio y la vida pública. Alejandro Frigeiro

(2018) – mencionado anteriormente – indica que, en Latinoamérica no se comprende la secularización como la pérdida de la religión en la sociedad, sino como una organización y reorganización de lo religioso, la religión y la religiosidad en el espacio social tanto en lo individual como en lo colectivo.

En América Latina, la diversidad religiosa, se ha investigado desde las categorías analíticas de la recomposición identitaria, la pertenencia a diversas organizaciones del sector religioso, el flujo y la migración a otras denominaciones, la no pertenencia a una religión. Nociones como pluralidad y el pluralismo religioso adquiere gran relevancia. Existen posturas que caracterizan la *pluralidad* a partir del creciente número de grupos, activistas, voceros, iglesias, capillas, es decir, como la diversidad y variedad de experiencias religiosas. Por otra parte, el *pluralismo* es concebido como un movimiento, si se quiere un proyecto que apunta a la posibilidad del diálogo interreligioso y que apunta a la construcción de unas reglas de juego que incluyan a múltiples voces, agentes sociales e instituciones del sector religioso en las diferentes relaciones que ellos establecen en el espacio social, específicamente en la esfera pública. Acudiendo al campo de los estudios culturales, se construyen los conceptos *multirreligiosidad - multirreligioso, interreligiosidad – interreligioso* como nociones que permiten conceptualizar y problematizar el hecho social de la diversidad religiosa.

Will Kymlicka (2023), profesor de la Universidad de Queen's, en Kingston (Canadá), caracteriza al multiculturalismo como uno de los desafíos que enfrenta las sociedades contemporáneas frente a la presencia de grupos tipificados como minoritarios que exigen a los estados y a los ciudadanos el reconocimiento de su identidad y la garantía de sus derechos en el espacio social. Tomando esta perspectiva, el grupo de investigación en el Hecho Social Religioso y Subjetividad de la Universidad de La Salle – Colombia (2023) establece que:

La *multirreligiosidad* consiste en la presencia de diversas denominaciones religiosas en un territorio, limitando su interacción a la coexistencia bajo los criterios de la distinción y la distancia entre ellas. Por otra parte, lo *multirreligioso* representa el ordenamiento normativo que garantiza la diversidad religiosa al interior de un estado – nación, reconociendo la personería jurídica de las organizaciones del sector religioso y la titularidad de derechos en

su aspecto personal. En resumen, mientras la *multirreligiosidad* representa la dimensión descriptiva del hecho social, lo multirreligioso refiere a la dimensión prescriptiva del mismo (2023, p. 17) [énfasis agregado].

León Olivé Morett (2004), profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, plantea que el interculturalismo, está fundamentado en el multiculturalismo y puede ser comprendido desde dos perspectivas: como una conceptualización de la interculturalidad, esto es, como un escenario de investigación o como la posibilidad de promover un proyecto político de relaciones diversas entre las diferentes culturas.

Desde estas nociones, los profesores Gina Marcela Reyes Sánchez, Jorge Eliecer Martínez Posada y José Luis Jiménez Hurtado de la Universidad de La Salle – Colombia afirman:

Podemos caracterizar la *interreligiosidad* como la presencia e interacción dentro del espacio social de las diversas instituciones confesionales, que establecen múltiples relaciones (tensión y presión) a partir de sus intereses y capitales propiamente religiosos, tales como las éticas y estéticas de: los lugares de culto, los textos sagrados, las teologías, las ideologías, entre otras. En la misma línea, lo *interreligioso* hace referencia al proyecto político colectivo, que las organizaciones del sector religioso plantean frente al Estado, en el reconocimiento de la libertad religiosa, la libertad de culto, la libertad de conciencia, entre otros, como derechos individuales y colectivos que deben ser garantizados a partir del principio de justicia social respetando la autonomía de las identidades religiosas, promoviendo procesos de participación política y favoreciendo el aprovechamiento del conocimiento de las diversas confesiones para consolidar un estado social de derecho (2023, p. 18) [énfasis agregado].

El profesor Nicolás Estaban Panotto (2017) – mencionado anteriormente – advierte que en Latinoamérica la *multirreligiosidad* y la *interreligiosidad*, al igual que lo *multirreligioso* y lo *interreligioso* implica la presencia y la interacción de las organizaciones del sector religioso ante el estado y la sociedad, junto a la activación de los mecanismos que garantizan el reconocimiento de las identidades (confesiones y denominaciones), posibilitando de esta manera

el diálogo en medio de las diferencias que presentan los sistemas doctrinales y las prácticas rituales que cada religión profesa.

Juan Cruz Esquivel (2016) profesor de la Universidad de Buenos Aires, plantea que el estudio de las nuevas manifestaciones religiosas no institucionalizadas se realiza bajo la categoría analítica de la religión popular, donde las tradiciones, las creencias y las prácticas establecidas se combinan en una dinámica que oscilan entre lo sagrado y lo profano. Por su parte, David Lehmann (2004), profesor de la Universidad de Cambridge – Inglaterra, define que la creencia en los milagros, las comprensiones que no distinguen lo sagrado y lo profano, el culto a seres naturales y sobre naturales, la sacralización de personajes históricos vinculados a procesos criminales o delictivos (bandoleros) y una diversidad de prácticas devocionales seculares, configuran la diversidad religiosa popular. Estas manifestaciones han sido estudiadas como formas del *sincretismo*, la *hibridación* o el *mestizaje* entre diversas expresiones - sentimientos religiosos. Alejandro Frigerio (2018) – mencionado anteriormente – conceptualiza el *sincretismo*, como una categoría que estigmatiza los sentimientos religiosos que se expresan a través de creencias y prácticas populares, ya que lleva implícita una subordinación que hacen las llamadas religiones institucionalizadas sobre otras manifestaciones religiosas, debido a que consideran que su trayectoria, sus creencias sistematizadas y racionalizadas, sus prácticas instituidas, entre otras, les dan un estatus de superioridad sobre otras expresiones religiosas. De igual manera, el antropólogo argentino establece que la *hibridación* se caracteriza por el diálogo, la combinación y la producción de nuevos sentidos religiosos que emergen en medio de la interacción de las tradiciones culturales que circulan en la sociedad. Angela Renée de la Torre Castellanos (2016), profesora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – México, describe el *mestizaje* como la búsqueda de religiosidades y espiritualidades vinculadas a la naturaleza, las culturas ancestrales, el animismo, el naturalismo, las energías, que no poseen estructuras institucionalizadas sino la presencia de mediadores regionales y locales que movilizan los procesos de bricolaje.

De esta manera, los estudios sociales de la religión no limitan su enfoque al hecho social religioso en sí mismo, sino que cada vez más participan en los debates cruciales para entender la dinámica social contemporánea, entre los cuales se cuentan: la hegemonía del pensamiento católico en el campo científico de los estudios sobre la religión; las relaciones de tensión y presión que

surgen en los procesos de *secularización*, *deseccularización*, *postsecularización*; los posicionamientos que se gestan dentro del campo religioso frente a las dinámicas de la multirreligiosidad y lo multirreligioso, la *interreligiosidad* y lo *interreligioso*; el estudio de las expresiones culturales de la religión popular y el debate sobre el *sincretismo*, la hibridación, el *mestizaje*, entre las diferentes denominaciones religiosas.

Estas perspectivas posibilitan la problematización de las organizaciones del sector religioso en cuanto a su estructura organizacional, sus funciones misionales y sus prácticas institucionales; de igual manera, promueven el cuestionamiento de los sistemas normativos, las creencias y prácticas rituales que se desarrollan en las diferentes confesiones y denominaciones religiosas. En la misma línea, propician la investigación sobre el papel – rol que tienen los agentes sociales (líderes y creyentes) dentro de las organizaciones religiosas institucionalizadas y no institucionalizadas, abren las puertas para plantear preguntas en torno al lugar que ocupan los laicos (feligreses) dentro de las religiones, establecen interrogantes frente a sus posicionamientos ante las creencias que reproducen y producen los líderes espirituales, proponen discusiones frente a las prácticas que se gestionan a partir de las disposiciones que encarnan al estar vinculados con y desde las identidades confesionales e instauran preguntas frente a ¿cómo se construye la identidad religiosa? ¿cómo se agencian los creyentes en el espacio social? ¿cómo se posicionan los laicos dentro del campo religioso y el campo político?

En esta tesis doctoral, partiendo de la teoría social de la religión propuesta por Pierre Bourdieu y los desarrollos que han hecho de ésta diversos autores en el espacio social Iberoamericano; se busca analizar el habitus de los jóvenes vinculados a organizaciones del sector religioso. Reconstruyendo la trayectoria histórica de la Comunidad Cristiana Metalera - Pantokrator, las nociones de agente social, campo, capital, nos permitirán caracterizar los procesos de producción y reproducción de sentidos religiosos inmersos en el cristianismo profesado por las Asambleas de Dios, el cual se encuentra en permanente proceso de hibridación con los sentidos de la cultura del metal, referente identitario de la Iglesia Pantokrator. La noción de habitus, nos permitirá describir los nuevos sentidos, las nuevas interpretaciones, los cambios de significantes y significados en los sistemas de creencias que entran en combinación con otros referentes culturales, los cuales al ser incorporados por los agentes sociales se constituyen en principios orientadores y

generadores de representaciones y prácticas individuales y colectivas. Analizando los procesos de producción de sentidos religiosos, reproducción de representaciones religiosas, formalización de expresiones religiosas, definición de normas religiosas, la noción de posición – posicionamiento establecido por Bourdieu, nos permitirá identificar las formas de agenciamiento o participación política de los jóvenes Cristianos Metaleros de la Iglesia Pantokrator.

### **La ontología de las prácticas sociales.**

“Todo lo real es relacional y  
todo lo relacional es real”.

*Pierre Bourdieu*

La propuesta teórica de Bourdieu, parte de la ruptura con las fronteras convencionales que se han establecido en el campo epistemológico de las ciencias sociales. En el prólogo del texto “El sentido práctico”, el sociólogo francés inicia la presentación de su *ontología de las prácticas sociales* estableciendo:

*De todas las oposiciones que dividen artificialmente a la ciencia social, la fundamental y la más ruinosa es aquella que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo. El hecho mismo de que esta división renazca incesantemente, bajo formas apenas renovadas, bastaría para testimoniar que los modos de conocimiento que ella distingue le son igualmente indispensables a una ciencia del mundo social que no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social (Bourdieu, 2007/1980, p. 43) [énfasis agregado].*

Tomando distancia de las tradiciones objetivistas y subjetivistas que plantean, desde posturas contrarias, que las prácticas de los agentes están determinadas por las estructuras o que tienen su cimiento en procesos interiores que son independientes de toda influencia externa (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2002/1973); el sociólogo francés propone una perspectiva relacional, que incluya las condiciones socio – históricas en las que se encuentran insertos los agentes sociales. Partiendo del postulado propuesto por Hegel “todo lo real es racional y todo lo

racional es real”, Bourdieu hace un giro a la premisa convirtiéndola en “todo lo real es relacional y todo lo relacional es real”, este giro implica comprender que “lo que existe en el mundo social, son las relaciones” (Bourdieu y Wacquant 2005/1992, p. 134).

En la base de esta consigna, se encuentra un cuestionamiento directo a lo que él llama la falsa dicotomía de la distinción objetivismo – subjetivismo, planteando las preguntas: ¿quién produce a la instancia productora? En otras palabras ¿quién produce las estructuras? ¿quién produce las subjetividades?

Emiliano Martín Gambarotta (2016), profesor de la Universidad de San Martín - Argentina (2016), plantea que Bourdieu hace un doble rechazo con su propuesta teórica: a la estructura autónoma abstraída de toda relación que propone el modo de conocimiento objetivista y al agente social incondicionado que propone el modo de conocimiento subjetivista. De esta manera, establece los límites de las dos tradiciones, una que propone una estructura estructurada sin principio estructurante y otra que propone una estructura estructurante sin principio estructurado.

Concibiendo las dos tradiciones como modos de conocimiento teórico, empleados por los sujetos de conocimiento (académicos, investigadores, etc.) que estudian las relaciones que se gestan en el espacio social, establece una lectura a partir de los modos de conocimiento práctico, esto es, la indagación desde los agentes sociales que son los protagonistas de las relaciones que se gestan en los diferentes campos que integran el espacio social.

Jefferson Jaramillo Marín (2011), profesor de la Pontificia Universidad Javeriana – Colombia, establece que este esfuerzo de Bourdieu por realizar una síntesis que permita trascender analítica y empíricamente la antinomia entre *objetivismo – subjetivismo*, pone en el escenario de las ciencias sociales un enfoque que busca comprender las relaciones que se gestan en el espacio social, a partir de las redes de transacción e intercambio que se desarrollan entre los agentes que lo integran. De esta manera, la perspectiva teórica plantea una dinámica permanente entre *estructura estructurada y estructura estructurante*, donde en la búsqueda de la génesis social del ser y el obrar humanos, así como en la búsqueda de la reproducción y la transformación del mundo social, se propone una ontología relacional, entendida como una ontología de las prácticas sociales, donde el

foco de análisis se concentra en la relación: agencia – estructura. Estos elementos, son considerados constitutivos y constituyentes de la práctica social, en la cual las redes de transacción e intercambio que se desarrollan entre los agentes se dan desde una dinámica dialéctica. Esta dinámica, este movimiento entre el *opus operatum* y el *modus operandi* se convierte en la piedra angular de los análisis del sociólogo francés, esto es, la elaboración de:

... una teoría de la práctica o, más exactamente, [de una teoría] del modo de generación de las prácticas, que es la condición de la construcción de una ciencia experimental de la *dialéctica* de la *interioridad* y de la *exterioridad* (Bourdieu y Wacquant 2005/1992, p.201) [énfasis agregado].

Alicia Beatriz Gutiérrez (2005a), profesora de la Universidad Nacional de Córdoba – Argentina, afirma que la perspectiva teórica de Bourdieu establece un *modus operandi* dialéctico entre el *opus operatum* objetivista y subjetivista. Las relaciones objetivas que condicionan las prácticas (sentido objetivo), interactúan con las percepciones - representaciones de los agentes (sentido subjetivo), mediadas por las condiciones sociohistóricas en las cuales se encuentran inmersas y que a su vez, constituyen el fundamento de las experiencias (sentido constructivo). De esta manera las estructuras objetivas pueden ser observadas, medidas y cartografiadas de forma independiente de las representaciones (momento objetivista); de igual manera el conocimiento práctico de esas relaciones objetivas puede ser analizado desde la forma como los agentes las perciben, evalúan, sienten, viven (momento subjetivista); pero siempre en función de la posición que estos ocupan en el espacio social (momento constructivista).

Diversos autores (Álvarez, 1996; Baraguer, 2004; Capdeville, 2011) han establecido que la articulación dialéctica de los momentos objetivista y subjetivista de la sociología de Bourdieu llevó al autor a caracterizar su teoría con el nombre de “estructuralismo genético” o “estructuralismo constructivista”:

Por *estructuralismo o estructuralista*, quiero decir que existen en el mundo social, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientemente de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de

orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones... Por constructivismo, quiero decir que hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo habitus, y por otra parte estructuras, en particular de lo que llamo campos (Bourdieu, 2007b:127) [énfasis agregado].

Es así como Bourdieu construye una perspectiva relacional, una tercera vía a la oposición objetivismo – subjetivismo, incluyendo las condiciones socio – históricas en las que se encuentran insertos los agentes, estableciendo de esta manera una ontología de las prácticas sociales.

### **Teoría social de los campos y sus desarrollos en América Latina.**

“Pensar en términos de campo implica pensar relacionalmente”.

*Pierre Bourdieu*

En la construcción de la teoría social, Bourdieu y sus intérpretes recomiendan asumir el oficio de la investigación, ejerciendo las reglas del oficio en su sentido artesanal, esto es, como una caja de herramientas que movilizan actitudes y aptitudes investigativas. En este sentido, Loïc Wacquant, profesor de la Universidad de California en Berkeley – Estados Unidos, plantea que “es la mimesis y no la exégesis el principio que debe guiar a los científicos sociales que desean construir, revisar o retar la maquinaria y el legado científico de Pierre Bourdieu” (2018, p.4); para ello propone la necesidad de instaurar pautas prácticas en la investigación, como evitar: la fetichización de los conceptos, la seducción retórica del lenguaje Bourdiano y la imposición forzada de la totalidad de su marco teórico.

Mariela Analia Mosqueira (2010), profesora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, hace énfasis en que la práctica sociológica de Bourdieu establece el carácter social de las nociones teóricas, dicho de otro modo, el carácter abierto de los conceptos en medio de sus condiciones de aplicación que implican la revisión y corrección permanente de los mismos. En palabras del sociólogo francés implica:

un recordatorio permanente de que [como] concepto no tiene otra definición que las de tipo *sistémico* y está destinado a ser puesto en obra (empíricamente) de manera *sistemática* (Bourdieu y Wacquant, 2005 / 1992, p.148) [énfasis agregado].

En sus textos sobre el campo religioso (1971), Bourdieu concibe el campo, como una red de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas, las cuales pueden ser de: dominación, subordinación, homología, complementariedad, antagonismo, entre otras. Sin embargo, es en la Universidad de Chicago, durante el seminario impartido a los estudiantes de los Doctorados de: antropología, ciencia política y sociología, donde presenta la caracterización de la noción, la cual con el tiempo se convierte en la definición canónica del concepto abierto (la más empleada por lectores y usuarios del autor):

Un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones, están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen en sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (Bourdieu y Wacquant, 2005 / 1992, pp. 134-135).

Partiendo de esta conceptualización, Jean Luis Fabiani (2005), profesor de la Universidad de Budapest – Hungría, considera que en el universo teórico de Bourdieu el campo debe sus elementos y propiedades al hecho de que se encuentra disociado de los contextos espacio temporales a los cuales se aplica, lo cual permite su grado de validez universal. Como teoría - plantea el autor -, se desarrolla a partir de los análisis que Bourdieu realiza de: la ciencia, la educación, la literatura, la política, la religión, entre otros; los cuales, estudiados de forma separada, pueden ser leídos como modos de estructuración de los campos, como una ‘teoría general de los campos’, la cual con el tiempo se puede convertir en una ‘teoría general de campo’, ya que:

Todos los campos cualesquiera que sean las *configuraciones* ... [espacios temporales] *singulares que los caracterizan* (tradición nacional, grado de desarrollo, etc.), están sometidos al mismo cuadro conceptual, aquel que ya estaba instaurado en el momento de la elaboración del concepto en su dimensión antropológica (2005, p. 95). [énfasis agregado].

Al ser los agentes sociales y sus relaciones (dimensión antropológica) los que articulan elementos tales como: agente, capital, habitus, interés, relación, propiedades de los campos, etcétera, los análisis aplicados a la ciencia, la educación, la literatura, la política, la religión, demuestran que todos los objetos históricos y todos los objetos sociales pueden ser analizados en los mismos términos.

Para Gisèle Sapiro (2017), investigadora del Centro Europeo de Sociología y Ciencias Políticas - Francia, establece que la noción procede de la física teórica, donde es comprendido como un campo de fuerza que nace a partir de las relaciones que se dan entre los diversos elementos en un espacio específico. Según la autora, Bourdieu introduce noción de campo en la sociología con el fin de pensar las “interacciones” entre los individuos y su entorno, pero desde los procesos de autonomización de las prácticas sociales en medio de sus condiciones históricas. En este sentido, el campo como esfera relativamente autónoma dentro del espacio social, posee elementos y propiedades específicas. Los elementos que lo integran se encuentran en estrecha relación con las propiedades que determinan su funcionamiento, particularmente: el espacio (macro - microcosmos), la fuerza (atracción, repulsión), la estructura (posición, trayectoria), los efectos (arrow, de campo refracción), entre otras.

El campo, se configura a partir del proceso histórico de diferenciación y racionalización de los intereses dentro del ‘macrocosmos’ (espacio social), tales como la política o la religión. Este proceso, genera una ‘autonomía’ relativa en torno a los dominios específicos (microcosmos) de los intereses, autonomía que pretende ser apropiada por los agentes que lo integran, quienes a su vez buscan obtener el reconocimiento de su autoridad y de su competencia sobre esos dominios, sobre esos microcosmos que integran el macrocosmos.

Para el grupo de investigación en el Hecho Social Religioso y Subjetividad de la Universidad de La Salle – Colombia (2021), la autonomía del ‘microcosmos’ – del campo – no es absoluta, siempre es relativa y está en permanente relación con las fuerzas de atracción o repulsión que se ejercen sobre los diferentes campos que integran el espacio social. De esta manera el campo, concebido como microcosmos establece una dinámica de relaciones ‘ad extra’ con el macrocosmos en la medida en que los intereses que lo determinan como campo se conectan con los intereses de otros campos, generando un ‘efecto de refracción’, es decir una estructura que refleja las condiciones subyacentes de un microcosmos a otro.

Al interior del campo, ‘ad intra’ se produce una ‘dinámica’ – movimiento a partir de aquello que lo delimita: “Un campo se define, definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos” (Bourdieu, 2017/1976, p. 121). Es así como la dinámica del campo – el movimiento que se desarrolla en su interior – está determinada por relaciones de ‘atracción’ o ‘repulsión’ que se gestan entre los agentes e instituciones que lo integran y cuyas formas específicas hay que analizar - delinear con el fin de establecer “el sistema de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas” (Bourdieu, 1994 / 1976, p. 131).

En una comunicación escrita a la Asociación Francesa de Sociología de la Religión, Bourdieu plantea la noción de interés bajo el título “sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos”. Para el Profesor del Collège de France, el interés

... es un interés por la existencia o la no existencia del objeto ... es un interés por objetos cuya *existencia y persistencia dirigen directa o indirectamente [la] existencia y [la] persistencia social*, [la] identidad y [las] posiciones sociales. (2000/1982, p. 93) [énfasis agregado].

Según Bourdieu, existen tantos campos como intereses en el espacio social (macrocosmos). Esto implica que cada campo genera, convoca y da vía a una forma específica de interés o de intereses: científico, educativo, literario, político, religioso (microcosmos). Los intereses evidencian el grado de importancia y reconocimiento que como objetos tienen para los agentes sociales, por lo tanto llaman, atraen a los individuos para que se relacionen en torno a ellos. Es así

como la noción de interés se opone directamente a las nociones de indiferencia o desinterés, entendidas como el permanecer inmovibles ante algo (objeto) o alguien (agente). El interés junto a los capitales, serán las piedras angulares del campo y propiciarán las relaciones de tensión (ad intra) y presión (ad extra) en la lucha por la hegemonía, lo que implica que quienes integran el campo han asumido la disputa y consideran que vale la pena la confrontación por la apropiación y la promoción de estrategias de dominio.

Los agentes sociales que integran el campo son caracterizados por Bourdieu como:

Individuos [que] existen como agentes – no como individuos biológicos, actores o sujetos – que están socialmente constituidos en tanto que activos o actuantes en el campo ... por el hecho de que poseen las propiedades necesarias para ser efectivos, para producir efectos en dicho campo (2005/1992, p.152).

La noción de agente social sigue la misma línea argumentativa de la ontología relacional. Supera la oposición tradicional subjetivo / objetivo, donde la antinomia: los agentes están determinados por las estructuras o los agentes desarrollan procesos interiores que son independientes de toda influencia externa, se convierte en una comprensión estructural constructivista a la cual se articulan con las condiciones socio – históricas en las que se encuentran insertos los individuos.

En palabras de Alicia Beatriz Gutiérrez (2005a), profesora de la Universidad Nacional de Córdoba – Argentina, esto se traduce en:

la importancia de rescatar al agente social, *como agente socializado, que produce las prácticas y sus procesos de producción ...* aprehenderlo a través de aquellos elementos objetivos que son producto de lo social (2005a, p. 16) [énfasis agregado].

Los agentes del campo son seres históricos, producto de sus experiencias sociales pasadas, donde no son seres pasivos manipulados por fuerzas externas, sino seres activos, ágiles y hábiles

que construyen activamente la realidad social a través de categorías de percepción, apreciación y acción.

Christiane Chauviré, profesora de la Universidad de París I – Panteón Sorbona y Oliver Fontaine, profesor del Liceo Aristide – Briand d'Évreux (2008), plantean que los agentes sociales son el producto de la historia, de la historia de los campos en su conjunto, dotados de principios orientadores de representaciones y prácticas sociales (disposiciones – habitus) a partir de los cuales forjan diferentes formas de relacionarse y posicionarse en diversos campos del espacio social.

Para Bourdieu, el capital es uno de los elementos que permite establecer los límites de campo. Entendido como el o los recursos que se ponen en juego dentro del microcosmos. Lo caracteriza como:

aquello que es eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego en la contienda, que permite a sus poseedores disponer de un poder, una influencia y por tanto existir en el campo en consideración. (Bourdieu y Wacquant, 2005 / 1992, pp. 134-135).

El sociólogo francés comprende el *capital* como un conjunto de bienes que circulan dentro del campo, que pueden ser acumulados por los agentes sociales y en torno a los cuales se generan procesos de producción, distribución y consumo. Como fuerza dinamizadora, existe y funciona solamente en relación con el campo, manifestándose como bienes que poseen volumen y estructura, que evolucionan en el tiempo en medio de las relaciones que se generan entre los agentes y las instituciones que integran un campo determinado.

Hugh Urban (2003), profesor de la Universidad Estatal del Ohio, plantea que en la lucha por el posicionamiento dentro del campo, los agentes conservan o pierden, aumentan o disminuyen el volumen del capital de acuerdo a las estrategias que implementen en medio de las relaciones de lucha. En cuanto a su estructura depende de los niveles de apropiación que el agente promueva.

En la propuesta teórica de Bourdieu, el capital se manifiesta bajo cuatro tipologías generales: económico, cultural, social y simbólico; cada una de estas tipologías poseen a su vez sub-especies que pueden ser definidas en un análisis empírico dentro de un campo específico. La distribución de estos capitales configura la estructura del campo y determina los posicionamientos de los agentes sociales.

Para Aquiles Chihu Amparán (1998), profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, los capitales no solamente se distinguen unos entre otros, sino que tienen la capacidad de convertirse unos en otros; el capital económico es conformado por los recursos monetarios y financieros, los cuales pueden ser convertidos en dinero institucionalizado como derecho de propiedad; el capital social se encuentra constituido por los recursos que pueden circular los agentes en relación con su pertenencia a organizaciones y círculos / redes sociales, es decir interacciones sociales que pueden ser transformadas en reconocimientos institucionalizados como títulos, membrecías, pertenencia a comités, entre otros; el capital cultural es definido por las disposiciones y hábitos adquiridos en los procesos de socialización (educación formal, no formal e informal, conocimiento), el cual se puede traducir en capital económico, a la vez que puede ser institucionalizado por los procesos de certificación y titulación educativos; finalmente el capital simbólico configurado por las percepciones y comprensiones que permiten caracterizar y legitimar valores y estilos culturales.

En el texto las estrategias de la reproducción social, Bourdieu plantea los tres estados en los que se puede encontrar específicamente el capital cultural

Puede existir bajo tres formas: en estado incorporado, es decir como disposiciones durable del organismo; en estado objetivado, como bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos, máquinas, que son la huella o la realización de teorías o de críticas de esas teorías, de problemáticas, etc.; y por último en estado institucionalizado, forma de objetivación que debe considerarse por separado porque, según puede notarse a propósito del título escolar, confiere propiedades totalmente originales al capital cultural que garantiza. (2017/1979, p. 2014).

En su estado incorporado, el *capital* está ligado al cuerpo, es una propiedad hecha cuerpo, en palabras de Bradford Verter profesor del Bennington College – Estados Unidos “un tener devenido ser” (2003, p. 159), ya que quien lo posee ha pagado personalmente con su tiempo y dedicación por su apropiación; está ligado de múltiples maneras al agente social y lo puede acumular en la medida en que sus capacidades se lo permitan. En su estado objetivado, el capital está representado por objetos materiales que son transmisibles en su materialidad; suponen un capital económico para adquirirlos, apropiarlos y utilizarlos, de acuerdo con su destino específico definido por las nociones científicas y técnicas incorporadas en ellos. En su estado institucionalizado, el capital instituye, hace ver, hace creer, hace reconocer, es decir, trasciende a los agentes instituyendo los valores del grupo estableciendo distinciones y distancias con referencia a los otros grupos.

En el texto las reglas del arte, Bourdieu desarrolla la noción de posición, partiendo de la caracterización del campo como una red de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas, las cuales pueden ser: dominación, subordinación, complementariedad, antagonismo. En este orden de ideas, la posición ocupada por un agente dentro del campo implica que:

Cada posición está objetivamente definida por su relación objetiva con las demás posiciones, o, en otros términos, por el sistema de propiedades pertinentes, es decir eficientes, que permiten situarla en relación con todas las demás en la estructura de la distribución global de las propiedades (1998/1992, p. 342).

Bourdieu establece que existen diferentes propiedades que determinan – movilizan los posicionamientos que los agentes tienen dentro del espacio social. Desde esta perspectiva, la posición dentro del campo está determinada en relación con las otras posiciones existentes, lo que lleva a afirmar que existen propiedades de posición, tales como: diferenciación, sincrónico, diacrónico, trayectoria.

Según Bourdieu (2002/1966), la propiedad de posición diferencial consiste en que puede existir una correspondencia biunívoca entre las condiciones de existencia de los agentes sociales que integran un campo y las prácticas que movilizan al interior de este:

Condiciones de existencia y prácticas idénticas o semejantes pueden presentar propiedades diferentes cuando, insertas dentro de estructuras sociales diferentes, ocupan posiciones estructuralmente diferentes. Condiciones de existencia y prácticas diferentes pueden presentar propiedades comunes cuando, insertas dentro de estructuras sociales diferentes, ocupan posiciones estructuralmente homólogas (2002/1966 p.124).

Las condiciones sociohistóricas en las que se encuentran insertos los agentes sociales en relación directa con las prácticas que estos movilizan al interior del campo, determinan su posición dentro del espacio social; pero las condiciones y las prácticas no son directamente proporcionales, es decir, desde una perspectiva comparativa, el hecho de que sean semejantes o diferentes mutuamente, no significa que dentro del campo mantengan esa cualidad.

Otra de las propiedades de la posición es su carácter sincrónico o diacrónico. La posición de un agente social dentro del campo no es estática, siempre es relativa y se puede rastrear a partir del punto o los puntos de trayectoria, los cuales se pueden identificar a través de un corte coyuntural específico dado por una correspondencia temporal y espacial determinada o través del seguimiento a lo largo del tiempo y el espacio (trayectoria social). Es así como:

... dos posiciones aparentemente idénticas desde el punto de vista de la *sincronía* pueden mostrarse profundamente diferentes si se las refiere al único contexto real: el devenir histórico [*diacronía*] de la estructura social en su conjunto, y el de la posición; inversamente, individuos ... o grupos pueden tener propiedades comunes en la medida en que tienen en común, si no su *trayectoria social*, por lo menos el declive ascendente o descendente, de sus trayectos (Bourdieu, 2002/1966, p. 126) [énfasis agregado].

Posiciones relativas como “superior”, “media”, “inferior”, con el tiempo serán denominadas por Bourdieu como posiciones de “dominación”, “subordinación”, “homología”, las cuales están estructuralmente relacionadas con las propiedades de posición diferencial de las condiciones de existencia y prácticas de los agentes sociales.

Junto a la propiedad espacial (macro – microcosmos), el campo también se configura a partir de la propiedad dinámica de la trayectoria, la cual es comprendida como “la serie de posiciones sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en devenir y sometido a incesantes transformaciones” (Bourdieu, 1997/1994, p. 82). Al ser el campo un microcosmos dentro del espacio social, un sistema estructurado de posiciones, un espacio de lucha entre los distintos agentes que ocupan las diversas posiciones, la trayectoria hace referencia a los desplazamientos que hace el agente dentro del espacio social, donde se apropia de los diferentes capitales que circulan dentro del campo (económico, social, cultural, simbólico, entre otros). Los desplazamientos – la trayectoria – de los agentes implican una reconfiguración del campo y por tanto de las posiciones de quienes lo integran, las cuales dependen de las estrategias de conservación (ortodoxia) o de subversión (heterodoxia – herejía) que los agentes implementan. De esta manera, trayectoria, posición, capital y estrategia son nociones que actúan de manera articulada, dependen las unas de las otras generando una propiedad específica denominada efecto de campo, es decir, que un campo no se puede comprender sin conocer su historia, en otras palabras, sin conocer la trayectoria de los agentes que lo integran.

Eugenia Roberti (2017), profesora de la Universidad Nacional de La Plata – Argentina, integra dos elementos a la noción de trayectoria establecida por Bourdieu: la mirada sincrónica y la mirada diacrónica. Para la profesora de la Universidad Nacional de la Plata – Argentina, la mirada sincrónica de las trayectorias implican levantar una topología de las posiciones ocupadas por los agentes del campo en un momento temporal específico, por ejemplo: dominación, subordinación, homología, etcétera. La mirada diacrónica, por otra parte, radica en que “la posición actual de un agente no se puede comprender sino a través de la historia estructural de esa posición dentro del espacio social, y de las múltiples disposiciones adquiridas y acumuladas a lo largo de su trayectoria” (2017, p 314). De este modo, las posiciones ocupadas por los agentes en un momento dado pueden trazar diversos trayectos en el trascurso del tiempo.

De esta manera el campo, se comprende como una red, como una configuración de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas. Siendo una esfera autónoma dentro del espacio social, posee una génesis histórica que lo determina, unos intereses que lo delimitan, unos actores e instituciones que lo integran, unas relaciones que se gestan, unas posiciones que son asumidas

por quienes lo integran, unos capitales que circulan y por los cuales se lucha, unas estrategias que son implementadas en medio de las relaciones que se desarrollan y unas condiciones socio históricas que lo movilizan.

Otra de las nociones fundamentales de la teoría de Bourdieu es el habitus, la cual permite articular lo individual y lo social, lo subjetivo y lo objetivo, las estructuras mentales y las estructuras sociales. Alfredo Joingnant (2012), profesor de la Universidad Diego Portales – Chile, plantea que al ser el habitus un producto de la historia del espacio social, de la historia de los campos, produce prácticas individuales y colectivas de acuerdo con esquemas que son engendrados en los procesos de socialización y aprendidos en las experiencias vitales de los agentes. Presentándose como estructura estructurada, como esquema de percepción, de pensamiento y de acción, garantiza la generación y la orientación de prácticas y representaciones en forma duradera y transferible.

Por su parte, Enrique Martín Criado (2013), profesor de la Universidad Pablo Olivalle - España, plantea que el habitus debe ser concebido como el conjunto de categorías de percepción del mundo social, producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social, traducidas en bienes de salvación o bienes políticos objetivados, institucionalizados y finalmente encarnados. Como estructura estructurante, producto de la historia, se incorpora en el agente y se transforma en las disposiciones que hacen posible la producción de pensamientos, sentimientos, percepciones, apreciaciones, acciones insertas en condiciones históricas particulares y socialmente situadas, que configuran una matriz que preforma las acciones futuras.

Bourdieu, describe la dinámica de las dos dimensiones bajo la consigna: estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes:

Los agentes sociales determinarán activamente, sobre la base de categorías de percepción y apreciación social e históricamente constituida, la situación que los determina. Se podría decir incluso que los agentes sociales son determinados sólo en la medida en que se determinan a sí mismos. Pero las categorías de percepción y apreciación que proporciona el principio de esta autodeterminación están a su vez ampliamente determinadas por las

condiciones sociales y económicas de su constitución (Bourdieu y Wacquant, 2005/1992, p.177).

Ana Teresa Martínez (2017), profesora del Consejo Nacional De Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, establece que desde un sentido práctico, el habitus puede ser denominado “arte de inventar”: arte, es decir, “práctica pura sin teoría”, mimesis capaz de hacer cosas nuevas con lo viejo. Los esquemas (shèmes) de apreciación y de acción son lo que constituyen la situación en problema y establecen al mismo tiempo su respuesta. El habitus produce una cierta libertad frente al presente, porque porta el pasado como “capital acumulado” y permite anticipar una potencialidad inscripta en el presente contando con aquel para hacerla efectiva. (Martínez, 2007, p. 228).

Adrián Tovar Simoncic (2019), estudiante del Centro para la Investigación Interdisciplinaria sobre Religión y Sociedad (CIRRuS) de la Universidad de Bielefeld, Alemania, plantea que el habitus puede comprenderse

como un sistema de disposiciones cognitivas, afectivas y corporales, de acuerdo con su forma de incorporación, de percepción, juicio y acción, de acuerdo con la relación actor-mundo y entre actores; que son durables e inertes, según la trayectoria de incorporación y la historia de las estructuras sociales, es decir, son historia incorporada; y finalmente, que son transferibles, de acuerdo con la estructura y la relación de los distintos campos de praxis, es decir, por su convergencia y su transformación de acuerdo con la lógica práctica de actores específicos y el campo de sus posibilidades según su posición social (2019, p. 161).

Para Tovar, como agentes sociales históricos, insertos en el espacio y en el tiempo asumimos a través de nuestras trayectorias biográficas – de nuestras trayectorias en el campo (en el caso de esta investigación el campo político en relación con el campo religioso) una serie de determinantes sociales y culturales, que son incorporados, objetivados e institucionalizados desde nuestra posición en el espacio social. Esos aspectos exteriores (*estructuras estructuradas*) producen y estructuran la vida interior, las formas de pensar, sentir, percibir, juzgar y actuar, entre

otras. Sin embargo, plantea Tovar, el habitus es *también estructura estructurante*, esto es, un sistema generativo que permite transformaciones, al fundamentarse en principios o esquemas que responden a condiciones concretas de la vida cotidiana – de la praxis.

### **Los estudios sobre el Campo Religioso.**

“La expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, proponiendo a sus destinatarios una visión coherente del mundo y de la existencia humana”.

*Pierre Bourdieu*

Los estudios sobre el hecho social religioso, que abordan estas problemáticas evidencian que la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu viene ejerciendo gran influencia en los investigadores y en las investigaciones desarrolladas en América Latina y en Colombia. Textos clásicos como ‘una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber’ (1999/1971), ‘génesis y estructura del campo religioso’ (2009/1971), han sido citados y referenciados en diversos trabajos, como marcos teóricos, como estructuras analíticas para la comprensión de la religión dentro del espacio social. Sin embargo, algunos especialistas plantean que los análisis del sociólogo francés sobre el campo religioso son escritos marginales y pertenecen exclusivamente a los trabajos realizados durante los años 70’s (Dianteill, 2003, Negre, 2008; Sitnikov, 2017). Por otra parte, algunos críticos del autor establecen que su teoría social de la religión es producto de los estudios desarrollados sobre el catolicismo francés y que por lo tanto su carácter contextual impide la transposición de sus categorías de análisis a otras organizaciones del sector religioso y a otros escenarios espacio temporales (Urban, 2003; Hervieu-Léger, 2005; Broy, 2017). En respuesta a estos cuestionamientos, se puede afirmar que, textos como ‘el lenguaje autorizado - las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual’ (1975), ‘los ritos como actos de institución’ (1981), ‘la sagrada familia’ (1982), ‘sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos’ (1982), ‘la disolución de lo religioso’ (1985/1987), ‘la risa de los obispos’ (1994), reflexiones sobre la

economía de la iglesia' (1994), 'piedad religiosa y devoción artística' (1994); no se han tenido en cuenta en las investigaciones empíricas, al momento de realizar presentaciones generales, problematizaciones de las categorías centrales o críticas a la obra de Bourdieu. Lo anterior, impide una comprensión global de la teoría de la religión del sociólogo francés, no permite identificar los desplazamientos que tuvo durante su vida académica al replantear nociones que construyó en sus primeras publicaciones y enfrenta la problemática de leer a un Bourdieu que aún no había establecido el distanciamiento de la tradición objetivista del estructuralismo y que aún se encontraba desarrollando el carácter social de las nociones teóricas de campo y habitus.

Para Ana Teresa Martínez (2009), investigadora del Consejo Nacional De Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, las investigaciones que desarrolla Bourdieu sobre el hecho social religioso, deben ser leídas a la luz del proceso de formalización de la teoría de los campos. Según la autora, el sociólogo francés no tiene la intención de configurar una sociología de la religión, separada del estudio y comprensión del mundo social. Por el contrario, observa que la religión puede ser generadora de principios orientadores del pensar, sentir y actuar de los agentes sociales.

Bourdieu establece que el interés que convoca el campo religioso, que genera la red de relaciones de fuerza, que convoca a los capitales – especialmente el simbólico – y que propicia los posicionamientos de los agentes sociales, puede ser caracterizado como:

La expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de la existencia humana, y dándole los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, así pues, capaz de proporcionarles justificaciones de existir como existen: es decir, en una posición social determinada (1999/1971, p. 49).

Hugo José Suárez (2006), profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, establece que, dentro de la Teoría de Bourdieu, la religión es concebida como una actividad esencialmente simbólica, como una forma simbólica, que produce y reproduce principios de

estructuración (estructurados y estructurantes) del mundo a partir de un cuerpo de prácticas - rituales y representaciones – creencias.

De esta manera, Bourdieu identifica que dentro del espacio social se constituye un campo religioso, alrededor de “la necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social” (2009/1971, p. 54). Erwan Dianteill (2003), profesor de la Escuela de Altos Estudios Sociales – Francia, afirma que en Bourdieu a constitución del campo religioso está acompañada por los agentes sociales que lo integran y que son representados por el grupo de especialistas religiosos (sacerdote, profeta, mago) y los laicos - feligreses, quienes se posicionan dentro el campo a partir del capital religioso que producen y reproducen en medio de sus relaciones.

Los especialistas religiosos y los laicos - feligreses, en medio de las relaciones de tensión y presión que se desarrollan en los campos, legitiman las creencias, conocimientos y prácticas al convertirse en reproductores y productores de éstas al participar en los procesos de formalización de las expresiones religiosas y políticas y en la definición de las normas éticas de las organizaciones y del espacio social. Es así, como se puede identificar las posiciones que los agentes sociales ocupan dentro de los campos. En el cristianismo las nociones de papa, obispo, sacerdote, pastor, ministro se diferencian del laico. En la política, los hombres políticos, los hombres de partidos, los diputados, los senadores, los funcionarios, se diferencian de los ciudadanos comunes y corrientes. Sin embargo, esta caracterización del cuerpo de especialistas – profesionales y del cuerpo de laicos - profanos es viable únicamente para aquellas organizaciones del sector religioso y del sector político que en su trayectoria histórica han desarrollado procesos de jerarquización e institucionalización con los agentes sociales que las integran, pero no para otro tipo de movimientos sociales. Este es uno de los puntos que establece los alcances y los límites de la teoría social planteada por Bourdieu, la cual pretendemos problematizar en la presenta investigación.

### **Etnografía como perspectiva metodológica.**

El investigador es parte integral  
del espacio social que estudia

*Pierre Bourdieu*

En las investigaciones sobre el campo de los Estudios Sociales de la Religión, los autores que han asumido la teoría social de Pierre Bourdieu recomiendan asumir el oficio de la investigación en su sentido artesanal, esto es, como una caja de herramientas que movilizan actitudes y aptitudes investigativas. Desde esta perspectiva, el método asumido en la Tesis Doctoral es comprendido como el conjunto inteligible y articulado de relaciones que incluyen la dimensión ontológica, antropológica, epistemológica y reflexiva, entre otras; en la cual, la etnografía se asume como la dimensión metodológica que permitirá la aproximación al estudio del habitus y los posicionamientos políticos de los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera – Pantokrator.

Poniendo en diálogo la teoría social de Pierre Bourdieu y los desarrollos que se han hecho de ésta desde América Latina, con los planteamientos teóricos y metodológicos de la etnografía a partir de la noción de reflexividad, se pretende abordar la realidad, desde el compromiso fundamental del investigador con los agentes sociales vinculados a la organización religiosa Pantokrator, que consiste en aprender las formas como jóvenes *cristianos metaleros* producen e interpretan su realidad, en un contexto y en una situación espacio-temporal determinada.

Partiendo de la noción de método con sus relaciones ontológicas (ontología de las prácticas sociales), antropológicas (agentes sociales), epistemológicas (constructivismo genético), metodológicas (etnografía), se articula la dimensión de reflexividad como el tipo de posicionamiento y el tipo de conocimiento que se construye en el espacio social.

Concibiendo a los agentes sociales como parte del espacio social donde se relacionan con otros agentes e instituciones, en un contexto y en una situación espacio-temporal determinada, en el proceso investigativo de esta tesis doctoral, el investigador es concebido como parte integral del espacio social que estudia (Bourdieu y Wacquant, 2005/1992). En la misma perspectiva, Rosana Guber (2011), profesora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, establece que el investigador asume la tarea de aprender las formas como los agentes sociales producen e interpretan su realidad, teniendo en cuenta varios efectos:

Primero, los relatos del investigador son comunicaciones intencionales que describen rasgos de una situación, pero estas comunicaciones no son "meras" descripciones, sino que producen las situaciones mismas que describen. Segundo, los fundamentos epistemológicos de la ciencia social no son independientes ni contrarios a los fundamentos epistemológicos del sentido común; operan sobre la misma lógica. Tercero, los métodos de la investigación social son básicamente los mismos que los que se usan en la vida cotidiana (2011, p. 44).

De esta manera, dentro del proceso investigativo la reflexividad equivale a la conciencia que debe tener el investigador sobre sus condicionamientos sociales, su posición como analista en el campo, sus tendencias epistemocentristas (teoricistas o intelectualistas) y ante todo su tarea de construir conocimiento, sobre y desde el espacio social, participando en situaciones de interacción, sumándose a éstas y eliminando la *illusio* de la exterioridad del investigador frente al problema de investigación y los agentes sociales con quienes construye el conocimiento.

La etnografía comprendida como la dimensión metodológica de la investigación social entra en relación - articulación con las otras dimensiones del método. Con la dimensión epistemológica, promueve la perspectiva de la construcción social del conocimiento basada en la experiencia vital e irremplazable del trabajo de campo; donde el investigador en la búsqueda de la comprensión de los puntos de vista de los agentes sociales (dimensión antropológica), se relaciona con ellos, los observa, los escucha y los analiza en el contexto en que se encuentran, durante un período tiempo prolongado, participando en las múltiples actividades que los agentes sociales despliegan en su vida cotidiana (Hammersley y Atkinson, 1994).

Aldo Rubén Ameigeiras (2006), profesor de la Universidad Nacional de General Sarmiento – Argentina, afirma que la etnografía debe ser comprendida como una metodología abierta de investigación que construye y reconstruye, de acuerdo al contexto, estrategias basadas en la entrada y salida del campo, la observación participante, la entrevista, el registro – diario de campo, las notas de análisis; teniendo como horizonte de sentido “la comprensión de otras formas de vida desde el punto de vista de quienes la viven”, lo que significa un desplazamiento desde “el estudio de los otros” al “aprendizaje entre nosotros”. Como texto, busca desentrañar las estructuras de

significación de los agentes sociales, en medio del sistema de relaciones y posiciones que ocupan en el espacio social, en nuestro caso: el campo político y el campo religioso.

La *Comunidad Pantokrator* fue una Iglesia Cristiana vinculada al Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia, nació al interior de la Iglesia Manantial de Vida Eterna y adquirió autonomía cuando Cristian González Sierra, un joven estudioso de la Biblia, músico empírico e intérprete de la batería y líder colectivo juvenil *In Sacris*, organizó una comunidad dirigida a jóvenes que se reconocían - identificaban con las culturas urbanas:

La comunidad nace de un sueño. Del sueño de ver que la Iglesia Cristiana Tradicional no tiene la estrategia y la forma para llegar a las personas con necesidades diferentes a las comunes, como aquellos que están metidos en el metal o los que coquetean o se sumergen en el satanismo o el ocultismo. Hay ausencia de conocimiento y carencia de pasión por este tipo de personas. Quiero que reciban amor, aceptación y que, a través de eso, [que] conozcan a Jesús” (Encuentro conversacional, 30 de septiembre de 2018).

Ubicada en la localidad de Bosa, en el barrio La Estación, el colectivo juvenil inicia sus actividades el 23 de junio de 2003. El lugar de encuentro para la celebración del culto transitó por varios escenarios: primero por un salón para eventos sociales, después en una bodega y finalmente en el segundo piso de un edificio multifamiliar con local comercial donde en el primer nivel funcionaba un almacén de suministros para la construcción y en el tercer nivel vivían los propietarios del inmueble. Las paredes del templo estaban pintadas de negro, conjugaban con las cortinas que cubrían los grandes ventanales enrejados que daban hacia la calle principal del sector. En el techo, dos vigas de amarre pintadas de color café y adornadas con vetas que daban la apariencia a la madera, representaban el símbolo cristiano... La Cruz.

Los sábados a las 4:00 p.m. empezaban a llegar los jóvenes de cabello largo, vestidos de negro, accesorios de metal, botas de cuero, tatuados en los brazos, manos, piernas... Los instrumentos de la banda musical empezaban a sonar: percusión, cuerdas, voz; la atmósfera del metal se apoderaba del lugar, pero con un sentido de alabanza al Dios de los Cristianos. Las paredes del lugar reproducían caligrafías de álbumes de grupos musicales pertenecientes al género del

Heavy Metal: AC/DC, Black Sabbath, Iron Maiden, Metallica, pero los mensajes que transmitían procedían de la Biblia, del Nuevo Testamento. En la entrada había una vitrina que exponía discos de vinilo y discos compactos del género musical del White Metal... El Metal Cristiano.

Cuando llegaba Cristian (el Pastor), empezaba la función... Los primeros cinco o diez minutos, los asistentes escuchaban el testimonio de uno de los feligreses. Luego iniciaba la alabanza, dirigida por voces femeninas, el rock era el género musical que ambientaba el lugar. Cuando las voces masculinas tomaban los micrófonos, el ritmo del heavy metal, se apoderaba del momento, los jóvenes ‘pogueaban’, el baile con el que seguían el compás de la música al son de puños y patadas. “La idea no era agredirse, porque hay padres de familia que en ocasiones venían a orar. Sólo buscaban disfrutar”, decía el Pastor. Cuando terminaba el mini - concierto, la calma regresaba, se prendían las luces y comenzaba la predicación, como en cualquier otra Iglesia Cristiana.

Cristian González Sierra, líder espiritual - Pastor de la Comunidad Pantokrator, afirmó para el portal KienyKe, un medio de comunicación digital colombiano que sigue abordando temas políticos, deportivos, de entretenimiento, entre otros: "lo primordial en esta iglesia es el Cristianismo. A la mayoría nos gusta el metal, pero debemos ser reconocidos por congregarnos ante Cristo y no por el metal" (Kienyke, 31 de marzo de 2012).

El diseño metodológico, de la investigación partió de un auto análisis del investigador donde se pretendió identificar su trayectoria de vida, sus condiciones de producción para el desarrollo del trabajo doctoral, lo que llevó a hacer conciencia de su rol como creyente formado en la cultura Cristiana Católica, exintegrante de una comunidad de la vida religiosa – de la vida consagrada, trabajador de una institución educativa de Educación Superior Católica, profesor e investigador de espacios de formación de cultura religiosa.

Asumiendo esta reflexividad del investigador y su posicionamiento frente al hecho social religioso, se procedió a indagar en fuentes periodísticas (radio, prensa, televisión, internet) la trayectoria histórica de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, identificando los agentes sociales que la integraban, los vínculos que poseían con otras organizaciones del sector religioso,

el reconocimiento que habían gestionado ante las instituciones del estado para la objetivación de las garantías del derecho a la libertad religiosa y de culto.

Con la información obtenida, se realizó el contacto con el líder religioso de la organización, vía correo electrónico y se concertó un primer encuentro donde se presentó el horizonte teórico - metodológico de la investigación y se solicitó la autorización para realizar el trabajo etnográfico. Teniendo el consentimiento por parte del pastor y siendo reconocida públicamente la presencia del investigador en el templo se inició el proceso de observación participante.

Partiendo de la premisa de que el conocimiento del mundo social puede generarse a través de la observación y la participación activa e interactuante en el mismo (Creswell, 1998), se empleó la observación participante como una herramienta de construcción reconstrucción de la información y como un medio de aprendizaje de los puntos de vista, de las comprensiones y posicionamientos frente al espacio social, de los jóvenes vinculados a la Iglesia. La búsqueda de lo ‘obvio’, lo aparentemente ‘encubierto’, el hurgar en lo cotidiano tratando de comprender aquello de lo que se trata, sin dar nada por supuesto y dando rienda suelta a múltiples interrogantes (Denzin y Lincoln, 1994); permitió establecer focos de atención: la oficina del pastor, la cabina de sonido y de transmisión en tiempo real del culto, el lugar del coro y la banda musical, la vitrina de ventas (camisetas, busos, discos de metal cristiano), el salón de los niños, la biblioteca, la llegada de los jóvenes al templo, la estética del templo, la disposición del lugar y la interacción que se gestaba a la llegada de cada uno de los integrantes de la Comunidad. Los testimonios, la música, la alabanza, los estudios bíblicos, la prédica, las referencias a la vida social y política del país... En última instancia la generación de un vínculo, con el fin de ocupar un lugar dentro de los jóvenes.

Los encuentros con el Pastor fueron un espacio de diálogo donde la capacidad de escucha permitió estar atento a lo que decía, lo que expresaba, lo que sugería... El encuentro con los jóvenes era una tarea por construir. La preocupación giraba en torno a la percepción y comprensión de los puntos de vista; las formas de motivación, de preguntar y de orientar la conversación que permitiera acceder a un fecundo bagaje informativo. La entrada por la música generó un ambiente de confianza; grupos, músicos, letras, ritmos iban develando el universo del metal cristiano; la historia de vida iba apareciendo poco a poco, luego la religión, los inicios de la iglesia, las luchas cotidianas

por sostener un proyecto que económicamente presentaba grandes retos: el canon de arrendamiento, el pago de los servicios públicos (agua, luz, teléfono), la factura del internet, el mantenimiento de los instrumentos, la sensación de soledad, la vida afectiva y finalmente Jesucristo.

Los temas iban y venían, entraban y salían en medio de la conversación... Las preguntas fluían y se hacía énfasis en lo biográfico, la historia de la iglesia, la relación con el vecindario, el sistema de creencias, las culturas urbanas, los jóvenes que asistían al culto, los proyectos, los retos, la vida política del país. Las entrevistas terminaban siendo una herramienta clave para avanzar en el conocimiento del habitus pero muy especialmente para profundizar en la comprensión de los significados y puntos de vista de los agentes sociales (Taylor y Bogdan, 1986).

Fotos, videos, grabaciones, notas de campo, constituyeron los insumos claves de la investigación. Después de cada observación participante o cada encuentro conversacional, empezábamos a recrear las escenas. La reconstrucción no era lineal - cronológica, se concentraba en las percepciones, emociones, sentimientos, interpretaciones desordenadas y desconectadas, fruto del impacto que generaba la situación (Guber, 2011). El ejercicio de profundización venía después... Campo, agente social, relación, posición, *illusio*, habitus eran las nociones socialmente construidas que permitían “revisar o retar la maquinaria y el legado científico de Pierre Bourdieu” (Wacquant, 2018, p.4) y de sus intérpretes y desarrolladores desde América Latina.

Los alcances y los límites de la teoría se desplazaban permanentemente cuando se empezaban los registros: las notas completas e incompletas, precisas e imprecisas, detalladas o superfluas; los registros (intuiciones /comentarios), lo observado, la fecha, los diálogos, la hora, el lugar, el escenario, las actividades, los acontecimientos (Denzin y Lincoln, 1994). El registro se configuró en la primera descripción de los aspectos que conformaron la observación en el campo, en el convergieron las primeras interpretaciones en las que aparecieron escenarios y un amplio espectro de manifestaciones que abarcaban desde actores hasta procesos sociales, desde situaciones hasta acontecimientos imprevistos, desde movimientos y circulaciones, hasta actividades y objetos (Ameigeiras, 2006).

La organización y el análisis de la información implicó la tarea de sistematización y clasificación del material revelado en el campo. Este análisis tuvo como elemento implícito la reflexividad del investigador, consigo mismo, con los agentes sociales que participaron en la investigación y con la investigación misma. Al desentrañar las estructuras de significación el ejercicio etnográfico describió el fenómeno social, pero este fenómeno, no era solamente una relación significativa – significado – significación, sino una relación que movilizaba la interpretación del sentido, el análisis del habitus y los posicionamientos políticos de los jóvenes (Guber, 2011).

De esta manera, dentro de la tesis doctoral, se asumió la perspectiva teórica y metodológica de Pierre Bourdieu y los desarrollos que sean hecho de ésta desde América Latina, para estudiar el habitus de los jóvenes vinculados a organizaciones del sector religioso. Reconstruyendo la trayectoria histórica de la Comunidad Cristiana Metalera - Pantokrator, las nociones de agente social, campo, capital, nos permitieron caracterizar los procesos de producción y reproducción de sentidos religiosos inmersos en el cristianismo profesado por las Asambleas de Dios, el cual se encuentra en permanente proceso de hibridación con los sentidos de la cultura urbana metalera, referente identitario de la Iglesia Pantokrator. La noción de habitus, nos permitió describir los nuevos sentidos, las nuevas interpretaciones, los cambios de significantes y significados en los sistemas de creencias que entraban en combinación con otros referentes culturales, los cuales al ser incorporados por los agentes sociales y se constituyeron en principios orientadores y generadores de representaciones y prácticas individuales y colectivas. Analizando los procesos de producción de sentidos religiosos, reproducción de representaciones religiosas, formalización de expresiones religiosas, definición de normas religiosas, la noción de posición – posicionamiento establecido por Bourdieu, nos permitió identificar las formas de agenciamiento o participación política de los jóvenes Cristianos Metaleros de la Iglesia Pantokrator.

## 2. EL HEAVY METAL

### Trayectoria de un género musical

#### La creación de un concepto.

“Y Yahveh Dios formó del suelo  
todos los animales del campo y  
todas las aves del cielo y  
los llevó ante el hombre *para ver*  
*cómo los llamaba,*  
y para que cada ser viviente  
tuviese el nombre  
que el hombre le diera”.

**(Biblia de Jerusalén, Génesis, 2: 19)**

A inicios de los años setenta (1970), Mike Saunders un estudiante de la Universidad de Texas en Austin – Estados Unidos, publicó en la Revista de música y cultura popular *RollingStone* un artículo titulado “*Safe as yesterday is*”, en el cual realizó una reseña al álbum de la banda de rock británica *Humble Pie*.

Tan seguro como el ayer [*Safe as yesterday is*], es el primer lanzamiento musical de la banda *Humble Pie*. Puede ser aburrido de muchas formas. Aquí ellos son ruidosos, sin melodía, un metal pesado de plomo [*heavy metal – leaden*], una banda con rock de mierda,

con partes ruidosas, duras, más allá de toda duda (1970, 12 de noviembre) [énfasis agregado]<sup>4</sup>.

En el texto, Saunders hizo una crítica a la propuesta musical de *Humble Pie* de cara a los cánones establecidos por la industria musical, la radio y los fans para el género del rock. En el álbum, el joven universitario apreció la orquestación de la batería junto al bajo, la guitarra eléctrica y la voz, en canciones como *desperation, a nifty Little number like you, what you will* (1969). En las letras y las melodías observó que se mantenía el estilo del Rock clásico de los años sesenta (60), lo que en palabras del articulista se percibía como “aburrido de muchas formas”. La reseña escrita por Saunders fue negativa, caracterizó al álbum *Safe as yesterday is* como algo rígido, abultado, con falta de *swing* en los redoblantes de la batería; describió a la banda como un grupo ruidoso, con un sonido que se asemejaba a los metales pesados, con un sonido que se parecía al plomo, como un *heavy metal – leaden*.

Deena Weinstein (2014), profesora de la DePaul University, Chicago USA, considera que Saunders fue uno de los promotores de la expresión *heavy metal* en el campo de la música, sin embargo, en sus investigaciones encontró que la expresión se había usado antes de la publicación de *RollingStone*. En la canción *Born to be wild*, interpretada por la banda de rock canadiense *Steppenwolf* el concepto aparecía por primera vez en enero de 1968. “*Nacido para ser salvaje*” fue un éxito en la radio, llegando a ocupar los primeros puestos en los listados de la industria musical de los Estados Unidos. Su fama se consolidó cuando fue incluida en la banda sonora de la película *Easy rider* protagonizada por Dennis Hopper, Peter Fonda y Jack Nicholson; ésta, se estrenó el 14 de julio de 1969 en la sala de cine Beckman de Nueva York (El Correo, 20 de enero de 2019). La canción, al igual que el argumento de la película, narra la trayectoria histórica de los motociclistas en las autopistas de los Estados Unidos. La letra de la canción dice textualmente:

---

<sup>4</sup> El artículo, publicado bajo la tipología de reseña, apareció en el número 70 de la revista *RollingStone*, la cual era editada en la ciudad de Nueva York desde el mes de noviembre de 1967. El texto en inglés afirma: “*Safe as yesterday is, their first American release, proved that Humble Pie could be boring in lots of different ways. Here they were a noisy, unmelodic, heavy metal – leaden shit-rock band, with the loud and noisy parts beyond doubt*”. Saunders, M. (1970, 12 de noviembre). Traducción del Autor.

Pon el motor en marcha, sal a la carretera, busca aventuras en lo que traiga el camino... Me gusta el humo, los destellos de luz, el estruendo del metal pesado [Heavy metal thunder]. Carreras en el viento ... Nacemos para ser salvajes. [énfasis agregado] (Bonfire, 1968)<sup>5</sup>.

En una entrevista realizada al compositor de la canción, Weinstein (2014) preguntó en torno a las relaciones de la expresión *heavy metal* con el género musical incorporado por las bandas *Black Sabbath*, *Judas Priest*, *Rainbow*, entre otras. Mars Bonfire, autor de la letra, compartió con la socióloga los significados que el concepto evocaba, haciendo énfasis en la experiencia de la conducción, la pesadez de la máquina, el ruido ensordecedor de los motores y la imagen de los metales pesados de la tabla periódica de los elementos químicos.

El artículo de Mike Saunders y la composición de Mars Bonfire poseían una idea, un concepto en común. Las referencias que ambos autores hacían frente a sus procesos de formación (Preparatoria – Grados 9° al 12°), específicamente en el área de la química, traían la imagen de los elementos denominados metales pesados: mercurio (Hg), plomo (Pb), cadmio (Cd), talio (Tl), (Cu), zinc (Zn), cromo (Cr), entre otros. Estos elementos, por lo general se han considerado perjudiciales, debido a que sus cualidades de bio-acumulación, bio-concentración, no degradación, resultan ser tóxicos en los organismos vivos cuando superan los umbrales de tolerancia (Londoño, 2016; Reyes, 2016). De una manera extraña, esas cualidades marcarán los rasgos característicos de las bandas y los fans del género musical *Heavy Metal*.

### **El paraíso terrenal Birmingham – Inglaterra.**

“Luego plantó Yahveh Dios  
un *jardín en Edén*, al oriente,  
donde colocó al hombre  
que había formado”.

---

<sup>5</sup> La canción *Born to be wild* hace parte del álbum Steppenwolf, su compositor fue Dennis Edmonton (Mars Bonfire – nombre artístico), hermano de Jerry Edmonton baterista de la banda Steppenwolf. La letra en inglés dice: “Get your motor runnin, head out on the highway, looking for adventure, in whatever comes our way... I like smoke and lightning, heavy metal thunder. Racing in the wind... We were born, born to be wild”. (Bonfire, 1968) Traducción del Autor.

**(Biblia de Jerusalén, Génesis, 2: 8)**

“Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre  
y le dejó en el *jardín de Edén*,  
para que lo labrase y cuidase”.

**(Biblia de Jerusalén, Génesis, 2: 15)**

Durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) la ciudad de Birmingham - Inglaterra se convirtió en uno de los centros de producción industrial más importantes del Reino Unido. Industrias como la Royal Ordnance Factories (ROFs) y la Birmingham Small Arms Company Limited (BSA), fabricaron armas, municiones y vehículos para el Ejército Inglés, las cuales iban directamente al frente de batalla (Cayuela, 2000, Weinberg, 1995). Esta situación, transformó a la metrópoli industrial en un objetivo militar para la Alemania Nazi, en lo que se llamó la *blitz*, “una abreviatura de la palabra alemana *blitzkrieg*, que significaba *guerra relámpago*” (BBC News, 12 de septiembre de 2015). La fonética de la palabra describía el ruido de los aviones, la bulla de las sirenas y el estruendo de las bombas al impactar las edificaciones. Los ciudadanos ingleses escuchaban este caos auditivo durante los bombardeos producidos por la fuerza aérea alemana – *Luftwaffe* - durante septiembre de 1940 y mayo de 1941. Las explosiones destruyeron cientos de edificios y miles de viviendas... La ciudad tardaría décadas en reconstruirse.

La guerra trajo efectos nocivos para los diferentes campos del espacio social: económico, político, religioso, cultural, entre otros. Según el informe *Gran Bretaña cambio social y económico 1908 – 1948*, a partir del 3 de septiembre de 1939, 880 mil ciudadanos se enlistaron en el ejército, atendiendo a la declaración de guerra del Reino Unido a la Alemania Nazi. Para el 8 de mayo de 1945, ante la rendición del Tercer Reich, los británicos habían sumado en pérdidas humanas el número de 384 mil soldados en el frente y 70 mil civiles, gran parte de ellos durante los bombardeos de la *blitz* o por enfermedades cardíacas y cáncer, que se habían convertido en las principales causas de muerte. La oleada migratoria generada por la *Ley de Nacionalidad Británica* (British Nationality

Act. 1948, Cap. 56, 11 12 Geo) promovió la llegada de *la generación Windrush*<sup>6</sup>, personas provenientes de la *Commonwealth*<sup>7</sup>, quienes respondieron a la convocatoria de empleo ofertada por el Gobierno Inglés, para apoyar la reconstrucción del territorio. El servicio militar obligatorio transformó los parámetros establecidos en el mercado laboral; durante la guerra el 80% de los puestos de trabajo eran ocupados por mujeres, especialmente en la industria armamentista, pero al finalizar la contienda fueron despedidas en su mayoría. Con el tiempo la distinción “trabajo para hombres - trabajo para mujeres” se volvió borrosa y la fuerza laboral femenina legitimó su derecho a participar en las ofertas de empleo en los cinco principales sectores de la economía para 1951: a. Fabricación e ingeniería de metales, b. Administración y logística, c. Comercio, finanzas y seguros, d. Servicios personales, e. Transporte y comunicaciones. Después de dos guerras mundiales, Reino Unido ya no era la superpotencia económica y política de antes (Aparicio, 2013; Thompson et al, 2012).

Frente a este contexto, una de las líneas de trabajo del Parlamento Inglés, fue promulgar la *ley de las nuevas ciudades* en 1946, en la cual pretendía crear comunidades equilibradas y autónomas mediante la construcción de viviendas y de industrias totalmente nuevas o entrelazándolas a núcleos poblaciones ya existentes. Birmingham poseía una de las aglomeraciones poblacionales más altas del territorio, ostentando una densidad de 100 habitantes por Km<sup>2</sup> en la zona urbana y de 15 a 100 habitantes por Km<sup>2</sup> en la zona rural, lo que se traducía en un asentamiento

---

<sup>6</sup> Es el nombre que se dio a los migrantes provenientes de países Caribeños: Jamaica, Barbados, Guyana, Trinidad y Tobago, que respondieron a las ofertas de empleo que ofreció el Gobierno Inglés a partir de la promulgación de la Ley de Nacionalidad Británica. En las décadas comprendidas entre 1950 y 1970 miles de trabajadores contribuyeron a la reconstrucción de las ciudades británicas – recibiendo como epíteto “la generación Windrush”, haciendo referencia al barco en el que viajaron 492 ciudadanos del Caribe – muchos de ellos menores de edad – que respondieron a la convocatoria de empleo de los sectores de la construcción, la industria metálica, la limpieza, el transporte, entre otros y que arribaron al puerto Tilbury – Londres, en 1948 a bordo del “Empire Windrush”. La BBC News describe el hecho social de la siguiente manera: “Aquel barco, que viajaba desde Australia a Inglaterra a través del Atlántico, atracó en Kingston para recoger a cientos de personas que habían visto un anuncio publicado en un periódico jamaicano, en el que se ofrecía transporte [económico] a quien estuviera dispuesto a trabajar en el Reino Unido”. (18 de abril de 2018).

<sup>7</sup> La *Commonwealth* es una asociación voluntaria de 53 países, que en algún momento de la historia pertenecieron al Imperio Británico. Tiene su origen a mediados del Siglo XIX, cuando iniciaron los procesos de independencia las antiguas colonias de la Corona. En la Conferencia Imperial de 1926, mediante la *Declaración de Balfour*, el Reino Unido estableció que todos sus dominios eran considerados “comunidades autónomas, igual en status, unidos por una fidelidad común a la corona y libremente asociados como miembros de la mancomunidad británica de naciones” (El País, 2 de agosto de 1986; La Vanguardia, 29 de enero de 2020).

de 5,5 millones de habitantes, junto con los ciudadanos – sobrevivientes de la guerra – de Liverpool y Manchester (García, 1961). La ley atribuía al Estado competencias para:

... adquirir, poseer, administrar y enajenar bienes muebles e inmuebles, para realizar edificaciones y otros trabajos de suministro de aguas, electricidad, gas, alcantarillado y otros servicios, para regentar cualquier negocio o empresa de la nueva ciudad y en general para realizar todo lo necesario o conveniente a la misma, todo ello bajo control ministerial (Ley Nuevas Ciudades, 1946, Art. 2, Num. 2)<sup>8</sup>

Los comités de planificación instaurados a partir de la promulgación de la ley realizaron la evaluación de la condición estructural de las edificaciones en todo el Reino Unido. Para el caso específico de Birmingham, la encuesta de vivienda realizada por el Departamento de Salud Pública reveló que existían: 81 mil viviendas sin baño, 51 mil no aptas para habitar, 35 mil sin inodoro interno, 29 mil construidas sin guardar los parámetros establecidos por la ley. La encuesta también documentó la problemática del hacinamiento excesivo en las casas y la falta de diferenciación – separación de las zonas industriales, comerciales y residenciales (Kinvig, Smith & Wise, 1950).

Sin embargo, a pesar de los estudios realizados, la intervención arquitectónica en la metrópoli no contempló la construcción de nuevas ciudades a sus alrededores, a pesar de tener un asentamiento humano alto, ya que, para el estamento gubernamental, Birmingham era considerada una ciudad autónoma y equilibrada. El proyecto implementado consistió en la reconstrucción de las zonas: residenciales, escolares, zonas verdes, sector forestal. De igual manera promovió la construcción o reconstrucción de escenarios religiosos, educativos, culturales, deportivos, comerciales, etcétera, junto a toda la red de servicios públicos. El problema de la proximidad de la

---

<sup>8</sup> El Parlamento Inglés, en sesión del 1 de agosto de 1949 aprobó la Ley de Nuevas Ciudades, mediante el acto 1946 capítulo 68. En el artículo 2, numeral 2 establece: “The objects of a development corporation established for the purposes of a new town shall be to secure the laying out and development of the new town in accordance with proposals approved in that behalf under the following provisions of this Act, and for that purpose every such corporation shall have power to acquire, hold, manage and dispose of land and other property, to carry out building and other operations, to provide water, electricity, gas, sewerage and other services, to carry on any business or undertaking in or for the purposes of the new town, and generally to do anything necessary or expedient for the purposes of the new town or for purposes incidental thereto :Provided that, subject to the provisions of this Act with respect to the making of advances to development corporations, a development corporation shall not have power to borrow money”. Traducción del Autor.

industria con las viviendas no fue abordado; el estilo urbanístico de la ciudad se mantuvo, continuando su trayectoria desde los tiempos de la revolución industrial, instaurando la centralidad de las fábricas en la planificación de la ciudad e imponiendo una geografía industrial.

Leigh Michael Harrison (2010), Profesor de la University of Western – Ontario Canadá, afirma que en los años sesenta (1960's) se puede observar en las cartografías de los planes de desarrollo urbano, como las zonas residenciales se encontraban rodeadas completamente por fábricas, plantas de energía, líneas ferroviarias, entre otras. De igual manera, recalca las vastas extensiones de territorio que las fábricas empleaban y como éstas se confundían con las zonas verdes destinadas al esparcimiento y la recreación de la comunidad. Por otro lado, señala la cercanía de las escuelas primarias y secundarias a los complejos industriales, haciendo que estas padecieran el impacto de la contaminación ambiental, auditiva, visual...

La reconstrucción de Birmingham – y de toda Inglaterra – demandó un personal especializado, tanto en actividades operativas como administrativas. El contexto histórico desplazó la destreza manual de los trabajadores por la cualificación y la certificación. Poseer experiencia laboral y tener títulos de educación (en los niveles de formación primaria, secundaria, técnica y profesional) eran necesarios para acceder al mundo del trabajo y a su vez determinaban el cargo - plaza que se ocupaba dentro de la pirámide industrial y empresarial. En el caso específico del sector de la metalurgia y la electricidad, Eric Hobsbawm (2001) plantea que en 1911 el 5.5% de los trabajadores (hombres) pertenecían a esta fracción de la economía; para 1950 aumentó al 18,5% y para 1960 uno de cada cinco ciudadanos (hombres y mujeres) estaban empleados en el sector industrial. Según el historiador inglés, en el mundo de los trabajadores se desarrollaron dos tendencias:

[Los obreros] cualificados [que] se acercaban cada vez más en sus funciones, su estilo de vida y sus posibilidades de movilidad social ... a las capas de empleados y técnicos; mientras que ... amplios sectores de éstos se iban aproximando paulatinamente a la clase obrera (2001, p. 275).

Para los años sesenta (60), estas tensiones en las dinámicas laborales generaron en la clase obrera la sensación de inferioridad. Esta percepción, en combinación con las condiciones de pobreza, los riesgos físicos a los que se exponían durante las jornadas de trabajo y el efecto de vacío frente al mundo y la vida habían actualizado la consigna proveniente de finales del Siglo XIX “los obreros somos los parias de la economía y de la política”<sup>9</sup>. Estos temas se apoderaron de la televisión, la radio, la prensa. Por ejemplo, la historieta Andy Capp, creada por el dibujante Reginald Smyth (1917-1988) para los periódicos de circulación nacional *The Daily Mirror* y *The Sunday Mirror* en 1957, representaba la condición de los trabajadores. El nombre del personaje se derivaba de dos elementos. El primero, al ser habitante de la ciudad portuaria *Hartlepool* [hɑ:tlɪ.pu:l], su actitud frente al trabajo lo hacía merecedor del adjetivo tipificante *handicap* [hænˈdi.kæp] – discapacitado; la asociación fonética y actitudinal se concretaba en el apelativo ‘Andy’. El segundo componente del nombre ‘Capp’, hacía referencia a la gorra de paño a cuadros que siempre tenía puesta el personaje y que estaba ubicada a la altura de las cejas, lo cual impedía ver su rostro y sus expresiones. La caricatura encarnaba la imagen del trabajador “desempleado [mal remunerado], machista, mujeriego, aficionado a la bebida, al fútbol, los dardos y las carreras de caballos, en constante conflicto con su ‘sufrida’ mujer Florrie” (Wallace, 2018, p. 129).

De esta manera, los medios de comunicación hacían explícito el círculo vicioso de la moderna sociedad industrial: “los no privilegiados [veían] reforzada su falta de privilegios, los no educados [encontraban] en su falta de enseñanza una barrera permanente, los estúpidos, su estupidez fatal y los débiles su debilidad duplicada” (Hobsbawm, 2001, p. 277). Esta situación generó un descontento social generalizado, pero no se evidenció en la participación política oficial de los ciudadanos; sin embargo, sí se materializó de una manera específica en los jóvenes; en su

---

<sup>9</sup> Los ingleses tuvieron que esperar hasta los años setenta (70) para que la jurisprudencia *common Law* emitida por los jueces a lo largo de los años, se tradujera en la *statutory Law* o leyes promulgadas por el Parlamento y de esta manera ver que los derechos de los trabajadores se consolidaran en el ordenamiento jurídico del país. Ejemplo de ello son: *equal pay Act* de 1960, requisito de igualdad de trato para hombres y mujeres en el mismo empleo; *sex discrimination Act de 1975*, ley para convertir en ilegales ciertos tipos de discriminación sexual; *employment protection Act de 1975*, ley para establecer mecanismos para promover el mejoramiento de las relaciones laborales; enmendar la ley relativa a los derechos de los trabajadores y de otro modo enmendar la ley relativa a los trabajadores, empleadores, sindicatos y asociaciones de empleadores; *race relation Act de 1976*, ley para prohibir la discriminación racial; *employment protection Act de 1978* ley para consolidar ciertas leyes relacionadas con los derechos de los empleados que surgen de su empleo (Gómez & Pons, 1994).

toma de conciencia de ser marginados sociales, la cual fue expresada – entre otras formas – en la música.

### **La Génesis de un género musical.**

En el principio creó Dios los cielos y la tierra.  
La tierra era caos y confusión y oscuridad  
por encima del abismo, y  
un viento de Dios aleteaba  
por encima de las aguas.  
Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz.  
Vio Dios que la luz estaba bien,  
y *apartó Dios la luz de la oscuridad*;  
y llamó Dios a la luz «día»,  
y a la oscuridad la llamó «noche».  
Y atardeció y amaneció: día primero.  
**(Biblia de Jerusalén, Génesis, 1: 1-5)**

Desde de la edad media, los habitantes de Birmingham centraron su economía en la explotación del hierro y el carbón. La contaminación generada por los procesos de excavación de los minerales hizo que la ciudad y sus ciudadanos fueran acreedores de los adjetivos *Black Country* (país negro) y *ironmasters* (maestros del hierro) respectivamente. Con el trasegar del tiempo, las minas de hierro y los talleres de herrería se transformaron en industrias metalúrgicas especializadas en la extracción del elemento químico y en industrias siderúrgicas que transformaban el metal en diferentes productos.

Elihu Burritt, diplomático norteamericano del siglo XIX, en su libro *Paseos por el País Negro y su frontera verde*, describe el proceso de industrialización de Birmingham y del *Black Country* de la siguiente manera:

La naturaleza hizo todo lo que pudo por los *hombres de hierro* del *País negro*, excepto construir literalmente los hornos. Ella trajo ... todo lo que se necesitaba para ponerlos y mantenerlos en funcionamiento. El mineral de *hierro*, el carbón y la cal - el propio revestimiento de los hornos - se depositaron cerca, a la mano para la operación (1868, p. 5) [énfasis agregado]<sup>10</sup>.

La primera generación de las bandas musicales del *heavy metal* estuvo vinculada a la industria metalúrgica y siderúrgica del *Black Country*. Rob Halford, vocalista de *Judas Priest* - cuyo padre era trabajador en una fábrica de fundición – comenta a Michael John Warren, director del documental *The history of metal*

Recuerdo que cuando era niño estaba en clase y junto a la escuela había una enorme fábrica de fundición y mientras estabas en clase, podías escuchar los martillos y los compresores aplastando y salpicando el metal y todo el humo entrando al salón de clases, los libros brincaban en tu pupitre. Físicamente lo podías sentir y a veces piensas: *Creo que eso fue el metal entrando a mis pulmones, atravesando mis venas* (2006, min. 2:30) [énfasis agregado].

Glenn Tipton, guitarrista de la banda, trabajó en la industria nacional *British Steel*, ubicada en la ciudad de Dudley a 17 kilómetros de Birmingham; el nombre de la fábrica se convirtió en 1980 en el título del disco publicado por la agrupación con la casa musical Columbia Records. Por su parte, Kenneth Downing miembro fundador de *Judas Priest* recuerda: “[A esta zona del país] se le conoce como el *Black Country*, por las minas de carbón y el humo. De niño, eso se graba en tu mente” (Warren, 2006, min. 2:20). La región, a través de los años fue impactada por la contaminación, así lo describe en el siglo XIX el Cónsul Estadounidense Burritt “el país negro, *negro por el día y rojo por la noche*, no puede ser igualado por ningún otro país del mundo, debido a su vasta y variada producción” (1868, p.1). La metáfora de los colores hacía referencia al hollín

---

<sup>10</sup> Elihu Burritt fue nombrado, por el presidente Abraham Lincoln, Cónsul de los Estados Unidos en Inglaterra. En la ciudad de Birmingham, Burritt desarrolló su función diplomática. El texto original donde describe la sociedad y la ciudad del país negro versa: Nature did for the ironmasters of the Black Country all she could; indeed, everything except literally building the furnaces themselves. She brought together all that was needed to set and keep them in blast. The iron ore coal, and lime - the very lining of the furnaces - were all deposited close at hand for the operation (1868, p. 5). Traducción del Autor.

producido por los hornos de carbón y al color del metal en las fábricas de fundición. Con el tiempo, el negro y el rojo se convertirían en los colores de las camisetas, las portadas de los discos y de todas las expresiones artísticas del *heavy metal*.

La pregunta por el origen del *heavy metal*, remite directamente a la pregunta por ¿Cuál fue la primera banda de metal en la historia? Jimmy Hendrix, Led Zeppelin, Deep Purple, Rainbow, Black Sabbath... Musicólogos, periodistas, sociólogos, fans, todos tienen un punto de vista frente a las agrupaciones fundadoras del género musical.

En 1970, la banda de rock británica *Black Sabbath*, estrenó el álbum *Paranoid* con la casa musical Vertigo Records Inc. En mencionado disco, apareció la canción *Iron-Man* escrita por Terence Michael Joseph Butler (*Geezer Butler* - Bajo) e interpretada por John Michael Osbourne (*Ozzy Osbourne* - vocalista), Anthony Frank Iommi (*Tony Iommi* - guitarra) y William Thomas Ward (*Bill Ward* -Batería). El contexto en el cual se escribió la canción fue la Guerra Fría, en medio del enfrentamiento económico, político y social liderado por los Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS). La carrera armamentista donde se desarrollaban armas de destrucción masiva y la carrera espacial que se concretaba en el lanzamiento de satélites, el viaje al espacio y la llegada del hombre a la luna, fueron los elementos que inspiraron el argumento de la canción.

La génesis de la composición es algo oscura, afirma *Geezer Butler*, en una entrevista sostenida con el periodista musical Malcom Dome del portal de noticias Classic Rock.

No puedo recordar exactamente lo que dijo Ozzy, pero fue algo así como: ¿Por qué no hacemos una canción llamada *Iron Man*, o quizás *Iron Bloke*? Eso me hizo pensar en *un trozo de metal*, y luego ponerlo todo en un contexto de ciencia-ficción. Todo fluyó a partir de ahí (2019, 28 de febrero) [énfasis agregado]<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Geezer Butler, bajista de Black Sabbath, es considerado el compositor de letras más importante de la banda, durante los primeros años. En la entrevista con Malcom Dome afirma textualmente: “I can’t exactly recall what Ozzy said, but it was something like: ‘Why don’t we do a song called Iron Man, or maybe Iron Bloke’. That got me thinking about a lump of metal, and then putting it all into a science-fiction context. It all flowed from there.” (Dome, 2019, 28 de febrero). Traducción del Autor.

El argumento de la canción se basa en una profecía de auto - cumplimiento, es decir, una predicción que cuando es anunciada se realiza, se hace realidad. *Iron Man* relata la historia de un hombre que viaja en el tiempo y es testigo del apocalipsis. Al regresar a su época, se enfrenta a un campo magnético que lo transforma en una criatura de hierro que no puede hablar. Al intentar advertir a las personas del inminente fin del mundo, recibe burlas por parte de quienes lo ven y no lo escuchan. El personaje sigue siendo humano y quiere hacer lo correcto, pero al final, enfadado y frustrado por la situación, provoca la devastación de la tierra, aquella a la que venía a anunciar su destrucción. Al final, el aspirante a héroe se convierte en villano.

Rick Arons periodista del portal de noticias *Wall of the Sound*, pregunta a *Geezer Butler* por el sentido, significado de la canción:

La canción *Iron Man* se basó en la historia de Jesús ... en un minuto era un héroe y al siguiente minuto era un paria ... sólo que [a diferencia de Cristo] *Iron Man* se venga de los humanos, en lugar de perdonar a sus enemigos (2020, 6 de octubre)<sup>12</sup>.

*Black Sabbath* construye en sus composiciones musicales una visión oscura del mundo y de la vida, presenta un horizonte poco optimista, sombrío, articulado a las condiciones de producción de los jóvenes trabajadores poco o nada beneficiados por la política pública del Reino Unido (Véase nota al pie de página Nº 6). Fue una banda integrada por “un grupo de jóvenes obreros de Birmingham cuyas opciones en la vida se reducían a enrolarse en el ejército [o a] trabajar en una fábrica” (Ordoñez, 2014, p.256). Antes de integrar el grupo, algunos de sus miembros trabajaban en el sector metalúrgico y siderúrgico de Birmingham, por ejemplo, *Bill Ward* y *Tony Iommi* eran soldados de estructuras metálicas.

---

<sup>12</sup> En la entrevista con Rick Arons, Butler plantea una referencia contradictoria en la idea original de la canción, un contexto religioso – cristiano. En su primer álbum, *Black Sabbath* había presentado una imagen gráfica con una cruz invertida, que para la comprensión de los críticos de la música, simbolizó la cercanía de los músicos con el ocultismo y el satanismo. El texto original dice: “‘Iron Man’ was based on Jesus Christ – a hero one minute, then an outcast the next; except Iron Man got revenge rather than forgive his enemies” (Wall of the Sound, 2020, 6 de octubre)<sup>12</sup>. Traducción del Autor.

En la entrevista otorgada al Canal de Televisión *Video hits One* (Vh1), Iommi narra el acontecimiento que dio origen al sonido atmosférico de Black Sabbath:

Trabajaba en una fábrica como soldador. Fue muy raro, porque ese día iba a renunciar. Recientemente, había entrado a la banda. Esa era mi última jornada laboral y no había mucho que hacer. La persona que cortaba el metal faltó ese día y me pidieron asumir su puesto de trabajo, pues sólo estaba perdiendo el tiempo. Me pusieron frente a una máquina que cortaba y doblaba metal. Yo no tenía idea de cómo manejarla. Jamás la había usado. Desafortunadamente se me atoró la mano y me la aplastó, me desgarró ambos extremos. Eso arruinó todo. Quedé devastado... (Warren, 2006, min. 3:22).

Este acontecimiento generó un proceso depresivo en el guitarrista; los médicos le informaron que su carrera había finalizado antes de empezar. Pero sus compañeros de trabajo y los integrantes de la banda le mostraron el camino, afirma Iommi al periodista *Kory Grow* de la revista *RollingStone*:

El capataz de la fábrica vino a visitarme a casa ... y luego me dijo: te voy a contar una historia ... este hombre tocó la guitarra y sólo tenía dos dedos. Narró la historia de *Django Reinhardt*. Días después, tuve la oportunidad de escuchar la música (2015, 19 de febrero)<sup>13</sup>.

*Reinhardt* fue un guitarrista y compositor belga que en 1928 tuvo un accidente casero, cuando un adorno floral de celuloide se incendió y cayó sobre su cuerpo. En el hospital, los doctores recomendaron la amputación de la mano para prevenir la necrosis, pero *Reinhardt* se negó. El periodo de recuperación duró aproximadamente dos años y tuvo como consecuencia la pérdida del movimiento del tercer y cuarto dedo de la mano izquierda. Esto implicó para el guitarrista crear nuevas técnicas de interpretación del instrumento (Givan, 2003).

---

<sup>13</sup> En la entrevista concedida a Kory Grow, Iommi, relata las memorias sobre el día del accidente recuerdos, dando a conocer la anécdota sobre cómo llegó a conocer la historia de Django Reinhardt: "A co-worker had put his fingertips in a matchbox and sent him to the hospital, but doctors told him he could never play again. "I was extremely depressed and very down," he said. "The manager of the factory came to visit me at home...and then he told me the story about Django Reinhardt, who had lost his fingers" (RollingStone, 2015, 19 de febrero). Traducción del Autor.

Inspirado en la historia de *Reinhardt*, *Tony Iommi* diseñó prótesis artesanales con tapas-roscas plásticas que derretía sobre las falanges amputadas y luego ponían retazos de cuero encima para que el implante tuviera mejor agarre en los diapasones de su guitarra *Fender Stratocaster pre-CBS* blanca. Modificó el instrumento incluyendo cuerdas metálicas de calibre ligero de marca *GHS Boomers Light Gauge*. Disminuyó la afinación del instrumento reduciendo la tensión de las cuerdas y empleó el amplificador *Marshall Plexi JMP 50* (Iommi, 2014). Al final del proceso logró un sonido grueso y sombrío que definió el estilo de la banda.

En 1968, los cuatro formaron *Earth Blues Company* (abreviado como *Earth*), interpretando piezas musicales de *jazz* y de *blues*. Tocaban en los bares, que era la forma en que las bandas de rock se promocionaban en la época, antes de la relevancia de la radio y las listas de rankings de música y estadística de venta. Luego de años de trabajo en equipo, la banda empieza de escribir canciones propias, que marcarán el inicio de una nueva era. *Black Sabbath* será el hito para la historia de la música; la forma como fue escrita es narrada en la página web de la banda:

Todo cambió cuando *Butler* llegó con una idea para una canción inspirada en una aparición inquietante. Fanático de las películas de terror y las novelas de *Dennis Wheatley* con temas de magia negra, coqueteó brevemente con las artes negras. Pero una noche, vio una figura oscura al pie de su cama, en ese momento dejó de incursionar en el mundo esotérico. Con letra de *Osbourne*, el grupo compuso una canción sobre la escena del bajista, titulándola *Black Sabbath*. La canción provocó una reacción fuerte en el público como ninguna otra de su repertorio... Sabían que se habían topado con algo poderoso y único (Black Sabbath, 2012)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> En la actualidad, cada uno de los miembros del grupo posee su página web, donde narra su trayectoria en el mundo de la música. En la página web, la historia se presenta de la siguiente manera: Everything changed when Butler came to the band with an idea for a song inspired by a disturbing apparition. A fan of horror films and the black magic-themed novels of Dennis Wheatley, he flirted briefly with the black arts. But when he saw what he believed to be a figure from the dark side at the foot of his bed one night, he ceased his dabblings in the goth world. With lyrics by Osbourne, the group composed a song about the visitation, entitling it “Black Sabbath” (after the 1963 Boris Karloff film). It provoked a reaction in audiences unlike anything else in their repertoire, and they knew they’d stumbled onto something powerful and unique. Forced to change their name because there was already another band named Earth, they made an obvious choice: Black Sabbath. (Black Sabbath, 2012).

En su estructura, la canción se inspira en el poema sinfónico *Los Planetas* del compositor inglés *Gustavus Theodore Holst*. Entre 1914 y 1918, siendo profesor del St. Paul's Girls School en Hammersmith (Londres), el músico compone una *suit* orquestal, donde mezcla sus conocimientos sobre la mitología griega y su pasión por la astrología. La obra, abre con los vientos apocalípticos de *Marte* – portador de la guerra –, que son representados bajo la estructura de una marcha; los siguientes movimientos están dedicados a los dioses y planetas: *Venus* portadora de la paz, *Mercurio* mensajero del Olimpo, *Júpiter* portador de una alegría dionisiaca, *Neptuno* místico que acompaña a *Saturno* portador de la vejez y *Urano* – padre de los titanes – es un mago (Fernández, 2017). Los planetas, fue considerada una obra descriptiva que posibilitaba observar a través de los sentidos.

El riff creado por *Tony Iommi* emulaba el primer movimiento de los Planetas de Holst... La voz de *Ozzy Osbourne* sin ser elegante, dominante o magistral tenía la cualidad de hacer sentir a millones de personas la perplejidad frente al mundo y la vida; proyectaba la imagen de que el vocalista sentía lo que la audiencia sentía. A pesar de interpretar notas altas, sonaba masculino y enfadado (Irwing, 2013). Técnicamente el sonido era extraño, de difícil asimilación. Sus estructuras musicales se distanciaban de los temas que se interpretaban en los años sesenta (60). No era *rock*, tampoco *hard rock* y mucho menos *punk*<sup>15</sup>. Para la época en que se publicó el álbum, la composición era un desafío para el productor *Rodger Bain* y el ingeniero *Tom Allon*. La intensidad del volumen, la mezcla de tonos (agudos y graves); la dinámica acústica del sonido (fuerte); el efecto de profundidad de los acordes; el tempo (*lento*); la textura de la composición; los complejos arreglos de la guitarra, la distorsión de las cuerdas metálicas, los riff (rápidos, pesados, agresivos); la potencia en los acompañamientos del bajo; la inclusión de *bombos* de piso en la batería, junto a la utilización de diversos platillos (*crash, gongs, splas, ride*); la letra relacionada con críticas a lo establecido: política, religión, exclusión... Todos estos elementos, presentes en *Black Sabbath*, marcaron una nueva era en la historia de la música.

---

<sup>15</sup> En la historia del rock, el *hard rock* se caracterizó por ser una música ruidosa y agresiva, donde el uso de los instrumentos (batería, guitarra y bajo) giraron hacia sonidos más intensos, rápidos, pesados y ampulosos. El género tuvo su origen en los Estados Unidos y el Reino Unido a finales de la década de los sesentas (1960s) y las bandas que lo integraron fueron: The Who, The RollingStone, Steppenwolf, MC5, Leed Zeppelling, entre otros. Su evolución produjo dos géneros musicales que se consideraron antagonistas: el punk y el heavy metal (Daza, 2015).

De esta manera, Birmingham - Inglaterra se convirtió en la ciudad que vio nacer bandas como Black Sabbath y Judas Priest, principales exponentes del *heavy metal*, así como otras latitudes vieron brotar otras expresiones – subgéneros – del metal: San Francisco USA con el *trash metal*<sup>16</sup>, Gotemburgo – Suecia con el *death metal*<sup>17</sup>, Los Ángeles – USA con el *glam metal*<sup>18</sup>, Oslo – Noruega con el *black metal*<sup>19</sup> (McFadyen, 2011; Warren, 2006, Dunn 2005).

### El éxodo del heavy metal.

Dijo Yahveh:

He bajado para librarle de la mano de los egipcios  
y para subirle de esta tierra a *una tierra buena y espaciosa*;  
a una tierra que mana leche y miel...

---

<sup>16</sup> El *Thrash metal* es un subgénero del heavy metal que nace a principios de los años ochenta (80s). En sus orígenes la palabra thrash significa golpear con fuerza, moverse de un lado a otro de forma violenta o incontrolada. Su nombre se deriva de la guitar pick (uña) con que se toca el instrumento y el movimiento de rasgado que hace el músico para interpretar los acordes. Musicalmente se caracteriza por su tono abrasivo, un lenguaje distópico de crítica social, atacando implícita y explícitamente las normas, la religión, el status quo económico y político y la injusticia social. Dentro de este género se encuentran bandas como: Metallica, Slayer, Anthrax, Magadeth, Pantera, Exodus, Overkill, Kreator, Destruction, Sepultura, etc. (Dawson, 2016; Sánchez, 2007; Dunn, 2005; Christie I, 2005).

<sup>17</sup> El *Death metal* surge a mediados de los años ochenta (80s). Sus rasgos característicos se centran en la búsqueda de mayor agresividad y oscuridad en la letra y la melodía. El *Death* libera el canon de velocidad (rápidos y lentos), hace ruptura con la estructura tradicional del *heavy metal* verso – coro – verso. Para el *Death*, la religión es el principal enemigo de la libertad y se le increpa con brutalidad para evitar que siga atacando la mente de las personas. El gusto por la brutalidad – el brutalismo, se expresa en el contenido de las letras, las distorsiones llevadas al límite, la guturalidad vocal y la atonalidad. Dentro de este género se encuentran bandas como: Possessed, Death, Autopsy, Morbid Angel, Obituary, Cannibal Corpse, Deicide, Immolation, etc. (Salva, 2012; Rivas, 2009; Dunn, 2005; Christie I, 2005).

<sup>18</sup> El *Glam* es una corriente del rock que se desarrolló en la primera mitad de los años setenta (70s). La palabra remite al concepto glamuroso (a) y hace referencia al atractivo físico de una forma excitante y especial. Como género, se ha articulado a la música rock, pop, metal, entre otros, haciendo énfasis en lo visual, la estética andrógina, los extravagantes, manieristas y artificiosos. La puesta en escena de conciertos, discos y publicidad ponen de manifiesto la anti - ocularidad, acompañada de un discurso contracultural contrario a los posicionamientos de la industria del entretenimiento y el espectáculo, esto es, al modelo económico del capitalismo. Dentro de este género se encuentran bandas como: Quiet Riot, Mötley Crüe, Twister Sister, Europe, Dotten, Ratt, Bon Jovi, Cinderella, etc. (Melendez, 2016; Dunn, 2005; Christie I, 2005).

<sup>19</sup> *Black metal* es un subgénero del *heavy metal* que surge en Inglaterra a inicios de los años ochenta (80s) y se propaga rápidamente en la península Escandinava en los años noventa (90s). La letra de las canciones generalmente se asocia a posturas anticristianas, antisemitas, cercanas al paganismo, al satanismo, la blasfemia y la violencia. Desde una perspectiva política, hay quienes señalan a las bandas como promotoras de la xenofobia, la violencia, el asesinato... Si bien esta lectura puede llegar a ser mediática y promovida por los medios de comunicación (prensa, radio, televisión), gran parte de las bandas promueven una revolución neopagana fundamentada en la mitología vikinga y nórdica. Las composiciones tienen cierto acento des-armónico – el cual parece intencional – los arreglos de guitarra se construyen utilizando púas de trémolo que buscan crear una atmósfera fría, rememorando los inviernos escandinavos. Dentro de este género se encuentran bandas como: Mayhem, DarkThrone, Immortal, Satyricon, Enslaved, Gorgoroth, Emperor, Dimmu Burgir, Cradle of Filth, Dark Funeral, entre otros. (Podoshen, 2014; Dunn, 2005; Christie I, 2005).

**(Biblia de Jerusalén, Éxodo, 3: 7-8)**

Revistas independientes como *Kerrang*, cuya línea editorial pretendía estar a la vanguardia de la música alternativa, publicaban en la sección de avisos clasificados anuncios de personas que buscaban establecer amistades por correspondencia - ¡Penpals!

Se buscan: Headbangers de cualquier lugar del mundo: Inglaterra, Europa, Japón, Canadá, EE. UU. Para intercambiar cintas y / o fotos. Me gustan mucho Sabbath, Scorpions, Maiden, Y&T, Priest, Electric Sun, Saxon, etc. Además, creo que Ocean, Jaguar, Blitzkrieg, Bitches Sin, Grim Reaper y Holocaust están por encima del resto. Todas las cartas serán contestadas, incluya una lista si es posible. Brian Lew, 438 Joshua Way, Sunyvale, California 94086 EE. UU. (1982, 15 de enero)<sup>20</sup>.

Esta estrategia publicitaria aumentaba las ventas de la revista y posicionaba a la publicación como una red social primitiva que promovía el contacto entre los fans a través del correo postal. Cada anuncio proveía la información básica del suscriptor: nombre, dirección, gustos musicales y peticiones. En el caso de Brian Lew, la solicitud era explícita “intercambiar cintas y / o fotos” de bandas del *metal*. El *intercambio de cintas magnéticas*<sup>21</sup> fue uno de los medios que permitió al *heavy metal* expandir sus fronteras y consolidar la base de sus fans. El poseer un casete con una grabación en vivo (demo) de una banda, se convirtió en una de las piezas más valiosas dentro del colectivo de *Headbangers*, esto es, el *capital simbólico* más representativo de los agentes sociales del *heavy metal*. En esa época ser fanático de la música era ser dueño de la grabación porque hacía sentir a quien la poseía, la sensación de ser parte de algo grande (Dubin, 2019).

---

<sup>20</sup> La revista británica, publicaba en forma gratuita avisos clasificados de sus lectores, donde los fans de los nacientes géneros musicales podían establecer amistad por correspondencia. El anuncio en inglés versa: Wanted: Headbangers from anywhere: England, Europe, Japan, Canada, US to trade tapes and/or Photos. I'm heavily into Sabbath, Scorpions, Maiden, Y&T, Priest, Electric Sun, Saxon, etc. Also, think Ocean, Jaguar, Blitzkrieg, Bitches Sin, Grim Reaper and Holocaust are a cut above the rest. Alle letters will be answered, include listif possible. Brian Lew, 438 Joshua Way, Sunyvale, California 94086 USA. (Traducción del Autor).

<sup>21</sup> La cinta magnética fue un invento de Fritz Pflueumer, que en 1928 descubrió una nueva forma de registrar el sonido a través del magnetismo, identificando otras posibilidades a las planteadas por: León Scott de Martinville con el *fonoautógrafo* (1857), Antonio Meuci con el *teletrófono* (1860), Emile Berliner con el *gramófono* (1888) y finalmente el *magnetrófono* (1945) desarrollado por las industrias AEG y IG. En 1958 la compañía discográfica RCA mejora el diseño planteado por Pflueumer y consolida la *cinta compacta*, la cual se puede reproducir a doble cara y tiene una duración de 30 minutos. En 1963 sale al mercado el casete compacto (Fernández, 2015; Toris, 2014).

Los jóvenes consolidaron una red de intercambio a nivel local, nacional y mundial de: casetes, listas de bandas, listas de canciones, revistas, cartas personales, entre otros. Para 1981 se hablaba del fenómeno de la *metalmánia*, es decir, el intercambio de *demos* de los conciertos de las bandas de *metal*, ofrecidos en los bares de las ciudades; hasta que llegó la industria musical...

En Colombia, el éxodo del metal llega a mediados de los años ochenta (80) junto al fenómeno de los penpals – amigos por correspondencia, las cintas magnéticas y los discos de vinilo de *long play* (LP) ingresaron a través de viajeros nacionales e internacionales que traían en sus equipajes música de diferentes bandas pertenecientes a los géneros del: hard rock, metal británico, metal estadounidense, rock progresivo, punk, entre otros. Nombres como *Pink Floyd*, *Rainbow*, *Van Halen*, *Jethro Trull*, *Ramones*, empezaron a circular entre los jóvenes a partir de la llamada *red de intercambio de cintas*.

Las cintas compactas o casetes junto con la grabadora posibilitaron la difusión de los nuevos sonidos musicales. La economía de los materiales, la facilidad para acceder a equipos caseros - artesanales de grabación y las pretensiones de la *high fidelity* (alta fidelidad), promovieron un mercado clandestino de préstamo, compra y venta de álbumes, colecciones y selecciones de canciones, grupos y vocalistas; transgrediendo la legislación colombiana sobre los derechos de autor<sup>22</sup>. La reproducción, disposición y el derecho de comunicación al público, eran puntos que preocupaban a los sellos musicales (disqueras) y no tanto a los intérpretes del metal. En sus estrategias de mercadeo, la industria musical ponía énfasis en los derechos patrimoniales de las obras, buscando la explotación económica de las mismas. Esto generó unas relaciones de tensión entre músicos, disqueras y fans, debido a la dificultad que representaba el acceso a las piezas musicales, por los altos costos para la adquisición de los álbumes y los obstáculos que ponían la radio, la prensa y la televisión para posicionar al *heavy metal* como un producto de amplio acceso a la población.

---

<sup>22</sup> La disciplina jurídica del derecho de autor pretende establecer los mecanismos legales que permitan a los creadores de obras – en nuestro caso artísticas – proteger su autoría (derechos morales) y el reconocimiento económico sobre la misma (derechos patrimoniales).

Los derechos conexos son paralelos a los derechos de autor y hacen referencia a “la protección de artistas, intérpretes y ejecutantes con relación a sus interpretaciones y ejecuciones; de productores fonográficos respecto de los fonogramas y de los organismos de radiodifusión alrededor de sus emisiones (Woolcott & Flórez, 2014, p. 13).

Mario Aponte “Manitu” integrante de la banda de Metal Gótico *Tenebrarum* de la ciudad de Medellín, en una entrevista concedida a Sandra Mojica para el documental ‘*Memorias del Metal*’, narra cómo circulaba la música en el naciente colectivo de metaleros:

Eso se volvió una cadena, en la que uno *intercambiaba música*, empezaba a ir a parches ... En ese tiempo, *la música sólo era en disco o en casete*. El ‘rollo’ era que, para grabar algo, había que pagar. Era casi que imposible. Entonces *¡El que tenía un disco era un Dios!* Era el que mandaba el que tenía el monopolio. A esa persona, se le pasaba el casete y cobraba. Así se iba moviendo la escena, entre todos. Cuando había reuniones cada uno llegaba con sus discos con sus casetes a hacer intercambios (Mojica, 2015, min. 6:37) [énfasis agregado].

En el campo cultural, específicamente el subcampo de la música, las instituciones que establecían una posición prescriptiva frente a las obras musicales eran los Estados y los Sellos Discográficos. Las *relaciones de tensión* que se generaron con los agentes sociales representados en los fans fueron diversas, entre ellas los derechos de autor<sup>23</sup>. Desde una postura ortodoxa, fundamentada en el poder y la autoridad, establecieron estrategias de conservación donde el *derecho de paternidad* exigía el reconocimiento de la autoría de las canciones y los álbumes; de igual manera, el *derecho de integridad* impedía la alteración o deformación de las piezas musicales; por otra parte, el *derecho de reproducción* reclamaba el autorizar o prohibir la fijación de las composiciones en soportes materiales y realizar copias totales o parciales; en la misma línea, *el derecho de distribución* impedía cualquier tipo de explotación bajo la figura de venta, alquiler o comercialización; por último, el *derecho de comunicación pública* facultaba o impedía cualquier tipo de divulgación de la obra musical a un conjunto de personas reunidas en un lugar sin que existiera una distribución previa de los ejemplares de los álbumes. Todos estos elementos que conformaban las relaciones de tensión entre los agentes sociales del campo hacían que la industria

---

<sup>23</sup> En lo que hace referencia a la protección de los derechos de autor para obras artísticas y literarias, Colombia a suscrito los siguientes tratados y acuerdos internacionales: Convenio de Berna para la Protección de Obras Artísticas y Literarias de 1886, Convenio de Roma para la Protección de Artistas, Intérpretes o Ejecutantes, Productores de Fonogramas y Organismos de Radiodifusión de 1961, Acuerdos sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC) de 1994, Toda de 1996 y TOIEF de 1996. (Véase: Woolcott & Flórez, 2014 Márquez 2012, Prieto, 2011).

musical tuviera una *posición dominante*. La infracción al copyright, fue una de las formas como “el metal llega a Colombia – al igual que a otros lugares del mundo – de manera clandestina e inesperada” (Páez y Forero, 2018). El grabar música que poseía literalmente ‘derecho de copia’, era promovido en el colectivo metalero colombiano ante estos impedimentos planteados por los Sellos Discográficos. Esta sería la estrategia de subversión de los *metaleros*, es decir, frente a la fuerza de la *ortodoxia* contraponían la *heterodoxia* bajo la forma de *herejía*, como “una ruptura crítica con la doxa ... con el pensamiento derecho y de derechas” (Bourdieu, 2000, p.114). De esta manera, los jóvenes encarnaron la posición de resistencia ante el mercado y el modelo capitalista asumiendo las denuncias que hacían desde las playas de Los Ángeles y las bahías de San Francisco en los Estados Unidos las bandas de *trash metal*.

Junto a la *red de intercambio de cintas*, otro medio a través del cual se divulgó el género musical fue la *discotienda*. En el sector de La Playa en Medellín y la Avenida 19 en Bogotá, zonas comerciales ubicadas en el centro de las ciudades capitales, surgieron tiendas de disco independientes que tomaron el riesgo de importar música alternativa. A finales de los años ochenta (80s) y principios de los noventa (90s), estos locales se transformaron en los epicentros de promoción del *heavy metal*. Es el caso de *Mort Discos* en Bogotá, una sociedad económica establecida entre Héctor Buitrago y José Ramírez apodado el “Sastre”, quienes traían música (cintas magnéticas y discos de vinilo) desde Alemania a través de los contactos que tenían. En este negocio trabajó un joven llamado Mauricio Montoya, más conocido como “Bull metal”, uno de los gestores culturales que pertenecerá a la primera generación de las bandas de *metal* en Colombia.

Jhon Vargas, dueño de la tienda musical *Top Mundial*, narra cómo la Avenida 19 era una zona que ofrecía a los transeúntes una diversidad de ofertas culturales: iglesias, librerías, discotiendas, venta de antigüedades, junto a los cafés, restaurantes, oficinas de abogados, ópticas, entre otras:

Como había casetas de libros, había mucha gente que venía a buscar títulos bibliográficos de cultura, de historia, de la misma música. Sobre todo, se interesaban por el rock y de repente se encontraban con el *metal*, con las nuevas bandas. *Ahí se generó un boom en el*

*gusto* ... dio la posibilidad de conocer a las nuevas bandas (Mojica, 2015, min. 9:30) [énfasis agregado].

Junto a las portadas *The Beatles* y *The Rolling Stones* – considerados para los noventa (90) como banda de rock clásicas – aparecieron piezas musicales de *Alice Cooper*, *Iron Maiden*, *Motörhead*, *Scorpions*, *Venom*, entre otras; exigiendo a los tenderos conocer la diversidad de tendencias que existían en el *metal*. Nombres de: álbumes, bandas, canciones, conciertos, estilos, músicos, etcétera, era información que la clientela solicitaba; lo que implicó que el vendedor de discos asumiera el rol de bibliotecario o librero de la música. De esta manera las personas que atendían las discotiendas se convirtieron en las enciclopedias del *metal*.

Ricardo Durán, narra para la Biblioteca Digital de Bogotá – Sonora, su experiencia de ir a las discotiendas ubicadas en la Avenida 19 con Carrera 8ª de Bogotá:

Yo me atravesaba toda la ciudad para ir a comprar [videos] en la Av. 19 ... Obviamente eran piratas. Llegaba uno y decía: Quiero tal concierto. El tipo le decía: venga mañana o espere un rato largo ... Mientras esperaba, me ponía a observar la dinámica de los clientes. Cualquiera que llegara a preguntar mal por un disco [o un casete] el tipo se le saltaba el seguro y lo cogía a gritos y lo echaba del almacén. Ese era el servicio al cliente... *Era una muestra del poder que tenían los tipos, porque tenían el acceso al conocimiento, las historias, los discos, los catálogos, tenían todo*, porque ellos eran la información (Durán, 2019). [énfasis agregado].

Los agentes sociales del campo cultural, específicamente del subcampo musical del *metal* se fueron diferenciando a partir del capital económico, social y cultural que iban adquiriendo. El tener los recursos – *capital económico* – para viajar y traer la música o poseer los recursos para importar el material hacía que algunos se convirtieran en especialistas del género musical, tanto *disqueros* como *fans*. Este capital económico les brindaba una *posición dominante* en lo que hace referencia a poseer o distribuir la música. Los *fans* se convirtieron en coleccionistas y las *discotiendas* en las proveedoras de esas colecciones. De igual manera, el tener acceso a las redes de circulación de las piezas musicales, les concedía la posibilidad de seleccionar los álbumes en

sus versiones comerciales, ediciones limitadas, al igual que revistas especializadas, mercancía de los grupos (afiches, calcomanías, llaveros, etc.). Esas redes – *capital social* – estaban organizadas a partir de contratos de compraventa con las compañías discográficas transnacionales o a través de convenios con sellos musicales independientes, distribuidores e importadores. Tener o no tener los contactos definía la posición frente al colectivo metalero y el círculo de tiendas de discos. Estos permitían ampliar o restringir la oferta de la diversidad de expresiones del género: *early metal US*, *earlymetal UK*, *progresive metal*, *power metal*, *glam metal*, *goth metal*, *grunge*, entre otros. Los fans llegaron a identificar quién dentro de los colectivos tenía música de vanguardia y qué discotienda vendía los últimos estrenos. El *capital cultural* se definió por el manejo del idioma (inglés), en lo que hace referencia a la adecuada pronunciación de los nombres de: álbumes, bandas, canciones, músicos; la posibilidad de leer revistas del rock como la *RollingStone*, *the History of Rock* o *Metal Hammer*; pero ante todo la capacidad de comprender el contenido de las letras. Junto a la posesión de las piezas musicales en las discotiemdas para la venta o en las fonotecas para la colección, estaba el conocimiento de la historia del género, la interpretación vocal o instrumental de las canciones, las noticias de última hora de las bandas y el poder sostener una conversación fluida entre los *colectivos de fans - headbangers*.

Por la misma época de las discotiemdas, a finales de los años ochenta (80) y principios de los noventa (90), el metal empezó a incursionar en *la radio*. Las nacientes emisoras juveniles 88.9 FM de la Cadena Super perteneciente a la Familia Pava Camelo y 102.9 FM de la Cadena Caracol, recogieron la experiencia que en los años setenta (70) habían desarrollado emisoras como Radio 15, Radio Fantasía y HJJZ con locutores de la talla de Carlos Pinzón Moncaleano, Alfonso Lizarazo Sánchez, Manolo Bellón Benkendoerfer, entre otros. En 1982 Fernando Pava Camelo funda 88.9 FM La Súper Estación en Bogotá y en 1983 funda 91.1 FM Veracruz Estéreo en Medellín. Estas emisoras transformarán la forma de hacer radio en Colombia con la figura de los Disk-Jockey (lanza discos), locutores que animaban la programación y que no solo hablaban de las actividades de los jóvenes sino de que hablaban como jóvenes. Es así como los nombres: Oscar “Tito” López, Alejandro Villalobos, Gabriel de las Casas, Jorge Marín “Fulgencio”, Juan Manuel Correal “Papuchis”, encarnaron las emisoras juveniles presentando música, comentando noticias del día, haciendo notas curiosas (biografías, farándula, espectáculos, premios, etc.), reseñando acontecimientos escolares y universitarios; tomando como referencia el esquema y el estilo de las

emisoras norteamericanas, especialmente los programas radiales de las mañanas llamados *Morning Zoo* creación de Scott Shannon en la emisora Z100 de Nueva York (Revista Directo, 2020, 11 de junio).

Tito López en una entrevista concedida a Ana María Ladinde para a Revista Diners, resume la propuesta que la radio Juvenil desarrolló en los años noventa (90s) de la siguiente manera

Mucho contacto con los jóvenes, muchos eventos y un lenguaje dedicado a ellos, un sistema de programación que entendía la lógica con la que el joven escucha la música. Por ejemplo, un adulto no aceptaba que le repitieran una canción cada dos horas y veinte minutos. A nadie se le ocurría que un ‘pelao’ fuera capaz. Cuando le gustaba una canción [eran capaces] de grabarla por todo un lado del casete y de escucharla una y otra vez porque esa canción está de moda y esa era su fiebre. A los quince días ... botaba el casete o grababa otra que le gustaba más. Eso lo comprendimos nosotros, y lo hicimos (Revista Diners, 2020, 13 de febrero)

En 1989 Armando Plata Camacho inicia la emisora 102.9 FM Radioactiva con la Cadena Caracol Radio. Observando los resultados que durante esa década había consolidado 88.9 FM La Súper Estación, empieza una guerra comercial entre las dos cadenas frente a la contratación de los Disk-Jockeys. Durante los noventa (90), los oyentes verán el transfuguismo de los locutores, la copia de los esquemas y secciones en los programas y la competencia por los porcentajes de audiencia. En este contexto, los géneros del hard rock y el *metal* empieza a transmitirse en programas como el Zoológico de la Mañana de 88.9 FM y La Locomotora de 102.9 FM, bandas como *Aerosmith*, *Def Leppard*, *Kiss*, *Guns 'N' Roses*, son escuchadas a través de los diferentes segmentos de los programas. Por otra parte, en medio de la contienda, ambas emisoras abren espacios especializados para divulgar el rock más pesado.

*Metal en estéreo* fue un programa transmitido por 88.9 FM, dirigido y presentado por el periodista Luis Alberto Barrera Medina – Lucho Barrera – el programa empezó a transmitirse en septiembre de 1986 con un contenido focalizado en el género musical del *metal*. La emisión del programa se realizaba los domingos a las 10:00 pm, dando a conocer en forma detallada biografías

de los integrantes de las bandas, álbumes, canciones, efemérides, estilos, proyectos y productos de los músicos más representativos y destacados en la industria musical del género (Quiñones, 2013, 10 de junio).

*El Show del Dr. Rock* fue emitido por la emisora Radioactiva 102.9 FM, dirigido y presentado por Gustavo Arenas dueño de una de las tiendas de discos más icónicas de la Avenida 19 en Bogotá, *Rock – Ola*. El Show se transmitió durante el primer semestre de 1989. Conocedor de la industria musical, Arenas brindaba innumerables anécdotas sobre las compañías disqueras; las tensiones entre los músicos y sus representantes; datos sobre los conciertos ofrecidos por las bandas, algo que también compartía con los melómanos que asistían a su discoteca. Por cambios en la programación y las directivas de la emisora, el programa se canceló (Radionica, 2019, 3 de diciembre).

*El expreso del rock* fue un programa dirigido y presentado por John Jairo Ricaurte y Andrés Durán Ángel, que inició su transmisión a finales de 1989 en la emisora 88.9 FM, junto con espacios como “El Nuevo Rock” y “Desayuno con los Beatles”. En 1996, Durán fue contratado por la Radio Difusora Nacional de Colombia y por tal motivo el programa se trasladó al dial 99.1, con emisiones los días domingo en la tarde – noche. El segmento presentaba proyectos y productos de bandas no tan conocidas en el medio, denominadas *underground* del rock pesado. Actualmente el programa se transmite por la internet – en línea, bajo el mismo nombre (Radio Nacional de Colombia, 2017, 2 de febrero).

*La cortina de hierro*, creado en 1993, emitido los domingos en las noches por Radioactiva 102.9 FM y dirigido por Mauricio Montoya “Bull Metal” un joven de Medellín que se convirtió en uno de los especialistas más importantes del género musical en Colombia. Debido a su dominio del inglés y a los contactos que a nivel nacional e internacional poseía, promovió la importación de casetes, discos de vinilo y discos compactos desde Europa. Melómano, músico (baterista), integrante de bandas de metal (Agressor, Masacre, Typhon) y empresario (fundador del sello musical Warmaster Records), los domingos “durante una hora, presentaba metal, hardcore y punk de todo el mundo, promocionaba bandas locales, anunciaba conciertos y lanzamientos y [daba]

datos sobre las bandas y géneros que pasaba en el programa” (Noicey Colombia, 2017, 30 de marzo).

*El final de los tiempos* fue un programa transmitido por el Instituto Nacional de Radio y Televisión (INRAVISIÓN) a través de la Radio Difusora Nacional en el dial 99.1 FM, desde 1995 hasta 2004. Dirigido y presentado por Lucho Barrera en colaboración con Claudia Monroy, Martín Alejandro Torres y todo el equipo de técnicos y profesionales de la emisora. El programa se transmitía los días domingo de 10:00 pm a 1:00 am, realizando emisiones de cuatro (4) horas continuas, ofreciendo piezas musicales del rock pesado y Música Extrema. El nombre con el que se reconocía la transmisión era “Metal Radio Show” (Torres, 2008, 19 de enero).

Los programas radiales permitieron a los melómanos del metal acumular el *capital cultural* en sus tres estados: incorporado, objetivado e institucionalizado. “En estado incorporado, es decir, como disposiciones durables del organismo; en estado objetivado, como bienes culturales ... que son la huella de la realización de teorías o de críticas de esas teorías y por último en estado institucionalizado ... entendido como el poder instituir, esto es, hacer ver y hacer creer, en una palabra, hacer reconocer” (Bourdieu, 2018/ 1979, p. 214). El *estado incorporado* implicó para cada metalero la capacidad de apropiación del género traducido en términos de la construcción de la topografía de la escena musical: subgéneros, agrupaciones, biografías, álbumes, estilos; esto sólo se lograba dedicando horas a la apreciación de las piezas musicales y a la búsqueda de fuentes de información que permitieran conocer la trayectoria de las bandas. Ese capital cultural era un tener devenido ser, una propiedad que se hizo cuerpo, parte integrante del *headbanger* el cual pagó por su adquisición con lo más personal: su tiempo. El *estado objetivado* en términos de la apropiación y posesión de la música se dio a partir de diversas fuentes: las discotecas, la radio, la red de intercambio de cintas junto a la asistencia a conciertos y la pertenencia a *colectivos metaleros*. Sin embargo, para poseer los casetes, discos de vinilo y discos compactos, sólo se necesitaba tener un capital económico, pero para disponer personalmente de ellos, se necesitaba tener incorporado el capital. Así los bienes culturales eran objeto de una consecución material, pero requerían de una apropiación simbólica, la cual está en la base del capital cultural. El *estado institucionalizado* del capital se puede evidenciar en la pertenencia a colectivos de metal y el reconocimiento que estos otorgan cuando instituyen – reconocen a sus miembros (Parada, 2015); pero este estado se puede

visibilizar a través de otros escenarios: las bandas, los conciertos – festivales y los colectivos, a partir de un efecto que se genera en la incorporación, objetivación e institucionalización del capital cultural, el *efecto Arrow generalizado*.

Las *bandas de metal*, fueron otro escenario a partir del cual el género musical echó raíces en el país. Agrupaciones como Neurosis en Bogotá (1987), Inquisition en Cali (1988) o Masacre en Medellín (1988), emergieron con sus sonidos extremos que hicieron de la distorsión un estilo de vida, dentro de un panorama local donde el metal era casi inexistente y en la que predominaba la circulación de otros sonidos, especialmente europeos y norteamericanos (Trece, 2018, 27 de octubre). Etiquetados como “satánicos”, “ruidosos” y “problemáticos” por ciertos sectores de la sociedad, las bandas en sus presentaciones integraban las canciones más conocidas del género junto a producciones propias, que a su vez, marcaban la *incorporación* del metal en el país. En sus líricas, las agrupaciones plasmaban sus reflexiones sobre la realidad social, el conflicto armado, la corrupción en las instituciones del Estado, el narcotráfico, los procesos de paz, la religión, entre otras. El contenido crítico y desafiante de las letras y las puestas en escena dieron vida a las canciones que se convirtieron en el referente de la llamada “escena subterránea” - el *underground*.

En una época en que los sellos musicales no estaban interesados por el género del metal, debido a que las composiciones de las bandas colombianas hablaban en forma directa de: la guerra, la desigualdad social, el inconformismo de los jóvenes frente al mundo y la vida; muchas agrupaciones debieron acudir a sellos disqueros independientes que se arriesgaran a producir casetes, discos de vinilo o discos compactos de música colombiana metalera. Lo anterior, se sumaba a los sentimientos de angustia, dolor y violencia generada por la situación histórica que sacudía al país y que se materializaba en la muerte de amigos y conocidos de los jóvenes, a manos de los actores del conflicto armado – incluido el narcotráfico. En este escenario, la banda *Masacre* (1988) graba el maxi single *ola de violencia* con un sello independiente y el LP *réquiem* con el sello francés SPV. Alex Oquendo líder de la banda, en una entrevista otorgada a María Camila Ulloa para la emisora Radiónica, afirmó:

El contacto con el sello se dio en parte por enviar diferentes trabajos de otras agrupaciones.

Luego el sello nos propuso ser una de las bandas con las que quería abrir. Posteriormente,

la distribución del disco comenzó de manera artesanal, directo con la banda y movido por el “voz a voz”. Nosotros repartíamos unos volantes con la información del trabajo (Radiónica 2020, 13 de octubre).

Bandas como *Parabellum* (1981), con Carlos Mario “La Bruja” Pérez, se convirtieron – junto con agrupaciones noruegas – en los precursores del *black metal* mundial, cuando grabaron su primer disco “*sacrilegio*” con el sello Discos Fuentes. *Danger* (1983) fundada por Antonio “Toño” Calao, con sus canciones “el inconforme” y las “brujas de Salem”, incursionaron en el *speed metal*, incluyendo en sus composiciones ritmos extremadamente rápidos y abrasivos que implicaban una técnica exigente para sus intérpretes. *Kraken* (1984) con Elkin Ramírez, haciendo una mezcla entre *hard rock* y *heavy metal*, produjeron el sencillo “Escudo y Espada” con el sello Codiscos, conquistando escenarios de Europa y Estados Unidos, fue uno de los primeros grupos que realizaron ensambles con la Orquesta Filarmónica de Bogotá. *La Pestilencia* (1986) con Dilson Díaz, se consolidó como uno de los grupos contestatarios que reflejó la insatisfacción de los jóvenes frente a la sociedad, algunos de sus álbumes fueron grabados con los sellos nacionales como el LP *la muerte ... un compromiso de todos* con Mortdiscos y otros álbumes con los sellos norteamericanos *Mercury Records*, *Indigo Ranch de Malibú*, que los llevó a radicarse en los Estados Unidos. *Agressor* (1986) con Mauricio Montoya “Bull Metal”, junto con las anteriores bandas conformaron lo que se llamó la escena del *underground* del metal en Medellín; después de un tiempo de separación por diferencias entre sus integrantes, regresan para integrar banda sonora de la película “Rodrigo D no futuro” dirigida por Víctor Gaviria y estrenada en las salas de cine en 1990. *Darkness* (1987) fundada por Oscar Orjuela, se consolidó como el ícono Bogotano del trash metal; con el tiempo compartió escenario con las bandas *Metallica*, *Exodus*, *Destruction*; grabaron el mini LP *espías malignos* con el sello Rock-ola; su canción “*Metalero*” se consolidó como el himno de los colectivos metaleros del país. *Reencarnación* (1987), con Víctor Javier Jaramillo “Piolín”, fue la primera agrupación en incluir la guitarra clásica en una composición musical dentro del sencillo *888 metal*.

En una entrevista otorgada al periodista John Fredy Nagales Soto para la emisora Radiónica, *Piolín* habló de las apuestas políticas que *Reencarnación* promovía en los años ochenta (80) y noventa (90), de igual forma denunció la estigmatización y poca visibilización a la que fue sometida

el género musical, por sus estéticas, sus líricas, por revelar la realidad violenta padecida en Colombia durante décadas y por otros aspectos que han promovido diferentes sectores de la sociedad (campo cultural, religioso, político) que lo han señalado como una alabanza a la muerte, el dolor y el “No Futuro”:

Había una necesidad de romper lo que nos estaba rompiendo. Nos estaban aniquilando evidentemente. Había un delirio por la juventud, que es lo que ocurre actualmente ... Y, claro, como muchos creen que la juventud es el futuro, la humanidad de mañana, pero realmente era la juventud del presente. Entonces había que cambiarle la dirección, en la reflexión y el pensamiento o el destino era la muerte (Radionica, 2019, 23 de octubre).

La lista de bandas de metal en Colombia continua y al convertirse en una unidad de negocio rentable, los sencillos (single o standard playing SP – 3 minutos), los maxi sencillos (extended play EP – 5 a 7 minutos), los discos de larga duración o elepé (long play LP – 20 a 30 minutos o más) y los discos compactos en formato digital (compact disc – 70 a 80 minutos o más) comenzaron a ser patrocinados por los sellos musicales colombianos. Andrea Melo Tobón en su artículo “las raíces del metal colombiano” escrito para la revista Bacanika, realiza una línea de tiempo - un recorrido visual por aquellas agrupaciones con los sonidos más poderosos del metal en Colombia (Bakanika, 2017, 20 de noviembre 20). *Neurosis* (1987) con su álbum *Verdum 1916* (LP) grabado con el sello Till Death Records, logró posicionarse en la escena musical metalera latinoamericana. *Krönös* (1987) asumieron la tendencia del *glam metal* en su discografía, produjeron el maxi single *fuego en mis venas* (EP) con el sello Sonolux. *Ekymosis* (1988) hicieron una apuesta entre el rock y el pop lanzando al estrellato la figura del vocalista *Juanes* (Juan Esteban Aristizábal Vásquez), editaron con Codiscos el maxi single *ekymosis* (EP). *Inquisition* (1988) desde su apuesta por el *black metal* migraron a los Estados Unidos consolidándose como uno de los referentes del underground, gabaron el maxi single *anxious death* (EP) con un sello independiente. *Herejía* (1990) uno de los primeros grupos en incluir el sonido sinfónico al género, graban el elepé *extractum ex infernis* (LP) con el sello Linving Metal Production. *Nebiros* (1990) en sus letras y melodías lanzaron un ataque directo contra la religión, en especial contra la fe cristiana, produjeron el disco de larga duración *demo rehearsal* con el sello Dark Desires Productions. *Acutor* (1990) desde el trash metal innovaron con un sonido real, crudo y contestatario en el género, editaron el

álbum *dios ha muerto* (LP) con el sello Sypholorium. *Tenebrarum* (1990) asumiendo el *metal gótico* como estilo, incorporaron instrumentos como el piano y el violín en sus composiciones, grabaron el casete *visiones del horror* en los Estudios Sarabanda. *Agony* (1992) inicia su proyecto musical en la ciudad de Bogotá para continuar sus labores en los Ángeles California – USA, produjeron el álbum *millennium* con los Estudios Audiovisión; su canción “Pogotá” se convirtió en uno de los himnos de los colectivos el metaleros del país. *Typhon* (1993) llamada la vieja escuela del *black metal* en Medellín, fueron llamados *los lobos en contra de cristo*, uno de los primeros cultos satánicos del país; con Mauricio Montoya\_(baterista de la banda) logran establecer contactos con músicos del *black metal* noruego como Dead y Euronymous integrantes de la banda Mayhem; el álbum *the typhon hordes* (CD) editado con el sello musical Warmaster Records contó con la colaboración de la banda noruega como regalo al baterista “Bull Metal”, quien también era el dueño del sello disquero. *Internal Suffering* (1996) fundada en la ciudad de Pereira – Colombia se caracteriza por las voces guturales y abrasivas propias del *death metal*; produjeron el álbum Chaotic Matrix (CD) con el sello español Qabalah Productions; después de haberse radicado en los Estados Unidos, actualmente trabajan desde Madrid. *Highway* (2000) una de las primeras bandas colombianas de metal integrada solamente por mujeres, presentan un estilo retro del metal de los ochenta (80) bajo la consigna de preservar el estilo clásico del género; su primer demo *rainy days* (CD) fue grabado con el sello Artico Records<sup>24</sup>.

Dentro del campo cultural en Colombia, se generó diversas *relaciones de tensión y de presión* con la incursión de los agentes sociales de las bandas de metal. Comprendiendo las *relaciones de tensión* (ad - intra) como las *fuerzas de atracción, repulsión u otras* que se gestan al interior de los campos, dentro del campo cultural, las instituciones representadas por los sellos

---

<sup>24</sup> Para un mayor desarrollo de la historia de las bandas de metal en Colombia véase los trabajos de: Eduardo Arias (2003) “El rock en Colombia. Primera parte (1967-1992) - Surfin’ Chapinero”; José Enrique Plata (2003) “El rock en Colombia. Segunda parte (1987-2007) - De la mano del rock, por la vía del padre Estado, la madre Medios y el espíritu gratuito”; Francisco Augusto Herrera Díaz (2007), “Metal colombiano, los sonidos de un país en guerra”; Carlos Arturo Reina Rodríguez (2009) “Bogotá, más que pesado. Metal con historia”; David Leonardo Bonilla Oviedo (2011) “Música en blanco y negro: acercamientos al concepto de metal en Colombia durante la década de los ochenta”; Omar Gabriel García Naranjo (2013) “Subculturas juveniles: el Black Metal en Bogotá”; Manuela Belén Calvo (2017) “Metal extremo y globalización en América Latina: los casos de Hermética (Argentina), Masacre (Colombia) y Brujería (México)”; Andrea Melo Tobón (2017) “Las raíces del metal Colombiano”; Jacobo Celnik (2018) “La causa nacional. Historia del Rock en Colombia”; Carlos Leonardo Medina Garzón (2020) “Recuperando la documentación sobre el rock colombiano Una propuesta de “gateway”; Felipe Szarruk (2020) “Cuando las calles eran de hierro. La historia del rock Bogotano en los noventa”; Germán Eliecer Gómez Eslava (2020) “La Ciudad de los Gritos. Historia Musical del Metal en Bogotá”.

disqueros tradicionales como: Discos Fuentes, Codiscos, Sonolux, fueron reacios a patrocinar las producciones discográficas de las bandas nacionales, por no ver en ellas una unidad de negocio que permitiera ganancias, ya que consideraban que el nicho de mercado se concentraba en los jóvenes por lo general de “bajos recursos, desempleados y sensibles a las problemáticas sociales generadas por el conflicto armado y el narcotráfico” (El Tiempo, 1990, 14 de octubre). Esta situación generó que las agrupaciones acudieran a estudios de grabación o a sellos musicales alternativos para producir los álbumes, *estrategia* que junto a la reproducción ilícita y la subsiguiente comercialización fraudulenta (piratería) promovió la difusión del género en la población especialmente juvenil, lo que develó la *relación de conflicto* con las disqueras y al mismo tiempo *de alianza* con los fans – colectivos metaleros. Sin embargo, la piratería se convirtió en una *relación de repulsión* dentro del campo porque no permitió – ni permite – a los músicos de las agrupaciones la dedicación de tiempo completo para la producción discográfica, haciendo del *metal* en un escenario laboral con poca estabilidad económica para aquellos que dedicaron – se dedican – al género. Las presentaciones – los toques – en bares, salones comunales, bodegas hizo que las estéticas, las líricas, en otras palabras, la *cultura metalera* se hiciera cercana a la juventud. La interpretación de canciones de bandas extranjeras, la reproducción de piezas musicales originales y la respectiva autogestión de los álbumes en lo referente a la promoción y la venta consolidaron otra *relación de atracción* entre las *bandas* y los *headbangers*. Pero, el volumen del sonido en altas horas de la noche, la cantidad de personas que asistían a los eventos, la estética en la forma de vestir, la percepción del “pogo”<sup>25</sup> como una forma de violencia, el consumo de sustancias psicoactivas (alcohol, tabaco, drogas, entre otras), generaron un ambiente de rechazo en los vecinos de las zonas donde se desarrollaban los conciertos, materializando de esta manera una *relación de tensión por repulsión* entre *fans* y *residentes*.

Por otra parte, desde el campo religioso se gestó una *relación de presión* (ad – extra), entendida ésta como la producción de fuerzas de confrontación, cooperación y demás de un campo hacia otro campo. Al tener las bandas colombianas una tendencia hacia el *black metal*, esto es, la búsqueda de mayor agresividad y oscuridad en la letra y la melodía, el contenido de las canciones

---

<sup>25</sup> Baile que se desarrolla en forma individual y en algunos momentos en forma colectiva, se caracteriza por saltos, giros, cabeceos, junto a una posición de defensa y en ocasiones de ataque, centrada en el movimiento de brazos y codos en medio de un ritmo frenético.

se dirigió contra la religión como principal enemigo de la libertad de pensamiento y de acción de la juventud. Al ser el cristianismo en sus diferentes vertientes (católica, protestante, evangélica, pentecostal, entre otras) la mayor tendencia religiosa de la población, la bandas plasmaron críticas directas contra estas instituciones y sus especialistas (sacerdotes, ministros, pastores); instaurando una estética cercana al satanismo y empleando los signos religiosos en las portadas de los álbumes y en los conciertos realizando actos de instrucción agresiva en contra de las creencias de los feligreses<sup>26</sup>, generando el rechazo y la estigmatización por parte de diferentes sectores de la sociedad y consolidando de esta manera una *relación de presión por repulsión* desde las Organizaciones del Sector Religioso que promovían la censura a las bandas, los álbumes y los conciertos.

Los *conciertos y festivales* de metal fueron otro escenario de divulgación y consolidación del género musical en el país. Desde la década de los años noventa (90s), la ciudad de Bogotá vio nacer y morir decenas de bandas de metal; sin embargo, la inquietud de los jóvenes por formar bandas, planear ensayos, organizar conciertos, grabar demos, plantear negocios musicales, conseguir toques en bares o en eventos culturales, continuó de manera ininterrumpida obligando a la escena musical a buscar espacios de participación en la esfera pública, permitiendo de esta manera la divulgación y consolidación del género.

Carlos Reyes, bajista de la agrupación *Agonía*, narró para la Biblioteca Digital de Bogotá – Sonora, cómo fue su encuentro con el *metal* y cómo era la movida en la ciudad

Yo creo que desde los ochenta (80) se empezó a formar algo muy fuerte con el *metal* en Bogotá y en Colombia en general, que puso las bases del gusto por el rock ... Muchas personas que llegaron al rock lo hicieron desde el *metal* ... *Con la experiencia de ver bandas en salones comunales, en los barrios...* Las bandas tenían el empuje para inventarse cómo sonar en vivo ... *No recuerdo bares como tal de metal, pero si mucho concierto en bodegas,*

---

<sup>26</sup> El Código Penal Colombiano en el capítulo IX de los delitos contra el sentimiento religioso y el respeto a los difuntos, establece en artículo 203 la tipología penal de daños o agravios a personas o a cosas destinadas al culto: El que cause daño a los objetos destinados a un culto, o a los símbolos de cualquier religión legalmente permitida, o públicamente agravie a tales cultos o a sus miembros en razón de su investidura, incurrirá en multa. Véase Ley 559 de 2000 - Código penal. Secretaría del senado – Diario oficial. 44.097.

*como mucho parche*. En teatros como la Mama, Patria, se hacían conciertos. En teatros y en bodegas nos reuníamos todos los que nos gustaba la música íbamos a ver a las bandas (Reyes, 2019). [énfasis agregado].

El 23 de marzo de 1985, en la Plaza de Toros la Macarena de la ciudad de Medellín se realizó “*La batalla de las bandas*”, un concierto organizado por la empresa musical JIV, la emisora local Radio Veracruz 91.1 FM, el periódico el Mundo de Medellín y otras empresas privadas, donde Raúl Velásquez (JIV Ltda.), Jairo Álvarez, Carlos Alberto Acosta y Vicky Trujillo pretendieron promocionar y posicionar en la escena musical a las bandas locales de todos los géneros posibles. La convocatoria para participar en el evento y el proceso de selección de las agrupaciones contó con la presencia de bandas provenientes del punk, el metal, el hardcore, entre otras, de las cuales fueron seleccionadas: Spool, Glöstter Gladiattor, Danger, Mierda, Excalibur, Parabellum, Lasser y Kraken (Noisey, 2017, 31 de mayo).

Jairo Álvarez, vocalista y manager de *Kraken*, en una entrevista otorgada a Felipe Hincapie para el periódico el Mundo, presentó sus percepciones frente al ambiente que se sentía en los días previos a la realización del concierto:

Esos personajes ... salieron muy aburridos porque casi los linchan apenas se montaron al escenario y comenzaron a hablar. La verdad es que los odios entre los distintos géneros musicales, sobre todo los más radicales como los metaleros y los punkeros, hacia otros géneros como el rock heavy, el rock estándar y el pop, eran muy fuertes, entonces ahí no hubo ninguna convivencia. Fue una real batalla entre los seguidores de unos géneros tratando de matar a los otros (El Mundo, 2017, 21 de marzo).

El nombre del concierto “*La batalla ...*”, representó las tensiones que se vivían en la ciudad, entre los agentes sociales de las bandas comerciales frente a las bandas populares – las bandas de barrio. La logística del evento establecía una votación para escoger a las agrupaciones más populares entre los asistentes estableciendo dos categorías: expertos y novatos. A los ganadores se les prometió la grabación de un disco, un videoclip y un registro completo de la presentación para ser transmitido en la televisión nacional.

La confrontación entre las posiciones fue explícita, los participantes con cantos, bailes, gritos y objetos contundentes (piedras, tierra, zapatos, etc.) iban demostrando la aceptación o rechazo a las bandas que salían a escena. Los ánimos incrementaron el nivel y el evento terminó en una asonada entre los 14 mil asistentes, en una protesta violenta que fue reprimida por la policía metropolitana dejando un alto número de heridos.

El periodista Ricardo Aricapa Ardila, en un artículo publicado en el periódico El Mundo sintetiza la experiencia del concierto de la siguiente manera:

Lo que se había anunciado como un grito de libertad de las bandas y de los súbditos del rock de Medellín; lo que se esperaba que fuera una batalla fraternal entre metaleros, terminó en una batalla de guijarros entre el público. Y fue así como el altar del rock fue profanado por esa minoría sin dirección que parece empeñada en masacrar todos los valores; por esa franja marginal de la cultura urbana que el sábado asistió masivamente a La Macarena (El Mundo, 1985, 24 de marzo).

Diez años después, entre el 26 y el 29 de mayo de 1995 en el Estadio de fútbol Olaya Herrera, el teatro al aire libre la Media Torta, el Parque Metropolitano Simón Bolívar y la Plaza de Toros La Santa María, se realizó *primer festival* público y gratuito *Rock al Parque* en Bogotá. Fruto de la iniciativa liderada por Mario Duarte vocalista de la banda de rock La Derecha, Julio Correal empresario y promotor de eventos artísticos, Berta Quintero Subdirectora del Instituto Distrital de Cultura y Turismo y con el apoyo del Alcalde de la ciudad Antanas Mockus Šivickas, 120 agrupaciones y más de 80 mil personas acudieron a la convocatoria.

Julio Correal en una entrevista con el periodista Angel Batista de la Radio Nacional de Colombia, manifestó el impacto que el festival generó en el campo político del país, al cumplir 25 años de existencia

En ese momento para nosotros era inimaginable que el festival perdurara año tras año y se volviera en un ejemplo para el continente. Sobre todo, porque a través de todos estos años

las alcaldías han tenido posturas de izquierda, derecha, de arriba, abajo y todas han decidido apoyar y organizar la cultura musical en Bogotá (2019, 29 de mayo).

Más allá del debate de los géneros, de la nominación del festival, de si es un evento restringido al rock o va más allá de las fronteras musicales, el punto central es que ha sido un festival “al parque”, donde la gente se ha concentrado en un espacio abierto, libre, donde los jóvenes se han apropiado del espacio público con la excusa de escuchar a las bandas, especialmente las de metal. Pero, a medida que la acogida fue creciendo: 180 mil en 2017, 185 mil en 2018, 340 mil en 2019, según las estadísticas del Instituto Distrital de Artes (Idartes, 2019, 5 de julio); el festival dejó ser un concierto masivo y llevó a los coordinadores a plantear escenarios trabajo directo con la comunidad, traducido en: conferencias, foros, talleres formativos en torno a los géneros musicales, entre otros. Sin embargo, al ser un evento público, centralizado, dependiente del presupuesto de la Alcaldía, sujeto a los procesos y controles de la administración burocrática, junto a la micro física del poder impuesta por los organizadores, el amiguismo, las preferencias y otras tensiones internas de los promotores, las bandas de metal y los *headbanger* vieron la necesidad de descentralizar el festival y hacer un énfasis en el género musical. Es así como nacen los festivales locales: Bosa la escena del Rock, Metal de las Montañas, Usmetal, Metal 4ta, Subase al Metal, Pantokrator Metal Fest, entre otros.

*Bosa la escena del Rock* fue creado en el año 1997, nació alrededor de la búsqueda y consecución de un espacio físico para que las bandas de rock pudieran hacer sus ensayos en la Localidad de Bosa; bajo la dirección de Giovanni Patiño el proyecto continúa convocando a músicos y fanáticos del metal para asistir a las diferentes versiones del festival en las instalaciones del Parque De Las Artes Chiminigagua (Radio Santa Fe, 2014, 4 de octubre).

El Festival *Metal de las Montañas* inicia sus labores en el año 2002 con una tarima improvisada, un equipo de sonido prestado y una organización logística que ha demostrado a través de los años la necesidad de aprender de la experiencia; realizándose en la Localidad de Ciudad Bolívar, cada versión del festival instaura una consigna, en los últimos años estas fueron: la música como escenario de paz y reconciliación – 2018, un grito por la vida de los líderes sociales – 2019, por la unidad del Sur – 2020 (UN Radio, 2015, 2 de diciembre).

*Usmetal* aflora de un proceso iniciado en 1998 y que se consolidó en 2004 con la realización de su primera versión del festival en la Localidad de Usme; con el apoyo de la Fundación Colombia Vive, el Consejo Local de Cultura, el Consejo Local de Juventud y la gestión de Enrique Rodríguez, el evento ha promovido la formación de agrupaciones fortaleciendo la profesionalización y competitividad de las bandas participantes en el mercado de la industria musical y cultural, bajo la consigna “consume música fuerte, no sustancias psicoactivas” (Usmetal Fest, 2016, 16 de mayo).

El *Festival Metal 4ta* comienza su trasegar en el año 2006, con el liderazgo Jonathan Rodríguez y Andrés Chávez integrantes de las bandas *Rain Maker*, *Infernal homeland* respectivamente, quienes unieron esfuerzos con Jhon Ruiz para consolidar los encuentros musicales que se desarrollaban en la Localidad de San Cristóbal: *Forjando la Roca* y *Rocalidad cuarta*; el festival se convierte en el nuevo escenario artístico para promover las bandas del sector a partir de idea de apoyar a las familias en condición de vulnerabilidad, por lo que a cambio de la entrada los asistentes ofrecen un alimento no perecedero que posteriormente se entrega a las familias (Rockcolombia, 2011, 11 de octubre).

*Pantokrator Metal Fest* fue un festival de *white metal* liderado por el Pastor Christian González Sierra, líder espiritual de la Comunidad Pantokrator; el festival convocaba a las bandas de *Rock Cristianas* que expresaban sus creencias al ritmo del underground; desarrollándose en el parque central de la Localidad de Bosa tuvo versiones en los años 2006, 2008, 2010, 2014 y 2016; los conciertos tenían como objetivo divulgar el metal cristiano a los jóvenes que pertenecían a la escena musical, junto al posicionamiento de la Iglesia como un lugar abierto, de acogida, para aquellos que quisieran encontrar la Fe (González, 2020, 13 de junio).

El *Festival Subase al Metal* inició sus funciones en el año 2010, a partir de la articulación del sector comercial de los bares, una sala de ensayo y un sello disquero independiente en alianza con Corporación Suba Al Aire; bajo la coordinación de Diego Ramírez – el director del evento –, el evento se ha desarrollado en la Localidad de Suba estableciendo dos líneas de trabajo:

El fortalecimiento de la Circulación Musical (difusión y empoderamiento de la escena Metal) y la formación de Público crítico frente a la escena Metal, tratando de demostrar a la ciudad que el

Metal propone – desde una mirada crítica y propositiva – un espacio de diversidad extrema (Subase al metal, 2011, 10 de julio).

Otros festivales como: Metal Unidos (Localidad de Barrios Unidos), Metalmorfosis Social (Localidad de Rafael Uribe Uribe), Puente Aranda Metal Rock Fest (Localidad de Puente Aranda), Tiva Rock (Localidad de Engativa), Bosa La Escena Viva del Rock-Funvirock (Localidad de Bosa), entre otros, han demostrado que el *metal* en la ciudad de Bogotá se ha convertido en una forma tanto de expresión como se expansión.

Jaine Verano en el artículo *¿Cómo van los festivales locales?* Publicado en el portal de noticias Metal Live, analiza el panorama de los festivales de música metal en la Ciudad de Bogotá, identificando cómo poco a poco se van cerrando los espacios de participación ciudadana en el campo cultural, debido a las diversas dificultades que enfrentan los organizadores en lo referente a: las fuentes de financiación, la obtención de permisos para el uso del espacio público, el cumplimiento de los protocolos de seguridad para eventos de gran asistencia, entre otros. Junto a lo anterior, afirma la autora, se suma la cultura de la gratuidad que poco a poco se ha ido consolidando en los colectivos de metal en la Ciudad.

Parte de la escena local, entre los cuales se cuentan empresarios privados de conciertos, algunas bandas y seguidores en general, aseveran que los festivales locales gratuitos, incluyendo a Rock Al Parque, han generado una cultura de la gratuidad con respecto al rock y al metal, generando de esta manera el alejamiento del público de los eventos pagos, la compra de discos de bandas nacionales y el merchandising (venta de mercancía) en general ... Si puedo tener a las bandas locales cada ocho días en las localidades ¿Para qué invertir en sus productos? (Metal Live, 2019, 14 de julio)

Esta cultura de la gratuidad impidió – y sigue impidiendo – que las bandas pudieran dedicarse a la composición de tiempo completo, debido a que los ingresos económicos de las agrupaciones por motivos de ventas no eran suficientes para suplir los gastos de producción, mercadotecnia y salarios, lo que implicó un proceso de precarización de la escena musical. Sin embargo, agrupaciones como: *Darkness* con Rodrigo Vargas – voz y guitarra (1987),

*Reencarnación* con Víctor Javier Jaramillo – voz (1987), *Masacre* con Alex Oquendo - voz (1988), *La Pestilencia* con Dilson Díaz – voz (1989), *Agony* con Andrés Jaramillo - guitarra (1992), se han mantenido después de varias décadas.

La recepción del metal en Colombia se dio en sus inicios de manera clandestina e inesperada, pero con el tiempo, el género musical fue tildado de satánico, ruidoso, problemático, por las letras de las canciones donde las agrupaciones expresaban sus reflexiones y puntos de vista frente a la realidad social del país, por su contenido crítico y desafiante frente a los campos cultural, político y religioso.

El 14 de octubre de 1990, Ruby Marcela Pérez escribió una columna de opinión titulada “*A la bohemia se le fue su cuarto de hora en la candelaria: al ritmo del Punk*”. En mencionado artículo, la redactora del periódico El Tiempo describió cómo los antiguos lugares bohemios del barrio la Candelaria donde las personas iban a tomar café, beber un trago de licor, fumar un cigarrillo o sostener una conversación trascendental sobre el mundo y la vida, habían desaparecido. En el relato, la autora dibujó escenas nocturnas donde los automóviles se parqueaban en el espacio público, obstaculizaban las vías peatonales y contaminaban la imagen del barrio histórico de la ciudad capital. Botellas vacías abandonadas en las calzadas y los andenes, basura arrojada por todos los lugares durante la noche de rumba, ladrones que hacían de las suyas robando y desvalijando todo cuanto veía por ahí, expendedores de drogas que desplegaban sus menús en busca de clientela con ganas de volar. En otras palabras, la noche Bogotana que gritaba... ¡*Sexo, drogas y Rock and Roll!*

En el texto, la periodista transcribió el testimonio de uno de los propietarios de la Candelaria, que administraba un establecimiento comercial, ubicado en la calle 10<sup>o</sup> con carrera 2<sup>a</sup>:

... la zona se ha dañado con la llegada del *Heavy Metal* y de la moda del *Rock Punk*. Eso atrae a gente joven de toda la ciudad. Ellos sin querer, traen todo lo que tiene que ver con la inseguridad (El Tiempo, 1990, 14 de octubre).

Para la época, el alcalde mayor Juan Martín Caicedo Ferrer, segundo burgomaestre elegido por voto popular en la historia de la ciudad. El alcalde menor de la Candelaria era Juan Jesús Rodríguez, quien afirmó a la columnista que el problema del barrio “no [era] uno, sino varios y todos relacionados con la pobreza”. Según el funcionario, los bares, la venta y consumo de drogas, los centros de lenocinio, la prostitución, la población flotante de colegios – universidades – centros culturales – instituciones gubernamentales – que transitaban por la zona, el desempleo, la ausencia de fuerza pública (policía – ejército), entre otros, eran factores que incidían directamente en el decaimiento de la Localidad.

En el artículo, Ruby Marcela Pérez, ponía su atención en cierto sector de la población, que de manera indirecta terminaba siendo la más visible frente al problema de la seguridad

Ahora solo se encuentran el rap y el heavy metal, la gritería descontrolada, los bares punk y los empujadores – el pogo ... [La bohemia] ... fue desplazada por los taches y una copia en blanco y negro de las discotecas americanas (El Tiempo, 1990, 14 de octubre).

### **3. EL CRISTIANISMO EN COLOMBIA.**

#### **Posicionamientos políticos a finales del S. XIX a XXI**

##### **Avivamiento.**

Cuando llegó el día de Pentecostés,  
estaban todos juntos en un mismo lugar.

De repente vino del cielo un ruido  
como el de una ráfaga de viento impetuoso  
que llenó toda la casa donde estaban sentados  
y se les aparecieron lenguas como de fuego que,  
repartiéndose, se posaron sobre cada uno de ellos.

Todos fueron llenos del Espíritu Santo y  
comenzaron a hablar en otras lenguas,  
según el Espíritu les daba habilidad para expresarse.

**(Biblia de Jerusalén, Hechos de los Apóstoles, 2: 1-4)**

Dentro del cristianismo protestante, evangélico, pentecostal y neopentecostal existe una noción para referirse al despertar, la renovación o el movimiento: el “avivamiento”. El teólogo evangélico de tradición Anglicana David Martyn Lloyd - Jones (1899 – 1981), caracterizó el

avivamiento como la presencia de Dios en las mentes y corazones de los creyentes, que brinda una nueva comprensión del evangelio y de la gracia mediante la acción del Espíritu Santo:

... esa es la cuestión del derramamiento del Espíritu Santo, o si se prefiere, bautismos del Espíritu Santo. Esto es ... el punto crucial con respecto a toda cuestión de avivamiento, porque entendido por definición, lo que significa *avivamiento es un derramamiento del espíritu de Dios* ... viniendo con poder sobre una persona o varias personas al mismo tiempo (1959, p. 66) [énfasis agregado].

Lloyd-Jones, quien fue ministro durante muchos años de la Westminster Chapel de Londres, no tuvo una exposición sistemática de la teología del *avivamiento*, sin embargo, en sus sermones de 1959 se encuentra la presentación más completa en torno al despertar o la renovación de la iglesia, con motivo a la conmemoración del centenario del avivamiento transatlántico de 1859. En sus sermones, caracterizaba el despertar como una obra extraordinaria del Espíritu a imagen y semejanza de lo que aconteció en el Pentecostés cuando descendió de forma poderosa sobre los apóstoles.

Para el teólogo anglicano, el avivamiento tenía dos propósitos fundamentales, con aquellos que pertenecían a la iglesia: “los que están dentro de la iglesia son elevados a un nuevo nivel de experiencia y comprensión [...] y los que están fuera son convertidos y atraídos” (1959, p. 162). De esta manera, para quienes estaban vinculados a la iglesia la experiencia de fe y la comprensión de esta los llevaba al conocimiento de las verdades doctrinales y a la vivencia de las reglas de fe; para los que no estaban vinculados a la iglesia existía un llamado que los llevaba al encuentro evangélico con Dios, ya sea porque se asociaban a la comunidad, ya sea porque de forma directa o indirecta seguían sus preceptos. Lloyd-Jones consideraba que el avivamiento era una obra excepcional debido a la forma especial y misteriosa como se manifestaba. Desde su perspectiva teológica, no era un movimiento que se podía fabricar o publicitar, sino que se daba cuando Dios enviaba al Espíritu Santo desde el cielo y con su efusión especial hacía manifiesta su presencia.

En la historia del cristianismo no católico, existe un consenso entre los autores al momento de identificar los despertares o los avivamientos. Con el ánimo de conocer y conservar con fidelidad

el espíritu de los reformadores, al interior de las iglesias protestantes, evangélicas y pentecostales se desarrolló un proceso de relectura, adaptación y renovación del carisma de los padres de la reforma, como lo son: Martín Lutero (1483 – 1546), Ulrico Zwinglio (1484 – 1531), Juan Calvino (1509 – 1564), John Knox (1514 – 1572), entre otros, lo mismo que de las tradiciones que constituían el patrimonio de las iglesias protestantes.

Historiadores de diferentes confesiones cristianas<sup>27</sup>, han establecido un relativo consenso sobre los hitos del avivamiento dentro del campo religioso: primer avivamiento (1720 – 1750), segundo avivamiento (1800 – 1840), avivamiento (Réveil) de los Catones Suizos (1814), Asamblea de los Hermanos o Hermanos de Plymouth (1831), el tercer avivamiento (1850 – 1900), el despertar de Escocia (1843); las Reuniones de Oración (1858 – 1859); el renacer de Transilvania (1890); el movimiento de Gales (1904 -1905), el avivamiento Pentecostal (1906), entre otros.

El primer gran despertar (1720 – 1750), *reavivamiento evangélico*; se desarrolló los territorios del Sacro Imperio Romano Germánico, el Reino de Inglaterra y las Colonias Americanas en medio de las denominaciones: anglicana, calvinista, congregacionalista... Predicadores como Jonathan Edward (1703 – 1758), John Wesley (1703 – 1791), George Whitefield (1714 – 1770), entre otras, pusieron el énfasis de sus ministerios en temas tales como: la experiencia personal de conversión, el arrepentimiento genuino de los individuos, las prácticas rituales centradas en la emoción más que en el estudio y la devoción (lágrimas, gritos, desmayos), etcétera.

El segundo gran despertar (1800 – 1840) se caracterizó por la consolidación y crecimiento de los movimientos bautistas, metodistas y presbiterianos, especialmente con la estrategia de expansión misional hacia las antiguas Colonias Inglesas ya consolidadas como los Estados Unidos, justo después de los procesos independentistas y revolucionarios. Las voces de Timothy Dwight (1752 – 1817), Guillermo Miller (1782 – 1849), Charles Grandison Finney (1792 – 1875), entre

---

<sup>27</sup> En tratados de historia de la Iglesia Cristiana se puede encontrar un consenso entre los autores frente a los eventos más importantes – representativos que pueden denominarse avivamientos. Diferentes historiadores llegan a la conclusión de establecer dieciocho (18) manifestaciones del Espíritu Santo en las diferentes Iglesias del mundo. Dentro de los historiadores consultados mencionamos los siguientes, junto al año de la publicación de libro y el vínculo que poseen con las confesiones religiosas: *Iglesia Anglicana* – Diarmaid MacCulloch, 2012; *Iglesia Bautista*: Kenneth Scott Latourette; *Iglesia Católica*: Bernardino Llorca, 1976; *Iglesia Congregacionalista*: Williston, 1957; *Iglesias Evangélicas*: John Fletcher Hurts y Alfonso Roper Berzosa, 2008; *Iglesia Metodista*: Justo González García, 2008).

otros, promovieron desde sus sermones: la reforma de las costumbres para ajustarse a las exigencias de la fe, el carácter intelectual y no anti – intelectual de las homilías, la fundación de sociedades con el propósito de estudiar y difundir el mensaje evangélico, la reivindicación de derechos (abolición de la esclavitud, el lugar de las mujeres en la sociedad, la alfabetización), la ruptura de barreras de tipo étnico, etcétera.

Otros avivamientos que han sido identificados como representativos dentro de la historia del cristianismo son:

- En 1814 en el territorio de la Confederación de los Cantones (Suiza) al interior de las Iglesias Reformadas que provenía de la tradición protestante iniciada por Ulrico Zwinglio, surge el movimiento del avivamiento o Réveil (palabra del francés que traduce “avivamiento”, “despertar”). Ministros como: Henri-Louis Empaytaz (1790 – 1853), Henri Abraham César Malan (1787 – 1864), François Louis Gausson (1790 –1863), promovieron desde el movimiento de Réveil diversas reformas: el canto de nuevos himnos (en lugar de usar solamente los Salmos), las escuelas dominicales, las clases o reuniones de estudio bíblico, reuniones de oración, etcétera.
- En 1831 en Irlanda, específicamente en la ciudad de Dublín la Asamblea de los Hermanos o Hermanos de Plymouth, eran una corriente de la Iglesia Anglicana de la vertiente inconformista, esto es, no comulgantes de la iglesia nacional mayoritaria, ya que consideraban que ésta había abandonado o distorsionado muchas de las tradiciones de la cristiandad. Líderes espirituales como: Anthony Norris Groves (1795 – 1853), Edward Cronin (1801 – 1882), John Nelson Darby (1800 – 1882 ), integraron el movimiento, invitando a los creyentes que se vinculaban a abandonar las diferencias denominacionales y reunirse en torno a la persona de Jesucristo.

El Tercer Gran Despertar (1850 – 1900) se desarrolló en Canadá, China, Estados Unidos, Gran Bretaña, Australia a través de las sociedades como lo fueron la *Young Men' s Christian Association* (YMCA) para varones y para mujeres (YWCA) o el *Ejército de Salvación*, entre otros; estas instituciones promovían diversos programas y servicios que no se concentraban

exclusivamente en lo religioso, sino que también promovían procesos de educación y recreación. Una de las innovaciones de este avivamiento consistió en la creación de escuelas de formación religiosa dominical donde se estudiaba la Biblia como un elemento central del culto. Ministros como Dwight Lyman Moody (1837 - 1899), Charles Haddon Spurgeon (1834 – 1892), James Hudson Taylor (1832 – 1905), motivaron la renovación a partir la predicación en lenguaje sencillo y emotivo, el llamado al arrepentimiento y la aceptación de la salvación. De igual manera, hicieron énfasis doctrinal en la segunda venida de Cristo, el envío de misioneros alrededor del mundo y en la acción social humanitaria de los evangélicos. Aunque sus sermones no se ocupaban de los problemas que aquejaban al crecimiento de las ciudades, el impacto que tuvieron sobre las masas populares fue impresionante, lo que se reflejó en el nacimiento de nuevas denominaciones y el vínculo de nuevos creyentes a las confesiones religiosas existentes.

Los historiadores identifican otras expresiones del avivamiento durante el siglo XIX e inicios del XX como lo son: el despertar de las Iglesias Libres de Escocia en 1843; las Reuniones de Oración iniciadas por Jeremiah Lanphier (1809 – 1898) en Nueva York (Estados Unidos); el crecimiento de las Iglesias *Bautistas, Anglicanas, Presbiterianas y Metodistas* en Australia durante los años 1858 – 1859; el renacer de las *Iglesias Bautistas* en Transilvania, liderado por predicadores rurales – campesinos en 1890; el avivamiento de Gales liderado por Evan John Roberts (1878 – 1951) fundamentado en el canto, la alabanza y las experiencias espirituales, movimiento que se expandió por toda Escocia e Inglaterra entre los años 1904 -1905.

Enrique Javier Rodríguez Balam profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, establece que en 1906 se da el Cuarto Gran Despertar, *avivamiento pentecostal*, el cual tiene dos orígenes: uno en la ciudad de los Ángeles – California al interior de la Congregación Misión de la Fe Apostólica con el predicador afroamericano William J. Seymour (1870 – 1922), otro en Topeka – Arkansas en *el Movimiento de la Santidad* liderado por Charles F. Pharman (1873 - 1929). Fundamentados en los pilares teológicos de Jesucristo como salvador, bautizado por con el Espíritu Santo, sanador y Rey, promueven el enunciado doctrinal “Jesús salva, sana, reina y vive”; desde ahí configuran diversas perspectivas teológicas, múltiples estructuras doctrinales y diversas reglas de fe, como lo son: una espiritualidad basada en una teología *espiritucéntrica* y los dones del Espíritu Santo, la lectura e interpretación subjetiva del texto la biblia, la glosolalia como

capacidad de hablar en lenguas angélicas, la función profética siendo una manifestación no institucionalizada, la salvación del alma mediante el perdón de los pecados, la capacidad de acercarse a Dios sin la intervención de un guía espiritual humano o líder religioso y sin ninguna ayuda exterior (objetos rituales), el valor de la experiencia espiritual por encima de la articulación teológica, la importancia de lo personal por encima de lo comunitario, la religiosidad basada en los sentidos como expresión externa e interna del sentimiento religioso. En otras palabras, el pentecostalismo promovió la creencia de que “el creyente moderno se convertía en un discípulo de Jesucristo y recibía la plenitud del bautismo del Espíritu Santo en acontecimientos o experiencias separadas” (2005, p. 225).

**¡Id al mundo entero y predicad el evangelio!**

Id por todo el mundo y  
proclamad la Buena Nueva a  
toda la creación.

**(Biblia de Jerusalén, Marcos, 16: 15)**

El “primer pentecostés restaurado” fue la expresión que movilizó el avivamiento pentecostal de la Obra Misionera de la calle Azusa N°. 312 en el sector industrial de los Angeles – California, Estados Unidos. El pastor afroamericano William Joseph Seymour (1870 – 1922), después de haber transitado por la Iglesia Bautista, el Movimiento de la Sanidad, el Instituto de Estudios Bíblicos de Houston – Texas y la obra Misionera de la Calle Santa Fe de los Ángeles, centró el proyecto misional en un edificio abandonado donde había funcionado una Iglesia Metodista Episcopal Afroamericana. En sus sermones, Seymour comenzó la disertación sobre la justificación por la fe, la santificación como segunda obra de la gracia, la sanidad divina, la segunda venida - retorno de Jesucristo, el hablar en lenguas angélicas, la evidencia inicial del bautismo del Espíritu Santo, las largas jornadas de oración, entre otros.

Frank Bartleman (1871 – 1936), un creyente que presenció el nacimiento del movimiento pentecostal en los Ángeles, en su libro “Azusa Street – el avivamiento que cambió el mundo”, publicado en 1925 afirmó:

Llegamos a la calle Azusa y encontramos aproximadamente doce (12) santos, algunos blancos otros de color. A cargo de la reunión estaba el Hermano Seymour. El “arca de Dios” se movía lenta, pero firmemente en Azusa. Era llevada sobre los hombros de los sacerdotes que él mismo había elegido en el principio ... Los sacerdotes estaban “vivos para Dios” en mucha preparación y oración. El discernimiento no era perfecto, y el enemigo logró algunas ventajas que trajeron el reproche a la obra, pero pronto los santos aprendieron a “separar lo santo de lo vil” (2008/1925, p. 89).

Dentro de la comprensión de los historiadores, Seymour fue la figura clave del movimiento de Azusa, ya que era considerado “el elegido” por Dios para encender la llama del avivamiento, sin embargo, su perspectiva teológica es difícil de rastrear ya que no se conservan muchos escritos del predicador. Es el libro de Bartleman y sus notas de prensa publicadas en el periódico *La Santidad* las que constituyen las fuentes primarias que dan testimonio de los acontecimientos de 1906. En el texto *Azusa Street*, el autor se concentra en los orígenes de la Obra Misionera, resaltando las dificultades que generaba en el Estado de California la presencia de una congregación religiosa liderada por un pastor afroamericano junto a la presencia de creyentes negros, blancos y mestizos compartiendo tiempos, espacios y creencias religiosas. Por otra parte, la creencia en la evidencia inicial del bautismo del Espíritu Santo era una doctrina poco aceptada por las otras denominaciones cristianas, debido a que no consideraban que la glosolalia, es decir, la capacidad para hablar en lenguas angélicas fuera una condición – exigencia para recibir el bautismo. Unido a lo anterior, las extensas jornadas de oración eran consideradas por determinados sectores un despropósito:

Había mucha persecución, especialmente de parte de la prensa. Escribían cosas vergonzosas sobre nosotros. pero esto solo atraía mucha más gente. Algunos le daban seis meses de vida a la obra. Pronto comenzaron a realizarse reuniones día y noche. Diariamente el lugar estaba

atestado de gente. El edificio completo, abajo y arriba, había sido despejado y acondicionado. Había mucha más gente blanca que de color (2008/1925, p. 96).

Las crónicas del periódico *La Santidad*, registraban que a las estaciones ferroviarias de la *Ciudad de los Ángeles* llegaban cientos de personas con el fin de estrechar la mano del predicador, ser bautizados con el Espíritu Santo y quedar hablando en lenguas. Ministros de diversas denominaciones cristianas llegaron a la Obra Misionera de la calle Azusa N°. 312 procedentes de todos los continentes: África, América, Asia, Europa, Oceanía. Ante la magnitud de la renovación, algunos líderes espirituales consideraron necesario pensar en una organización que le diera estructura al movimiento y evitara por todo medio reducir el despertar a la creación de una nueva denominación religiosa, ya que las personas se acercaban buscando llenarse del Espíritu Santo y llevar el avivamiento a su Iglesia y no retirarse de su denominación para ingresar a una nueva.

Allan Heaton Anderson, profesor de la Universidad de Birmingham – Inglaterra, establece cómo el pentecostalismo empezó a expandirse por todo el mundo, planteando que los avivamientos de la India promovido por John Christian Arulappen (1810 – 1867) y por Ramabai Sarasvati (1858 – 1922), de Gales liderado por Evan John Roberts (1878 – 1951) y de Estados Unidos proclamado por William Joseph Seymour (1870 – 1922) y Charles Fox Pharman (1873 – 1929), eran expresión del mismo fenómeno religioso, el avivamiento pentecostal, ya que manifestaban creencias y prácticas similares como las reuniones largas, espontáneas, aparentemente caóticas, emocionales, con expresiones de oración simultánea y en voz alta, reveladoras de visiones y profecías centradas en la consigna: *Dios está presente en el culto y en la experiencia personal*.

El avivamiento de la calle Azusa fue reconocido como el más relevante en Norte América durante los años 1906 - 1909, a pesar de que algunas denominaciones religiosas lo calificaban como una secta cristiana bastante localizada e insignificante. Seymour, desde su congregación fundó el periódico *The Apostolic Faith*, el cual logró una circulación nacional e internacional cercana a los 50.000 ejemplares. Para 1912 había doce centros de oración que seguían el liderazgo, la doctrina y las prácticas religiosas del Primer Pentecostés restaurado. Como Obra Misionera de la calle Azusa, el ministro, los predicadores y los creyentes estaban convencidos de que vencerían los obstáculos

mediante el poder del Espíritu y de este modo, derrotarían al enemigo y conquistarían su territorio ... el mundo.

Azusa<sup>28</sup> es considerado como el acontecimiento fundacional del pentecostalismo. Líderes religiosos de Canadá, Estados Unidos, México que habían asistido a los rituales de Seymour comenzaron la fundación de centros pentecostales en sus territorios. Anderson describe la expansión del movimiento a través de la plantación de iglesias por todos los continentes, a partir de las premisas de la evangelización del mundo, la adoración a Dios, el discipulado de los creyentes y las obras de compasión:

Las diferentes formas de pentecostalismo incluyen por lo menos las siguientes variedades: (1) denominaciones pentecostales “clásicas” con sus orígenes en el mundo occidental (éstas se han dividido por temas teológicos); (2) el movimiento carismático en iglesias de denominación protestante (llamado a veces renovación carismática); (3) el movimiento carismático católico ... (4) carismáticos independientes o iglesias neopentecostales, surgidas a partir de 1970 (actualmente la forma de crecimiento más rápido del pentecostalismo); (5) iglesias [asiáticas] pentecostales independientes ... (6) iglesias independientes africanas de “tipo espiritual” o de “curación profética” (2007, p. 2).

Producto de la expansión del movimiento, diferentes iglesias que se reconocieron – autodenominaron como pentecostales, se reunieron en la ciudad de Hot Springs, en el Estado de Arkansas de los Estados Unidos. Liderados por los ministros: Eudorus N. Bell, Mack M. Pinson, Archibaldo P. Collins, Howard A. Goss y Daniel C. Opperman, se hizo el lanzamiento de la convocatoria de la reunión a través del periódico pentecostal – de circulación nacional – Palabra y Testimonio (*Word and Witness*). Cerca de tres cientos (300) delegados entre predicadores,

---

<sup>28</sup> Irvin G Chetty profesor de la University of Fort Hare, establece que el avivamiento de Azusa se ha convertido en un canon histórico para describir el origen del movimiento Pentecostal. Otras figuras, como la de Charles Fox Pharman (1873 - 1929) han sido invisibilizadas debido a su polémico papel dentro del movimiento. A pesar ser considerado como el “padre teológico del pentecostalismo” y su rol fundamental como formador de formadores, sus vínculos con el *Ku Klux Klan* plantean retos exponenciales e insuperables a los investigadores del pentecostalismo. Uno de los cuestionamientos que hace Chetty es “¿puede una persona ser cristiana, ser bautizada en el Santo Espíritu, hablar en lenguas y practicar el racismo? En el caso de Parham ¿se puede matar en nombre de la “supremacía blanca?” (2009, p. 338).

misioneros y creyentes, de diferentes denominaciones cristianas se congregaron entre 2 y el 7 de abril de 1914, para hacer un frente común ante la administración del presidente Thomas Woodrow Wilson, electo para el período 1913 – 1921 y exigir el reconocimiento y garantía del derecho de propiedad sobre los terrenos donde se estaban construyendo los templos de las congregaciones. Sin embargo, la reunión tomó otra dirección, los delegados empezaron a discutir en torno a temas tales como: la promoción de la unidad y la estabilidad doctrinal, el establecimiento de personerías jurídicas – legales ante el Estado, la coordinación del ministerio misionero en el territorio y en el mundo, el establecimiento de centros de formación para los ministros, entre otros. El acuerdo fundamental de esta reunión fue la fundación de la Fraternidad Pentecostal que denominaron: Asambleas de Dios.

La historiadora Edith Lydia Waldvogel Blumhofer, en su libro *Restaurando la fe: Las Asambleas de Dios, el pentecostalismo y la Cultura Americana*, publicado en 1993 transcribe los registros del Concilio:

Sea resuelto, que nos reconocemos como un Concilio General de santos Pentecostales (bautizados en el Espíritu Santo) de Iglesias locales de Dios en Cristo, Asambleas de Dios, varias Misiones e Iglesias de Fe Apostólica, y Misiones Pentecostales del Evangelio Pleno ... cuyo propósito no es legislar leyes de gobierno, ni usurpar autoridad sobre dichas Asambleas de Dios ... sino reconocer métodos escriturales de orden de culto, adoración, unidad, comunión, trabajo y negocios de Dios y desaprobamos todo método, doctrina y conducta no escritural y aprobar toda verdad y conducta escritural, esforzándonos para mantener la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz (1993, p. 116).

Al primer Concilio de pastores de las Asambleas de Dios celebrado en abril de 1914, le siguió el segundo Concilio General desarrollado en la Ciudad de Chicago – Estado de Illinois en noviembre del mismo año, el cual tuvo como objetivo el fortalecimiento de las bases administrativas de la organización. La convocatoria al tercer Concilio General se da por las disputas doctrinales internas entre pastores e iglesias que integraban las Asambleas de Dios; el punto central de las discusiones fue la Sana Doctrina, la promoción de la autonomía de las congregaciones y ante todo evitar la división del movimiento. Fruto de la reunión llevada a cabo en St. Louis, Missouri

del 1 al 10 de octubre de 1915, se conformó una comisión de los predicadores para que definiera la declaración de verdades fundamentales. Mencionada comisión estuvo integrada por:

Daniel W. Kerr presbítero, educador, erudito en griego, luego fundador y primer presidente de Central Bible College en Springfield, Missouri; Stanley H. Frodsham autor de numerosos libros y cursos de estudio bíblico, luego sería el editor de El Evangelio Pentecostal ... Tomás K. Leonard presbítero que proveyó las primeras oficinas nacionales de las Asambleas de Dios en Findlay, Ohio; Jamieson, y Eudorus N. Bell (Blumhofer, 1993, p. 210).

En el cuarto Concilio General convocado nuevamente en St. Louis, Missouri del 1 al 6 de octubre de 1916, se presentó la declaración de verdades fundamentales, donde se determinó que mencionada declaración no transgredía los principios fundacionales del Concilio de las Asambleas de Dios y se procedió a debatir y a votar cada artículo de la declaración para ser finalmente aprobada.

En medio de las tensiones y las controversias que se gestaban al interior de las Iglesias que se vinculaban al Concilio de las Asambleas de Dios, se vino consolidando la doctrina político – religiosa del destino manifiesto, desde la cual tradicionalmente se justificaba la evangelización del lejano Oeste (Western) durante el siglo XIX, la expansión hacia el territorio mexicano más conocida como la guerra mexicano – estadounidense (1846 – 1848) y la encarnación del papel hegemónico de los Estados Unidos en el continente Americano.

### **La explosión pentecostal.**

Son muchos los que necesitan  
entrar en el reino de Dios,  
pero son muy pocos los que hay  
para anunciar las buenas noticias.  
Por eso, pídanle a Dios que

envíe más seguidores míos,  
para que compartan las  
buenas noticias con toda esa gente.  
**(Biblia de Jerusalén, Marcos, 16: 15)**

El periodista y abogado John L. O’Sullivan en la editorial titulada “The Great Nation of Futuriy” publicada en *The United States Magazine and Democratic Review*, escribió:

El lejano e ilimitado futuro será la era de la grandeza americana. En su magnífico dominio del espacio y del tiempo la nación de muchas naciones está *destinada a manifestar* [destino manifiesto] a la humanidad la excelencia de los principios divinos; el establecimiento en la tierra del templo más noble nunca dedicado al culto del Altísimo: lo Sagrado y lo Verdadero. Su suelo será un hemisferio, su techo el firmamento repleto de estrellas, y su congregación una Unión de muchas Repúblicas, abarcando cientos de felices y clamorosos millones, sin ser poseídos por ningún amo humano, sino gobernados por la ley natural de Dios en igualdad, la ley de la fraternidad: de “paz y buena voluntad entre las personas (noviembre de 1839) [énfasis agregado].

El *destino manifiesto* fue la doctrina que promovió la creencia del vínculo providencial que tenían los Estados Unidos con Dios, al considerar que era el pueblo elegido para regir el destino de la humanidad. Comprendida como una herencia del cristianismo puritano de los siglos XVI y XVII, fue asumida como la consigna de políticos y periodistas que consideraban adecuada la expansión territorial el pueblo norteamericano, el cual estaba en la obligación de construir la sociedad modelo y extender las garantías de la libertad, la instauración de las instituciones republicanas y la adopción de la fe protestante en todo el continente<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Para algunos historiadores (Reguera, 2019; Antonio y Medina, 2013; López, 2011; Zuluaga, 2008; Atehortúa 2007, Marín, 1982), la doctrina del destino manifiesto se fundamentó en los desarrollos conceptuales que hizo J. L. O’Sullivan a través de sus artículos y editoriales publicadas en *Democratic Review* “... [este es] nuestro destino manifiesto ... extendernos hasta poseer la totalidad del continente que la providencia nos ha dado para el desarrollo de [este] gran experimento de libertad y autogobierno...” (diciembre de 1845) [énfasis agregado]. Para estos autores, la doctrina justificó la expansión territorial de los Estados Unidos sobre América Latina, que se expresó en términos de la superioridad racial, superioridad religiosa y superioridad política, traducida en nociones tales como la raza blanca, la fe cristiana reformada y el gobierno democrático con características imperialistas.

Fundamentada en la relación que se dio entre la ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo, los seguidores de esta doctrina consideraban que:

... después de juzgarse superiores sobre los otros pueblos en sociedad, política y religión, [los Estados Unidos] eran los llamados a *imponer tal orden y credo religioso*, [a las otras naciones] además de *civilizar y evangelizar a los otros pueblos* considerados inferiores. (Marín, 1982, p. 125). [énfasis agregado].

En este contexto se desarrolló el interés de las misiones protestantes desde el norte hacia los países del centro y sur del continente americano. Estas misiones de fe tuvieron momentos de planeación y organización en eventos internacionales tales como la Conferencia Ecuménica de New York llevada a cabo en 1900, el Congreso Científico Panamericano de Santiago de Chile en 1908, la Conferencia Mundial de Misiones de Edimburgo – Escocia realizada en 1910, el primer Congreso de Misiones Protestante sobre América Latina que se llevó a cabo entre el 10 y el 20 de febrero de 1916 en ciudad de Panamá. En estas reuniones, líderes de las diferentes iglesias cristianas protestantes, evangélicas y pentecostales discutían en torno a la legitimidad de la evangelización en el territorio latinoamericano, debido a las tensiones que esto generaba con la Iglesia Católica y su fuerte presencia histórica desde los tiempos de la conquista, la colonia, las independencias y las repúblicas (Jiménez, 2008). Estas organizaciones con el tiempo se transformarían en: el Movimiento de Fe y Constitución / Orden (1912), el Comité de Cooperación para América Latina – CCLA (1914), el Consejo Internacional Misionero (1921), el Consejo Mundial de Iglesias (1948), entre otros.

Dentro del Congreso de *Misiones Protestantes sobre América Latina* organizado por la CCLA (1916) se presentó el informe de la situación religiosa protestante en el continente, donde las estadísticas estimaban que la población de Latinoamérica se acercaba a los 37 millones de habitantes y que solo 4 millones de personas habían tenido contacto con la actividad evangelizadora no católica. De igual manera, el informe denominado *Neglected Continent* (El continente olvidado) presentaba la cartografía de las misiones protestantes tanto europeas como estadounidenses que desde el siglo XIX habían realizado incursiones pastorales en los diferentes países de la región

(López, 2011). Al finalizar los estudios y al establecer las conclusiones del congreso, se designaron líderes religiosos con la tarea de celebrar reuniones en las diferentes ciudades del continente (Barranquilla – Colombia, Buenos Aires – Argentina, Lima - Perú, Rio de Janeiro – Brasil, Santiago de Chile) con el fin de continuar y promover nuevas misiones evangelizadoras.

La conferencia regional realizada en Barranquilla en 1916 tuvo la presencia de los ministros de la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos y de la Sociedad Bíblica de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña. El liderazgo del encuentro lo tuvieron los reverendos: Charles C. Millar (presidente), Margaret Hodge (vicepresidente), Clifford Douglass (secretario). En las minutas de la conferencia regional del Comité de Cooperación para América Latina en Barranquilla se puede observar:

La misión no es sino el medio para el fin de establecer una iglesia nacional. El indio y el mestizo de América Latina no tienen un espíritu fuerte de la iniciativa, por lo que es conveniente desarrollar un tipo de evangélicos, mantener los mejores elementos de la iglesia local, pero sin trabas por las tradiciones innecesarias. La Auto-ayuda se debe instar. La gente es generosa, y cuando esta virtud es dirigida, es un buen hecho. Sabiendo que fuera de la iglesia los impuestos son para todos, son naturalmente reacios a la idea de obligación financiera en conexión con la religión [Diezmos]. La solución es una insistente educación en los principios bíblicos y la introducción del presupuesto de la iglesia con el propósito de que pueda servir al escrutinio de cualquier miembro (CCLA, 1917, p. 285).

La agenda que se desarrolló durante los días 28 de febrero al 4 de marzo giró en torno al análisis de las características geográficas del territorio, la percepción sobre la distribución poblacional – ocupación, la descripción de características socioeconómicas y demográficas de los habitantes, la presencia de las iglesias cristianas no católicas en los campos de misión, el liderazgo cristiano eficiente, la construcción de edificios destinados a las prácticas de culto – templos, la evangelización, la educación cristiana, el trabajo de la mujer, entre otros.

En el marco del *Cuarto Gran Avivamiento*, con el espíritu promovido desde la *doctrina del destino manifesto* y siguiendo las orientaciones planteadas por Comité de Cooperación para

América Latina CCLA, se implementó una estrategia de expansión y difusión denominada Misiones Pentecostales, que consistían en la migración de líderes y creyentes a diferentes países del mundo, especialmente en América Latina. Estas misiones presentaron diversos retos a sus integrantes, como lo fueron: el aprendizaje del idioma, el conocimiento de la cultura tanto nacional como local, la competencia con las tradiciones religiosas instauradas en los territorios – fundamentalmente el Catolicismo –, las tensiones políticas que vivían los países que históricamente habían desarrollado un bipartidismo institucional y electoral, entre otras.

Enrique Javier Rodríguez Balam profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, establece que en la expansión pentecostal en América Latina, los misioneros de las Asambleas de Dios con el objetivo de enviar misioneros al mundo, proveer la comunión en el Espíritu Santo y consolidar la transparencia en el ministerio de la evangelización, tuvieron que asumir diferentes tácticas para la asentamiento de las Iglesias:

... [junto a la] “flexibilidad” por parte de las denominaciones pentecostales para adaptarse a las realidades locales, lo que se ... presenta es la manera en la que los individuos “hacen” flexibles las doctrinas del pentecostalismo, no solamente amoldándolas a su realidad sino esbozando argumentos que consolidan, sustentan y brindan respuestas a sus interrogantes teológicos y prácticas dentro del marco de su vida cotidiana (2005, p. 220).

La estrategia consistió en un primer momento en el arribo de líderes extranjeros con el objetivo de promover la plantación de iglesias; en un segundo momento se desarrolló a partir de líderes locales que iban conociendo las perspectivas teológicas, las múltiples estructuras doctrinales y las diversas reglas de fe adaptando éstas a la situación social y cultural de cada país.

Es así como se desarrolla en América Latina, un pentecostalismo – un asambleísmo autónomo, que reinterpreta la declaración de verdades fundamentales establecida por el cuarto Gran Concilio de las Asambleas de Dios y empieza a privilegiar las doctrinas de la salvación terrenal y la sanación por infusión divina, sobre las doctrinas de la santificación y el repudio al pecado propias del pentecostalismo originario. Las misiones de las Asambleas de Dios se vieron en la obligación de dialogar con las condiciones de vida y creencias populares de los habitantes de

los territorios rurales y urbanos “de una manera original, como ninguna denominación protestante lo hizo nunca, y de ahí su éxito diferencial” (Rodríguez, 2005, p. 225)

En Colombia, durante los años 1930-1946, el Partido Liberal Colombiano promovió diversas reformas al ordenamiento jurídico del país. Buscando establecer un régimen de laicidad en la estructura política y administrativa del Estado, el Liberalismo generó condiciones favorables para la llegada masiva de misiones protestantes, pretendiendo abolir el protagonismo que la Iglesia Católica había ejercido desde los inicios de los años de la conquista.

### **Venid y os haré pescadores de hombres! en el Siglo XIX.**

El Señor escogió también  
a otros setenta y dos  
y los mandó de dos en dos  
delante de él, a todos los pueblos y  
lugares a donde tenía que ir.  
**(Biblia de Jerusalén, Lucas, 10: 1)**

Durante el Siglo XIX, en el territorio colombiano se dio la presencia de diversas denominaciones religiosas diferentes al Catolicismo. Buscando disminuir el poder político de la Iglesia Católica y la influencia del clero sobre la población, los próceres de la independencia y posteriormente el Partido Liberal promovieron reformas políticas y económicas que pretendían instaurar un régimen de laicidad en la estructura administrativa del Estado (Jiménez, 2008), generando de esta manera condiciones favorables para la llegada masiva de misiones protestantes.

Uno de los cambios establecidos en el período posrevolucionario fue la reforma educativa. En Cúcuta, los representantes de los pueblos de Colombia reunidos en Congreso General establecieron que era atribución exclusiva del Congreso “Promover por leyes la educación pública y el progreso de las ciencias, las artes y los establecimientos útiles, y conceder por tiempo limitado derechos exclusivos para su estímulo y fomento” (1821, art. 19). Mediante la Ley 15 del 6 de

agosto; el Congreso legisla sobre el establecimiento de escuelas de primeras letras para los niños de ambos sexos, determinando lo siguiente:

*El método de enseñanza será uniforme en todo el territorio de la República, para lograrlo, el poder ejecutivo hará los reglamentos necesarios para el gobierno y economía interior de las escuelas, estableciendo en ellos premios y certámenes los cuales reglamentos presentará al próximo congreso para su aprobación y reforma igualmente mandará componer e imprimir, todas las cartillas, libros e instrucciones necesarias para la uniformidad y perfección de las escuelas (1821, art. 14) [énfasis agregado].*

Dentro de los modelos pedagógicos que imperaban en las instituciones educativas de la Colonia, surgió la enseñanza simultánea o enseñanza mutua, la cual establecía que el maestro era el encargado de promover la formación civil, las buenas costumbres y la piedad en los estudiantes. Sin embargo, tratando de establecer un espíritu laico, de separación entre la función educativa pública del estado y la formación religiosa asignada a las diferentes iglesias, el método de la enseñanza simultánea promovida por José Lancaster (1778 – 1838), un miembro de la Sociedad de los Amigos (Cuáquero) –movimiento disidente de la Iglesia Puritana de Inglaterra –, sugería que dentro de las prácticas que los maestros debían desarrollar, se encontraban la lectura de la Biblia, los diálogos morales, los ejercicios espirituales, referencias directas a la formación – educación religiosa:

Mis queridos hijos, la intención de esta escuela es enseñarles a ser buenos y útiles para este mundo ... Por lo tanto, *les enseñamos a recordar al creador*, en los días de su juventud ... Nuestro deber es enseñarles esto, *porque está escrito en la Biblia* ... La Biblia nos dirige y nos instruye en el camino que debemos seguir (1821, p. 69) [énfasis agregado]<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> En 1810, José Lancaster escribe un informé para el Rey Jorge IV (1760 – 1820) de la Cas Hannover (Gran Bretaña). En mencionado texto relata las Noticias sobre el progreso del sistema de José Lancaster en la educación de los niños. El documento es una sistematización del método implementado en las escuelas que siguen la pedagogía de la enseñanza simultánea o mutua. En el capítulo sobre la educación moral y la religión, determina, que los maestros deben promover la piedad entre los estudiantes, a través de diversas prácticas pedagógicas, entre ellas los ejercicios espirituales como lo son: canciones, diálogos morales, el gobierno de monitores, castigos y recompensas. Uno de los diálogos morales dictamina: TEACHER. My dear children, the intention of this school Is to teach you to be good and useful while in this world, – that you may be happy here and in the world to come. TEACHER. What is the intention of this school?

El método Lancasteriano, promovió la tolerancia y la inclusión de niños y jóvenes de todas las denominaciones religiosas, incluyendo aquellos que no profesaban una religión. De igual manera, establecía que los maestros eran los responsables de la formación moral en la escuela.

James Thompson (1788 – 1854), ministro de la Iglesia Bautista de Escocia, inició su obra misionera por América Latina encarnando el proyecto de la Sociedad Bíblica Británica. Con el objetivo de fundar escuelas públicas bajo el modelo de la pedagogía Lancasteriana, llevó el mensaje cristiano a Buenos Aires - Argentina (1816), Montevideo - Uruguay (1818), Santiago de Chile - Chile (1820), Lima – Perú (1822), Quito – Ecuador y Bogotá – Colombia (1824). Sus relaciones con los próceres de la independencia como José de San Martín (Argentina, 1778 – 1850), Bernardo de O'Higgins (Chile, 1778 – 1842), Simón Bolívar (Venezuela, 1783 – 1830), le permitieron fundar escuelas públicas en las nacientes naciones producto de las independencias hispanoamericanas, junto a la fundación de la Sociedad Bíblica Colombiana en 1825, sede nacional y autónoma, filial de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera que promovió el diseño, edición, impresión, lectura y posesión de la Biblia en lengua Castellana, cuestión que había sido prohibida durante el tiempo de la colonia por la Monarquía Española y por la sede Apostólica del Papa en Roma (De León, 2015).

A pesar de que el método de la enseñanza simultánea trató de establecer una diferencia entre formación moral - asignada al maestro y formación religiosa – asignada a sacerdotes católicos y ministros protestantes, las críticas no demoraron en aparecer. En una relación de presión desde el campo religioso hacia el campo político, la Iglesia Católica acusó al método Lancasteriano de superficial, repetitivo, poco sensible y semejante a la forma como funcionaban las fábricas, ya que los monitores que orientaban la formación de los niños y los jóvenes no tenían la formación suficiente para ser maestros y sólo generaban un ambiente donde “no había nada que pensar, nada que preguntar, nada que analizar, pues el sistema estaba diseñado sólo para obedecer” (García,

---

We therefore first teach you to 'remember your Creator in the days of your youth.' What do we first teach you? TEACHER. It is our duty to teach you this, because we find it is written in the Holy Bible. Why is it our duty to teach you this? TEACHER. The Bible directs us to 'train you up in the way you should go.' What good book directs us to train you up in the way you should go? TEACHER. Therefore my children – You must obey your parents. Traducción del Autor.

2007, p. 107). En América Latina, intelectuales como Andrés Bello (Chile, 1761 – 1815), Domingo Faustino Sarmiento (Argentina, 1811 – 1888) y Simón Rodríguez (Colombia, 1769 - 1854) fueron opositores al método Lancasteriano, pues pensaban que dentro de los fundamentos de la pedagogía se encontraban el interés fundamental de aprender la biblia de memoria, desde una perspectiva – desde una doctrina protestante. Esta lucha por la búsqueda de una posición hegemónica en el diseño e implementación de las políticas educativas con el tiempo se traducirían en la búsqueda por la hegemonía en las políticas de libertad religiosa.

Philip Beekman Livingston Jr (1814 – ¿?) Ministro de la Iglesia Bautista East Queen Street de Kingston, siendo descendiente de los próceres de la independencia de Haití, encarna los idearios emancipadores de sus padres y promueve la libertad de los afrocaribeños en las islas de Providencia, Santa Catalina y San Andrés – lugar donde había nacido. Dentro de sus acciones como misionero, libera a todos los esclavos de su familia y divide casi todas sus propiedades entre ellos. Funda la primera escuela de la isla instruyendo a niños y jóvenes en aritmética, lectura, escritura y diversas tareas de la navegación. En 1845, planta la primera Iglesia Bautista en el archipiélago, mantiene el proyecto educativo de la escuela, inaugura la biblioteca y abre varios centros de lectura, los cuales, con el tiempo se convertirán en los templos Bautistas de Cove, San Luis y North End.

Thomas Livingston Vélez, descendiente el primer pastor Bautista de San Andrés y Providencia, en la revista Cuadernos del Caribe editada por el Instituto de Estudios Caribeños de la Universidad Nacional de Colombia, relata las memorias de su bisabuelo:

Philip Beekman Livingston Jr, llegó primero a Providencia y después a San Andrés. El predicaba bajo el árbol de tamarindo donde luego se fundó, en la Loma, *la Primera Iglesia Bautista*. Es decir, trajo la religión y la libertad a los esclavos antes que, en el resto de Colombia, y le dio el apellido a mucha gente. Por eso hay muchos Livingston. Su hijo Brockholst, mi abuelo, heredó su misión, continuó la labor y fue a Estados Unidos, *negoció con los protestantes de allá y le dieron la iglesia prefabricada que trajo su hijo Philipi*, su hijo médico [Mi Papá]. (2002, p. 135) énfasis agregado].

Para el Siglo XX, otras denominaciones religiosas llegan a las Islas e inician su labor evangelizadora: la Iglesia Adventistas del Séptimo día en 1902, Iglesia Católica en el mismo año y la Misión Cristiana (1915). Livingston afirma en su relato que en el campo religioso se generó una relación ad intra de cooperación entre las diferentes confesiones. De una forma particular, afirma que los ciudadanos asistían a los servicios religiosos sin importar el tipo de culto, lo que lleva a inferir que la convivencia pudo llevar a la no diferenciación histórica, doctrinal y ritual entre los feligreses de las Iglesias. Por las condiciones geográficas, lingüísticas, económicas y culturales, las islas de Providencia, Santa Catalina y San Andrés no vivieron el carácter anticatólico del protestantismo y el carácter antiprotestante del catolicismo que se experimentó en el territorio nacional a partir del período de la hegemonía del Partido Liberal (1930 – 1946).

La Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia, firmada en la Ciudad de Río Negro (Antioquia) el 8 de mayo de 1863, establece que es la base esencial e invariable de la Unión por parte de los gobiernos general y locales, el reconocimiento y la garantía de los derechos individuales de los ciudadanos, dentro de los cuales se encuentra el derecho a la libertad religiosa:

Garantía de los derechos individuales. Es base esencial e invariable de la Unión entre los Estados, el reconocimiento y la garantía ... La profesión libre, pública o privada, de cualquier religión; con tal que no se ejecuten hechos incompatibles con la soberanía nacional, o que tengan por objeto turbar la paz pública (1863, Sección II, art. 15, num. 16).

Durante 1863 y 1886 se promulgaron en el territorio Colombiano una serie de legislaciones que la historiografía ha caracterizado como anticatólicas o que por lo menos intentaban disminuir el intervencionismo de la Iglesia Católica en la administración del Estado<sup>31</sup>. Ejemplo de ello es el

---

<sup>31</sup> Historiadores como José David Cortés Guerrero de la Universidad Nacional de Colombia (2022, 2000), William Elvis Plata de la Universidad Industrial de Santander – Colombia (2013, 2010), Adriana Santos Delgado de la Universidad del Atlántico (2006), Ana María Bidegaín de la Universidad de la Florida – Estados Unidos (2005), Carlos Arboleda Mora de la Pontificia Universidad Bolivariana - Colombia (2010), desarrollan investigaciones donde demuestran la confrontación directa que se dio entre católicos y protestantes como escenario indirecto de la lucha partidista entre liberales y conservadores, confrontación político ideológica que llevó a la nación colombiana al desarrollo de guerras civiles nacionales y locales durante el siglo XIX: Guerra de los Supremos (1839-1842), Guerra civil de 1851 (de los partidos), Guerra civil de 1854 (Gólgotas y Draconianos), Guerra Magna (1859 – 1862), Guerra de las Escuelas (1876 – 1877), Guerra civil de 1884 – 1885 (de los liberales radicales), Guerra civil de 1895 (de la Regeneración), Guerra de los Mil Días (1899-1902).

inicio de la Constitución “La Convención Nacional, en nombre y por autorización del Pueblo y de los Estados Unidos Colombianos que representa, ha venido en decretar la siguiente...” (1863, preámbulo). En medio de estas tensiones políticas y religiosas, en 1856 la Junta Presbiteriana de Misiones de los Estados Unidos de América inician sus actividades en el territorio colombiano con la llegada del Reverendo Henry Barrington Pratt (1832 – 1912). Teniendo templos en Barranquilla, Bogotá, Medellín, Socorro, Santander de Quilichao los Presbiterianos en articulación con los líderes del Partido Liberal consolidan la empresa misionera a través de la fundación de los colegios americanos, el plante de iglesias, la difusión de sus doctrinas a través de la prensa, entre otras.

En 1875, el Ministro Presbiteriano Pratt escribe el texto “la Biblia – sus opositores” una respuesta a José Manuel Groot (1800 – 1878) político, periodista e historiador vinculado al Partido Conservador Colombiano, quien en su obra la Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada, hace juicios y señalamientos en contra del Protestantismo como religión. En respuesta a la acusación de Groot, el Reverendo contesta:

El Señor Groot ha hecho cuanto ha podido para vituperar el del Protestantismo, para denigrar su carácter, para infamar a los reformadores, para poner en caricatura su historia, para representar mal sus doctrinas, para exagerar sus disensiones (*como si nunca hubiera disensiones, aún mayores, en la Iglesia Romana*) para ridiculizar sus misiones, para mofarse de sus mártires, para multiplicar sus divisiones, y para deplorar los resultados morales que ha producido en el mundo. Ahora bien, aunque fuese todo eso tan cierto como es exagerado o falso, casi en su totalidad, *esto no probaría que la Iglesia Romana tiene afecto alguno a las Sagradas Escrituras, ni cuadra con ellas su doctrina y práctica ...* (1875, p. 5) [énfasis agregado].

Pablo Moreno Palacios, profesor de la Fundación Universitaria Bautista de Colombia, en su libro por momentos hacia atrás ... por momentos hacia adelante - una historia del protestantismo en Colombia 1825 - 1945, afirma que las relaciones entre el Partido Liberal y las iglesias protestantes durante el siglo XIX no eran orgánicas, ya que los intereses del campo político y del campo religioso se alejaban sustancialmente. Entendiendo el interés desde la perspectiva de Bourdieu como “la existencia ... del objeto ... cuya *existencia y persistencia* dirigen directa o

indirectamente [la] existencia y [la] persistencia social, [la] identidad y [las] posiciones sociales”. (2000/1982, p. 93) [énfasis agregado]; mientras para los líderes liberales la existencia - presencia protestante contribuía al debilitamiento del catolicismo como ideología que sustentaba el proyecto político del partido conservador; los protestantes buscaban – persistían en la consolidación de una iglesia de carácter nacional, con una lógica de cooperación entre las diferentes denominaciones con el fin de promover la llegada masiva de misiones protestantes históricas, evangélicas, pentecostales, entre otras.

### **El sembrador salió a sembrar en el Siglo XX.**

El sembrador salió a sembrar  
su semilla y mientras sembraba,  
una parte cayó junto al camino...  
Otra parte cayó sobre la piedra...  
Otra parte cayó entre espinos...  
Y otra parte cayó en buena tierra.

**(Biblia de Jerusalén, Lucas, 8: 4 - 8)**

El proyecto de laicidad pretendido por el Partido Liberal no tuvo mucha acogida en la sociedad colombiana. Ante la propuesta de instaurar un Estado no Confesional se opusieron diversos agentes e instituciones sociales como el Partido Conservador y la Iglesia Católica, de igual manera los principios tradicionalistas (habitus) que generaban y orientaban las representaciones y las prácticas de la sociedad mayoritariamente rural, se convirtieron en obstáculos para posiciones laicas tales como: el matrimonio civil, el divorcio, la libertad de prensa, la libertad religiosa, la secularización de los cementerios, entre otros.

En medio de las guerras civiles (locales y nacionales)<sup>32</sup>, los procesos electorales y las reformas constitucionales, el Partido Conservador logró establecer una posición hegemónica de casi medio siglo (44 años) en la Presidencia de la República. Sólo hasta las elecciones de 1930 cuando Enrique Olaya Herrera (1880 – 1937) sube al poder, el Partido Liberal regresa con su proyecto de Estado Laico con sus tres ejes centrales: la libertad de conciencia, la autonomía de lo político frente a lo religioso y la garantía de la igualdad y la no discriminación. Es así como la denominada República Liberal (1930 – 1946) en confrontación directa contra la República Conservadora - Regeneración (1886 – 1930) pretendió establecer un Estado Laico, esto es, “un régimen social de coexistencia, cuyas instituciones políticas estaban legitimadas principalmente por la soberanía popular y no por elementos religiosos” (Blancarte, 2012, p. 237).

Durante la presidencia de Alfonso López Pumarejo (1934 – 1938), se dio el Acto Legislativo N°1 del 5 de agosto de 1936 – Reformatorio de la Constitución, que pretendió introducir una serie de disposiciones que promovían la intervención directa del estado en la economía, la racionalización fiscal, la industrialización de la sociedad, la regulación de la propiedad – posesión de la tierra, la transformación de la cuestión agraria, etc. La Reforma Constitucional también determinó el reconocimiento y la garantía de la libertad religiosa y de conciencia estableciendo:

Nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido a profesar creencias ni a observar prácticas contrarias a su conciencia. Se garantiza la libertad de todos los cultos que no sean contrarios a la moral cristiana ni a las leyes (Acto Legislativo 1 de 1936, Art. 13).

Si bien el ordenamiento jurídico del país asumía una postura confesional, tal como lo demostraba el preámbulo de la Constitución de 1886 “En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad ... Los delegatarios de los Estados Colombianos ... hemos venido en decretar, como

---

<sup>32</sup> El Sacerdote Jesuita Fernán González González realiza un balance historiográfico del Siglo XIX estableciendo como eje de análisis las guerras civiles, identificando en estas tres grandes grupos: las relacionadas con la ampliación de los derechos políticos y la ciudadanía (guerra de los supremos y la guerra de los partidos), las relacionadas con la disputa sobre la soberanía de los Estados (1854, 1859, 1876 y 1884) y las guerras están relacionadas con las dificultades por parte del conservatismo para instaurar el régimen centralista de la Constitución de 1886 (1895 y la guerra de los mil días 1899-1901) (González, 2002, 1977).

decretamos la siguiente ...”, la misma Constitución definía que “la Religión Católica, Apostólica, Romana, [era] la de la Nación” (Título III, Art. 38). Por su parte, la Reforma Constitucional de 1936 establecía una relación de presión entre los campos político y religioso en torno al interés específico de la laicidad del Estado; el reconocer, garantizar la libertad religiosa implicaba romper con la tradicional alianza entre Estado y la Iglesia Católica, evidenciaba la incompatibilidad de lo político con lo religioso en términos de la autonomía del campo político frente al campo religioso y propendía por el fortalecimiento del carácter laico que debía determinar al Estado. En términos prácticos, estas disposiciones favorecían las misiones protestantes en el territorio nacional.

De esta manera, durante los gobiernos de Enrique Olaya Herrera (1930 – 1934), Alfonso López Pumarejo (1934 – 1938), Eduardo Santos Montejó (1938 – 1942), Alfonso López Pumarejo (1942), Darío Echandía Olaya (1943) y Alberto Lleras Camargo (1945), el Partido Liberal promovió las Misiones Protestantes en el territorio nacional.

En la ciudad de Popayán, en 1930 se celebró el Convenio de Misiones donde los líderes religiosos de iglesias cristianas en sus diversas denominaciones: protestantes, evangélicas, pentecostales, dispusieron una lógica de cooperación entre las diferentes agencias misioneras, sin importar el énfasis doctrinal de cada una, buscando de esta manera crear una amplia presencia a nivel nacional.

Jeiman David López Amaya, asesor académico de la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior de la República de Colombia, en su Tesis Doctoral desarrollada en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, establece que en 1932 llega a Colombia, desde Norte América, la Misión Pentecostal liderada por los Pastores Adah Winger de Wegner y Edward Wegner. Recibidos en Bogotá por los líderes de la Misión Presbiteriana y asumiendo el espíritu de la consolidación de una iglesia protestante de carácter nacional, con una lógica de cooperación entre las diferentes denominaciones, en diálogo con los ministros Thomas Barber y Alexander Allan, realizaron el balance sobre los territorios ocupados por otras misiones llegando a la conclusión de asumir un punto de predicación presbiteriano que carecía de misionero residente en la ciudad de Sogamoso, Boyacá; la cual llegó a perdurar hasta 1942 como una misión de fe independiente, no vinculada a ninguna denominación.

En una nota publicada en la revista *Evangel Pentecostal*, Adah Winger de Wegner narra su llegada al territorio colombiano:

Noche del martes, mayo 3 [1934]. Fue una noche eventual de dedicación... Hermano Alen [Alexander Allan, misionero Presbiteriano] quien presidió en el servicio de dedicación trajo vívidamente a nuestras mentes el hecho de que se trataba de la primera capilla evangélica dedicada en todo el estado de Boyacá, también mencionó que si hubiera cien capillas en todo el estado de Boyacá cada una podría tener una parroquia de diez mil almas. Esto significa que aquellos otros pueblos están sin un solo obrero evangélico pueblo tras pueblo, y nosotros ¡qué tan pocos para tanta gente! ... nosotros estamos preocupados por las - regiones más allá - [de los Llanos Orientales] y vemos mucha tierra adelante para ser poseída. Cuán feliz nosotros seríamos si algunos misioneros del Concilio [de las Asambleas de Dios de Estados Unidos] pudieran venir a esta tierra. Nosotros debemos de estar muy complacidos para ayudarles a ustedes instalarse. (Citado por López, 2014) [énfasis agregado].

La Misión Wegner en 1942, consolidó su presencia en el país afiliando su iglesia, al Concilio de las Asambleas de Dios de los Estados Unidos, fundando de esta manera la sede de la confederación en Colombia. Esta afiliación permitió la llegada de diferentes ministros – pastores a la estación o centro misionero de Sogamoso, con fines evangelizadores y educativos. El primer grupo de misioneras apoyó la fundación del Colegio Americano de Sogamoso, ampliando su cobertura de la educación básica primaria a la educación básica secundaria. Los siguientes grupos de misioneros permitieron la expansión de la Misión y por tanto de las Asambleas de Dios a los Llanos Orientales, donde se fundó la estación – centro de Yopal con el liderazgo de los pastores Howard Coffey y Leroy Cossey.

Los agentes sociales que brindaron su apoyo a la misión Wegner, por lo general eran jóvenes, solteros, sus edades oscilaban entre los veinte y veinticinco años y por lo general su procedencia era el Estado de Texas, sede de la Agencia Misionera que patrocinaba la misión. Las agencias misioneras brindaban los recursos para sostener las estaciones – centros misioneros, sin

embargo, en la comprensión de los ministros – pastores que llegaron al país, las misiones respondían más a la vocación y a los intereses personales de los misioneros que a los recursos económicos remitidos por las Agencias, ya que consideraban que estaban guiados por el espíritu santo en el marco del avivamiento pentecostal de la calle Azusa, encarnado por las Asambleas de Dios.

La Misión Wegner, al igual que las otras Misiones Protestantes que llegaron al territorio colombiano, se enfrentaron a un Gobierno que si bien se encontraba bajo la administración del Partido Liberal, se había configurado a través de la historia – desde su trayectoria como un Estado Confesional, lo que se configuró como un obstáculo para el desarrollo y auge de las misiones protestantes. La Iglesia Católica y el Partido Conservador habían logrado consolidar su posición a tal punto que soportaron durante la república liberal los intentos de separación del campo político y el campo religioso y por tanto lograron impedir el debilitamiento de su influencia social desde la institución eclesiástica.

Una de las estrategias establecidas por la Iglesia Católica fue la campaña antiprotestante, la cual pretendió denunciar la presencia y el avance evangelizador de las diferentes denominaciones cristianas no católicas. A través de los comunicados emitidos por la Conferencia Episcopal Colombiana, la jerarquía del catolicismo brindó orientaciones al clero y a sus feligreses para emprender la lucha contra el protestantismo:

Los Arzobispos, Obispos, Vicarios Apostólicos y Prefectos. Apostólicos de Colombia, reunidos en Conferencia Episcopal ... considerando: Que *las sectas protestantes hacen en nuestra patria una propaganda intensa*; que es un deber de los Pastores el mantener la incolumidad de la fe y evitar la perdición de las almas, trabajando por todos los medios para que no se rompa la unidad católica de la nación ... Decretamos ... *Advertir a los fieles que deben evitar la a reuniones y cultos de los protestantes, la simple visita a sus templos, aún por mera curiosidad, la lectura de cualesquiera de sus escritos que traten de religión o materias conexas*, porque esta participación es una cooperación a la difusión de la herejía: “Guardaos de los falsos profetas”, dice el Evangelio de Mateo, VII, 15-16 (1944, art.4, Lit. c).

La campaña antiprotestante fue liderada por los jesuitas. La Revista Javeriana fue durante los años cuarenta el medio para denunciar el avance protestante, advertir del peligro que este entrañaba para la unidad nacional y buscar caminos para frenarlo (Restrepo y Álvarez, 1943; Urrutia, 1945; Pacheco, 1950).

En el marco de las orientaciones emitidas por la Conferencia Episcopal, el sacerdote diocesano Eugenio Restrepo Uribe, Rector de la Pontificia Universidad Bolivariana – Medellín (Colombia), en su libro *El Protestantismo en Colombia* publicado en 1943 planteó un programa sistemático para frenar la expansión de las misiones protestantes en el territorio colombiano. Dentro de las propuestas establecidas por el Obispo se encontraban:

- 1) solicitar al gobierno nacional que restrinja el ingreso al país de misioneros y ministros protestantes; 2) formar un comité nacional que dirija una «campaña antiprotestante unificada, metódica, sistemática y organizada a través de todo el territorio colombiano»; 3) promover la fundación de escuelas, dispensarios, bibliotecas y librerías católicas en todos los parajes donde funcionen escuelas y misiones protestantes; 4) controlar con rigurosidad que se enseñe la doctrina católica en las clases de religión de todas las escuelas oficiales del país; 5) promover conferencias en parroquias, colegios y emisoras, con el fin de prevenir a la población sobre la amenaza protestante; 6) neutralizar la propaganda protestante —Biblias, revistas y volantes— y difundir literatura católica abundante para repartir en los lugares «infectados» por el protestantismo; 7) promover la creación de juntas juveniles especializadas en la lucha contra el protestantismo por medio de la enseñanza del catecismo católico; 8) impulsar la creación del día nacional de la campaña antiprotestante (Restrepo Uribe, 1943: 132-136).

En medio de las relaciones de tensión y presión que se dieron entre el campo político y el campo religioso, relaciones ad intra (al interior) y ad extra (hacia el exterior) de los campos, en 1955 llegan a Bogotá los misioneros de las Asambleas de Dios Marta y Harry Bartel quienes extiende la presencia del Concilio a la ciudad de Cali. En 1960 los misioneros Ana María y Normam Campbell fundan el Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en Colombia. Los años 60 se caracterizan por la expansión de las Asambleas de Dios en el territorio nacional, a tal punto que para 1975, la Décima Asamblea Nacional aprueba la creación de tres distritos regionales (Centro, Norte y Occidente) con el fin de diseñar la dinámica de crecimiento y expansión de la

evangelización Asambleísta en todo el territorio nacional, lo que implicó que para los años 90 se creara la Dirección Nacional de Misiones DINAMIS, encargada de coordinar este proceso.

### **La carta de derechos.**

    Todos deben someterse  
    a las autoridades constituidas,  
    porque no hay autoridad  
    que no provenga de Dios  
    y las que existen  
    han sido establecidas por él.

**(Biblia de Jerusalén, Romanos, 13: 1)**

En Colombia, las organizaciones del sector religioso ratifican sus procesos de participación institucional cuando la Asamblea Nacional Constituyente estableció el derecho fundamental de la libertad religiosa:

    Toda persona tiene derecho a profesar su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley (Constitución Política, 1991, Art. 19).

En 1990, durante las sesiones de la Constituyente, el representante Jaime Ortíz Hurtado vocero del Movimiento Unión Cristiana, promueve la inclusión de este derecho fundamental en la Carta Magna (El Tiempo, 2 de Agosto de 1993) logrando de esta manera un triunfo jurídico para las iglesias cristianas, en la medida en que éstas adquirirían el reconocimiento legal e iniciaban el proceso de igualdad ante la ley, frente a las conquistas que había logrado la Iglesia Católica en el Concordato firmado con el Estado Colombiano en la Ley 35 del 27 de febrero de 1888, el Acto Legislativo N°1 reformativo de la Constitución - convención adicional del Concordato del 5 de agosto de 1936 y el Concordato entre la República de Colombia y la Santa Sede Ley 20 del 18 de diciembre de 1974, entre otras.

Desde finales de los años 80 en Colombia las organizaciones del sector religioso – especialmente las de denominación Cristiana – venían en un proceso de consolidación en el campo político. Con la constitución de 1991 refuerzan sus procesos de participación institucional promoviendo la formación de partidos políticos con el objetivo manifiesto de:

... convocar y capacitar a la feligresía cristiana, con la finalidad de insertarla en lugares estratégicos de la estructura política del país, estableciendo como objetivo “afectar la sociedad” mediante la “transmisión de valores cristianos”, tales como: la defensa de la vida, de la familia y el amor al prójimo, en sus múltiples sentidos (Mosqueira, 2010, p.2).

Es así como en Colombia surgieron partidos políticos como el Partido Nacional Cristiano que nació en el año 1989 en las entrañas de la Iglesia Carismática Internacional, el Movimiento Unión Cristiana que en el año 1990 contó con el auspicio de la Confederación Evangélica de Colombia [CEDECOL], el partido Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad [C4] proveniente desde el año 1992 de la Iglesia Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta [Mira] que desde el año 2000 se consolidó como el partido político de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, el partido Colombia Justa Libres que en el año 2017 agrupó múltiples denominaciones – identidades religiosas cristianas (Reyes et al, 2022).

En el seno de las organizaciones religiosas nacieron movimientos políticos o surgieron alianzas con partidos que no tienen un origen religioso pero que lograban cautivar el voto de agentes sociales vinculados especialmente a iglesias cristianas. Ganando elecciones en las entidades territoriales, obteniendo curules en la rama legislativa del Estado y presentando candidatos a elecciones presidenciales, las iglesias incursionaron en la postulación de proyectos de ley, la formulación de políticas públicas, la promoción de acciones ciudadanas fundamentadas en su infraestructura de principios y valores religiosos frente a temas como la educación sexual, el aborto, el matrimonio igualitario, la eutanasia, la adopción homoparental, entre otros (Jiménez, 2023).

Sin embargo, no son claras las relaciones de tensión y presión que se establecen entre el campo político y el campo religioso. No son claras las relaciones entre el Estado y las organizaciones del sector religioso. No son claras las relaciones entre los líderes de los movimientos - partidos políticos y los líderes de las iglesias cristianas. No son claros los posicionamientos de los laicos - feligreses en su relación con el campo político y el campo religioso.

El campo político, desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, puede ser comprendido como un lugar, como un espacio específico donde se genera una red de relaciones entre los agentes e instituciones que lo integran. Estas relaciones, originan fuerzas de alianza o conflicto entre a los agentes del campo, gestando de esta manera una red de relaciones objetivas, que ubican a sus integrantes en diversas posiciones. En palabras del Sociólogo Francés, el campo se define como “un lugar de lucha ... un sistema de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas” (Bourdieu, 1994, p. 131).

Siguiendo a Bourdieu y estableciendo una topología de las relaciones que se generan entre el campo político y el campo religioso, los agentes sociales que integran el campo son las instituciones del Estado, los partidos políticos, las iglesias y los ciudadanos religiosos – feligreses – personas vinculadas a las organizaciones religiosas, en nuestro caso cristianas en sus diversas denominaciones: católicas, ortodoxas, protestantes, evangélicas, pentecostales (Bastian, 2006).

Pablo Alberto Bulcourf y Nelson Dionel Cardozo, profesores de la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina), en su interpretación de la teoría del campo político establecida por Bourdieu, establecen que las posiciones que ocupan los agentes sociales dentro del campo se determinan a partir de los capitales que ponen en juego en sus estrategias de posicionamiento, esto es “partidista, electoral, burocrático, espiritual, económico, social, simbólico, cultural” (2011, p. 289). En las interacciones que se establecen entre los agentes sociales y las instituciones de los campos político y religioso en Colombia, las relaciones de tensión y presión están delineadas por los debates en torno al reconocimiento de personerías jurídicas, la participación política electoral, el nombramiento - designación de cargos en la función pública, los derechos fundamentales, la representación política, la formulación de leyes y políticas públicas, entre otros. De esta manera se

configura un sistema estructurado de posiciones a la vez que un sistema de relaciones de fuerza entre esas posiciones.

Cuando las iglesias cristianas ingresaron a la política estableciendo una relación de fuerza desde su capital religioso, los medios de comunicación registraron las tensiones y presiones que éstas generaron a las instituciones y agentes que pertenecían al campo político. El periódico *El Tiempo*, en las elecciones del Congreso de 1994, registró que el Movimiento Unión Cristiana, había consolidado una lista de candidatos que provenían de diversas adscripciones religiosas, la nota periodística se publicó bajo el título “Unión Cristiana definió las listas” y en ella transcribió la afirmación del candidato al Senado Víctor Velásquez Reyes:

... en el país hay cerca de tres millones de personas aptas para votar que pertenecen a confesiones distintas de la católica, popularmente llamadas protestantes (*El Tiempo*, 2 de agosto de 1993).

El equipo de redacción de *El Tiempo* enumeró en el artículo un listado de conquistas legales obtenidas por los cristianos, desde su ingreso formal al campo político, a decir: la norma constitucional que dio igualdad a los credos religiosos ante el estado, la demanda del Concordato, la Ley sobre la igualdad religiosa. Por otra parte, evidenciaron en la transcripción de Velásquez una posible comprensión causal en la relación electoral, esto es, frente a la tendencia del voto de los ciudadanos vinculados a las iglesias, dejando abierto el debate en torno a la pregunta ¿cómo votan los ciudadanos que están vinculados a las iglesias cristianas?

El periódico *El Espectador* publicó en 2006 el artículo “Iglesias piden nuevas concesiones”, en el cual dio a conocer la inconformidad que presentaba la Confederación para la Libertad Religiosa, Conciencia y Cultos [CONFELIREC] que reunía a diferentes denominaciones religiosas, frente a la no aplicación de la Ley Estatutaria 133 de 1994 de libertad de Cultos y a la discriminación que establecía el Decreto 354 de 1998, donde el Estado Colombiano aprobaba el Convenio de Derecho Público N°1 con algunas entidades religiosas y no extendía mencionado convenio a todas las confesiones religiosas (judíos, musulmanes, protestantes, evangélicos,

pentecostales, entre otras). El periódico transcribe la declaración de Álvaro Niño, vocero de la Iglesia Adventista del Séptimo Día:

No hay respeto. En el papel [se] tiene elementos buenos, pero no se lleva a la realidad. Cada vez que pasa, hay que acudir a derechos de petición y tutelas para que se respete la libertad de cultos (El Espectador, 7 de julio de 2006).

El periodista Andrés Garibello, redactor de El Espectador, puso en evidencia la relación de fuerza que establecían las identidades religiosas con las instituciones del Estado y con las iglesias cristianas de diversas denominaciones, que recibían los beneficios del Decreto 354 del 19 de febrero de 1998. Mencionado convenio de derecho público reconocía: los efectos jurídicos y civiles de los matrimonios religiosos cristianos no católicos; la inscripción y registro de ministros de culto; la impartición en los colegios (públicos y privados) de educación e información religiosa cristiana no católica; la asistencia espiritual y pastoral cristiana no católica a la fuerza pública, los centros educativos, hospitalarios, asistenciales, penitenciarios y carcelarios; la utilización de los lugares de culto en las instituciones del Estado y la posibilidad de suscribir convenios o contratos con entidades religiosas para desarrollar programas de asistencia social. Todo lo anterior, única y exclusivamente con las entidades religiosas que firmaban el convenio.

Haciendo uso de su capital religioso, los denunciantes señalan como este convenio terminaba reconociendo selectivamente a unas entidades religiosas y no a la totalidad de las confesiones. Esta situación abrió la puerta a una nueva problemática que enfrentaba el Estado ¿cómo garantizar los derechos a todas las identidades – denominaciones religiosas?

### **Lo religioso como derecho fundamental.**

Recuerda a todos que  
respeten a los gobernantes  
y a las autoridades,  
que les obedezcan y

estén siempre dispuestos  
para cualquier obra buena.

**(Biblia de Jerusalén, Tito, 3: 1)**

Con la Constitución Política de 1991, en Colombia se determinó que la libertad religiosa y la libertad de cultos eran derechos fundamentales de los ciudadanos (Art. 19). Ricardo Azael Escobar Delgado (2017), profesor de la escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia), afirma que el derecho fundamental a la libertad religiosa contempla varias dimensiones: profesar o no profesar una religión, es decir, tener o no tener una creencia religiosa; recibir e impartir o rehusar la enseñanza e información religiosa; practicar libremente la religión y difundirla; manifestar una creencia o la ausencia de la misma en público o en privado, de forma individual o colectiva, esto es, dar a conocer o exteriorizar la religión que se profesa; ejercer los preceptos de una determinada religión en público o en privado de forma individual o colectiva, en otras palabras, llevar a cabo o realizar las convicciones religiosas; conservar una religión o mantener la creencia; cambiar de religión, lo que significa tener la posibilidad de dejar una religión y tomar otra; difundir una religión, lo que implicaría transmitir las creencias religiosas a otros; no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales; no ser impedido por motivos religiosos para acceder a cualquier trabajo o actividad civil.

Estas dimensiones del derecho fundamental a la libertad religiosa empezaron a ser reconocidas, garantizadas y protegidas por el Estado Colombiano, durante la presidencia de Cesar Gaviria Trujillo (1990-1994) mediante la Ley Estatutaria 133 del 23 de mayo de 1994. En mencionada norma el Congreso de la República, estableció los alcances de mencionados derechos, teniendo en cuenta los tratados internacionales de Derechos Humanos firmados por el Estado<sup>33</sup>, generando así su reconocimiento y efectiva protección.

---

<sup>33</sup> Según Xiomara Lorena Romero Pérez, profesora de la Facultad de Derecho de la Universidad Externado de Colombia, para que el Estado Colombiano, reconozca los derechos fundamentales de libertad religiosa y de culto, ha tenido que incluir dentro del Bloque de Constitucionalidad, tratados internacionales, normas y principios: Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) de 1945; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) de 1976; la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH) de 1969; la Convención Europea de Derechos Humanos (CEDH) de 1953 (la cual no es vinculante en nuestro país); los tratados de derecho internacional humanitario

El Estado reconoce la diversidad de las creencias religiosas, las cuales no constituirán motivo de desigualdad o discriminación ante la ley que anulen o restrinjan el reconocimiento o ejercicio de los derechos fundamentales. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la Ley (Ley 133 de 1994, Art. 3).

Con ello, se llega a la comprensión de que el Estado Colombiano asumió la responsabilidad de ser el garante las creencias profesadas por los ciudadanos y las organizaciones del sector religioso que existen o pueden llegar a existir en el territorio nacional; esto lleva a identificar que la promoción de la participación tanto de ciudadanos como de organizaciones deben estar dirigidas hacia la consecución del bien común, el mantenimiento de las relaciones armónicas y el entendimiento con las diferentes denominaciones, entidades y confesiones religiosas de la sociedad (Martínez et al, 2020).

Por otra parte, La Ley 133 determinó que la libertad religiosa y de cultos también comprendía los siguientes derechos para las entidades y confesiones religiosas:

Establecer lugares de culto o de reunión; ejercer libremente su propio ministerio; conferir órdenes religiosas; comunicarse y mantener relaciones con sus feligreses y con otras entidades religiosas; establecer su propia jerarquía; tener y dirigir autónomamente sus propios institutos de formación y de estudios teológicos; escribir, publicar, recibir y usar libremente sus libros y otras publicaciones sobre cuestiones religiosas; anunciar, comunicar y difundir, de palabra y por escrito, su propio credo a toda persona; cumplir actividades de educación, de beneficencia, de asistencia que permitan poner en práctica los preceptos de

---

de 1949 en adelante y otros acuerdos y protocolos facultativos, dirigidos a promover el respeto y la protección irrenunciable de todos los derechos humanos inherentes a las personas, en tanto su condición de seres humanos. Convención Americana sobre Derechos Humanos suscrita de 1978 en el marco de la Organización de Estados Americanos OEA (Art. 1, 12, 13, 16, 22, 27), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos en el marco de la Asamblea General de la Organización de la Naciones Unidas [ONU] (Art. 18), junto al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU (Parte 2, Art. 2), Resolución 36/55 del 25 de Noviembre de 1981 - Asamblea General – de la ONU (Preámbulo, Art, 1, Num. 1,2 y 3), Resolución 70/158 del 17 de diciembre de 2015 - Asamblea General de la ONU (Romero, 2012).

orden moral desde el punto de vista social de la respectiva confesión (Ley 133 de 1994, Art. 7).

De esta manera, la Ley Estatutaria desarrolló el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política y estableció las concordancias entre estos derechos con los derechos fundamentales de: igualdad, libertad de conciencia, desarrollo de la personalidad y de expresión, entre otros, los cuales están contemplados en los artículos 13, 16, 18 y 20, de la Constitución (Escobar, 2017).

Para el año 1995, durante la presidencia de Ernesto Samper Pizano (1994 – 1998) en el Ministerio de Gobierno – actualmente Ministerio del Interior – se inició el registro y la expedición de la personería jurídica de las organizaciones del sector religioso que en su momento poseían una trayectoria histórica en el espacio social Colombiano y que a través de los años venían profesando de manera individual y colectiva “sus artículos de fe, doctrinas, creencias a través de signos, símbolos, ritos y prácticas que promueven el sentimiento religioso en la ciudadanía” (Angarita et al, 2023, p. 43).

La personería jurídica era y sigue siendo la facultad que el Estado confiere a las confesiones y denominaciones religiosas para adquirir derechos y contraer obligaciones ante la sociedad. En la página Web del Ministerio se establece

La personería jurídica especial es el tipo de personería específicamente previsto en el derecho colombiano para las iglesias y confesiones religiosas no católicas que desean ser claramente identificadas como tales en la vida social y que *le permite al ente religioso el desarrollo institucional y público de sus actividades*, con pleno reconocimiento de su naturaleza religiosa, y la protección específica de su autonomía reconocida por la Ley Estatutaria (2022, 9 de septiembre) [énfasis agregado]).

Incluyéndose en el Registro Público, el Estado otorgó a las confesiones y denominaciones religiosas, federaciones, confederaciones y asociaciones de ministros, el estatus de entidades religiosas, lo cual implicó el reconocimiento de la vida jurídica de la organización, la comunidad

de fe o religiosa o la confesión religiosa, lo que las convirtió y sigue convirtiendo en sujetos jurídicos titulares de los derechos colectivos de la libertad religiosa. Desde esta perspectiva, todas las entidades religiosas se constituyen jurídicamente ante el Estado, el cual a su vez se configura como el garante de los derechos, reconoce la existencia jurídica de las organizaciones por medio del otorgamiento de la personería jurídica (especial o extendida) y a su vez las inscribe en el registro público administrado por la entidad competente.

Las primeras organizaciones que obtuvieron la vida jurídica ante el Estado y que se convirtieron en titulares de derecho de libertad religiosa fueron: Asociación de Ministros Evangélicos [ADME], Centro Cultural Islámico en Colombia, Comunidad Judía de Colombia, Concilio de la Asambleas de Dios de Colombia, Confederación Colombiana de Libertad Religiosa - Conciencia y Culto [CONFELIREC], Confederación Evangélica de Colombia [CEDECOL], Federación Asamblea Colombiana de Religiones y Espiritualidades – ACRE, entre otras<sup>34</sup>.

La administración del presidente Samper a través del Decreto 372 del 26 de febrero de 1996, determinó que era jurisdicción y competencia del Ministerio del Interior la función de formular políticas correspondientes a la garantía, promoción y protección del derecho a la libertad religiosa y de cultos, generando al interior de la estructura del ente público la unidad encargada del reconocimiento y desarrollo como derechos fundamentales de los ciudadanos colombianos. Esta

---

<sup>34</sup> El Profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana Ricardo Azael Escobar Delgado (2017) afirma que el Ministerio del Interior para el año 2017 había reconocido 6411 Iglesias, confesiones y denominaciones religiosas, federaciones, confederaciones y asociaciones de ministros en el Registro Público de Entidades Religiosas, dentro de las cuales se encuentran: Arquidiócesis y Diócesis de la Iglesia Católica, Iglesias Ortodoxas, Iglesias Anglicanas, Iglesias Luteranas, Iglesias Veterocatólicas, Iglesia Vétero, Iglesia Adventista del Séptimo Día, Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, Iglesias Presbiterianas, Iglesias Bautistas, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones), Iglesias Independientes; Denominaciones como: Cuadrangular, Panamericana, Wesleyana, Concilio de las Asambleas de Dios, Menonitas y Anabaptistas, Cruzada Cristiana, Iglesia de Dios en Colombia, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional de Colombia, Cruzada Estudiantil de Colombia, Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe, la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, la Iglesia Misión Carismática Internacional, la Iglesia Centro Mundial de Avivamiento, la Iglesia Casa Sobre la Roca, la Confederación de Comunidades Judías de Colombia, Confederación Evangélica de Colombia –CEDECOL, la Confederación Colombiana de Libertad Religiosa, Conciencia y Culto – CONFELIREC, y diferentes representantes de los diferentes confesiones Islámicas, Hinduistas, Budistas, Bahá'is, federaciones, confederaciones religiosas, distintas Asociaciones de Pastores y Ministros de los departamentos y principales ciudades del país, Pastores Capellanes, Redes de mujeres y jóvenes religiosos, redes y ministerios de familias, fundaciones y corporaciones sociales y educativas; y organizaciones como Justapaz, World Vision, Visión Agape, IRLA, Consejo Mundial de Iglesias-CMI, Consejo Latinoamericano de Iglesias – CLAI, Fundación para el diálogo y la cooperación Interreligiosa e Intercultural – INTERFE, Juventud con una Misión –JUCUM, Diálogo Intereclesial por la Paz – DIPAZ-, Cabildo, CREAS, entre otras. Cf. Ministerio del Interior - Política pública integral de libertad religiosa y de cultos.

oficina con el tiempo recibió en nombre de Dirección de Asuntos Religiosos vinculada al Viceministerio para el Desarrollo el Diálogo Social, la igualdad y los Derechos Humanos.

Respetando las responsabilidades y competencias de las otras instituciones del Estado, en especial, de las entidades territoriales, el Ministerio del Interior, se ocupó y se sigue ocupando de la formulación e implementación de políticas públicas que reconozcan, garanticen y protejan las siguientes materias:

Los derechos y libertades fundamentales, el orden público, la paz, la convivencia ciudadana y la protección del derecho de libertad de religión y cultos (Decreto 372 de 1996, Art. 5, N° 3).

La Presidencia de la República, en sus distintas administraciones, emitió diversas normatividades donde poco a poco fueron perfilando las funciones del Estado frente a los asuntos religiosos, de conciencia y de culto, ejemplo de ello se da durante la administración del Presidente Álvaro Uribe Vélez (2002 – 2010) la cual con el Decreto Presidencial 200 del 3 de febrero de 2003 por el cual se determinan los objetivos y la estructura orgánica del Ministerio del Interior y de Justicia, se establece que uno de los objetivos del Ministerio consiste en “Impulsar políticas tendientes a garantizar la libertad de cultos y el derecho individual a profesar libremente una religión o credo” (Art. 1, núm. 8). Durante la misma administración presidencial, se definió que uno de los objetivos de la institución radicaba en “tramitar y proyectar todos los actos relativos a garantizar la libertad de cultos y el derecho a profesar libremente una religión o credo” (Art. 2, núm. 8).

Por otra parte, el Ministerio del Interior dio origen en el año 2009 al Comité Interreligioso Consultivo en Asuntos Religiosos, Conciencia y Culto, mediante la Resolución 2615 del 20 de agosto, cuyas funciones centrales consistían en la permanente asesoría a la institución del Estado en lo referente a los derechos fundamentales asociados a la libertad religiosa.

Crease el Comité Interreligioso Consultivo en Asuntos Religiosos, Conciencia y Culto, del Ministerio del Interior y Justicia, cuyo objeto será estudiar y recomendar sobre los asuntos

sometidos a su consideración por el Ministerio del Interior y Justicia (Resolución 2615, Art.1).

Los integrantes del Comité eran el Viceministro del Interior o su delegado, quien lo presidía, el Director Jurídico del Ministerio del Interior, el Coordinador del Grupo de Asuntos Religiosos y Entidades Extranjeras sin Ánimo de Lucro, los Representante Legales o el delegados de las entidades religiosas: Confederación Colombiana de Libertad Religiosa, Conciencia y Culto- CONFELIREC, Federación Consejo Evangélico de Colombia- CEDECOL, Conferencia Episcopal Colombiana de la Iglesia Católica, Iglesia Adventista del Séptimo Día de Colombia, Iglesia Pentecostal Unida de Colombia; Denominación Bautista Colombiana, Iglesia Anglicana Colombiana, Comunidad Judía de Colombia, Centro Cultural Islámico en Colombia, Asociación de Ministros del Evangelio de Bogotá- ADME.

Si bien, las funciones del Comité se concentraban en: estudiar y hacer recomendaciones al Ministerio del Interior en materia de libertad religiosa - conciencia y culto, hacer recomendaciones sobre determinados proyectos de reglamentación que el Ministerio sometiera a su consideración, darse su propio reglamento y las demás funciones que le fueran asignadas y que correspondieran a su naturaleza; las críticas no se dejaron esperar. Inmersas en las relaciones ad intra (de tensión) y ad extra (de presión) que se dan entre los campos religioso, político, diferentes organizaciones manifestaron su voz de protesta por no sentirse incluidos en el comité. La noción de pluralidad entendida como la creciente cantidad de grupos, activistas, voceros, comunidades, templos, es decir, como la diversidad y variedad de experiencias religiosas, entró en crisis ya que no se veía retratada en los miembros designados para integrar el Comité Interreligioso Consultivo en Asuntos Religiosos. Por otra parte, la noción de pluralismo concebido como un movimiento, si se quiere un proyecto que apunta a la posibilidad del diálogo interreligioso y que apunta a la construcción de unas reglas de juego que incluyan a múltiples voces, agentes sociales e instituciones del sector religioso en las diferentes relaciones que ellos establecen en el espacio social, específicamente en la esfera pública, no se consolidó.

El grupo de investigación sobre el Hecho Social Religioso y Subjetividad de la Universidad de La Salle Colombia<sup>35</sup>, en sus diversas investigaciones han realizado una interpretación de la noción de autonomía establecida por Bourdieu (1997/1994); acudiendo a la metáfora del ‘microcosmos’ dentro del espacio social y asignándola al campo político, los Profesores afirman que la autonomía del campo no es absoluta, todo lo contrario, es relativa (Angarita et al, 2023; Jiménez, 2023; Martínez et al, 2023; Reyes et al, 2023; Reyes et al, 2022; Torres et al, 2021; Martínez, 2020 et al; Jiménez, 2020; Jiménez, 2019; Reyes et al, 2019). La situación del Comité Interreligioso evidenció que el Campo Político, representado por el Ministerio del Interior, logró imponer por decreto su determinación (autonomía absoluta – relación de presión ad extra), pero el Campo Religioso estableció una resistencia a esa fuerza de presión ejercida mediante la Resolución 2615, desconociendo la representatividad y vocería de los representantes legales o el delegados de las entidades religiosas designados para integrar el Comité (autonomía relativa – relación de tensión ad intra). Esta autonomía relativa se objetivó en el contrapeso ejercido por las Organizaciones del Sector Religioso frente a la legitimidad del Comité, lo que quiere decir que la nueva corporación carecía del capital simbólico configurado a partir de las percepciones y comprensiones de los integrantes del campo religioso que permitieran justificar y habilitar su existencia, en otras palabras, su legitimidad.

Durante la administración del presidente Juan Manuel Santos Calderón (2010 – 2018), a través del Decreto Ley 2893 de 2011 por el cual modifica los objetivos, la estructura orgánica y funciones del Ministerio del Interior, establece dentro de los objetivos de la institución formular, adoptar, dirigir, coordinar y ejecutar la política pública, planes, programas y proyectos en materia de “libertad e igualdad religiosa, de cultos, de conciencia y el derecho individual a profesar una religión o credo” (Decreto Ley 2893, Art. 1), junto a otras líneas de trabajo. Al final del período presidencial, faltando un mes para entregar el cargo, mediante el Decreto 1140 del 4 de julio de 2018, se modifica nuevamente la estructura del Ministerio y se crea la Dirección de Asuntos

---

<sup>35</sup> Los Profesores Jorge Eliecer Martínez Posada, Gina Marcela Reyes Sánchez y José Luis Jiménez Hurtado, integrantes del Programa de Investigación sobre el Hecho Social Religioso y Subjetividad consideran que, dentro del campo epistemológico de los Estudios Sociales, lo religioso, la religión y la religiosidad expresadas en sistemas de creencias y prácticas han sido una preocupación central desde las diferentes disciplinas: antropología, ciencia política, filosofía, historia, psicología, sociología, teología, entre otras; diversos autores han abordado problemáticas referidas al papel que ocupan los marcos de significación religiosa, como aspectos fundamentales para la comprensión de la orientación y estructuración de la acción humana.

Religiosos vinculada al despacho del Viceministro para la Participación e Igualdad de Derechos, cuyas funciones se concentraban y se siguen concentrando en: asesorar y apoyar técnicamente al Ministro en materia de libertad e igualdad religiosa, de cultos y de conciencia y el aporte al bien común de las entidades y organizaciones del sector religioso (Decreto 1140, Art. 8).

En la primera legislatura del Congreso de la República elegido para el período 2014 – 2018, a través de la Ley 1753 de 2015 se aprobó el Plan Nacional de Desarrollo “Todos por un nuevo país”. Por primera vez en la historia del país, desde la proclamación de la Constitución Política de Colombia, se incluyó a las entidades y a las organizaciones del sector religioso, tanto en las bases como en el contenido del Plan Nacional:

Libertad religiosa, de cultos y conciencia. El Ministerio del Interior, en coordinación con las entidades competentes, emprenderá acciones que promuevan el reconocimiento de las formas asociativas de la sociedad civil basadas en los principios de libertad religiosa, de cultos y conciencia. El Gobierno Nacional formulará y actualizará la política pública en la materia con la participación de las entidades religiosas, garantizando la libertad e igualdad religiosa en términos de equidad y reconociendo su aporte al bien común en lo local, regional y nacional (Ley 1753 de 2015, Art. 244).

El acercamiento a esas formas asociativas de la sociedad civil (entidades religiosas) cuyo vínculo se daba en torno a unas manifestaciones conjuntas de los artículos de fe, doctrinas o creencias, se realizó por múltiples vías. Durante el proceso de formulación de la política pública, la Coordinación de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior se relacionó con cerca de 4000 líderes religiosos de las diferentes denominaciones del país, a través de convocatorias directas donde los funcionarios del Estado y los representantes de las entidades religiosas intercambiaron posiciones frente a las problemáticas reales de la libertad religiosa, de conciencia y de cultos en los distintos ámbitos.

En el documento técnico del Decreto 437 de 2018, el equipo de la Coordinación de Asuntos Religiosos liderado por Beatriz Lorena Ríos Cuellar – quien había sido asesora jurídica del Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia y la Confederación Evangélica de Colombia CEDECOL –

, plantea que para aproximarse a una comprensión de lo que representan las entidades y organizaciones del sector religioso en dinámica social del país, sus problemáticas y sus necesidades, fue necesaria:

La participación de las entidades territoriales [...] fue vital en este proceso de construcción pública y participativa, porque facilitó el entendimiento, desde todas las perspectivas, de las problemáticas derivadas del ejercicio del derecho que nos concierne fortalecer [libertad religiosa, de conciencia y de culto] y la viabilidad y pertinencia de las acciones que dan respuesta a las mismas. (Mininterior, 2018, p. 5) [énfasis agregado].

Finalmente, en la administración del presidente Iván Duque Márquez (2018 – 2022), se expidió el Decreto 437 del 6 de marzo de 2018 denominado Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, cuyo objetivo general buscó y sigue buscando, brindar las garantías para el ejercicio de los derechos fundamentales y cuyos objetivos específicos plantean: Identificar y posicionar el aporte al bien común que las entidades religiosas y sus organizaciones desarrollan; promover y promocionar en la sociedad civil la no discriminación, la tolerancia y la no estigmatización por motivos religiosos; divulgar la normatividad nacional e internacional, integrante del bloque de constitucionalidad, que desarrolla el derecho fundamental de libertad religiosa y de cultos en Colombia; amparar el derecho de las entidades religiosas, sus fieles y sus organizaciones y de crear y dirigir iniciativas de aporte al bien común, en forma individual o colectiva, y de inspirar su funcionamiento en el propio ideario moral y religioso; generar acciones que propendan por garantizar el ejercicio de la participación ciudadana de las entidades religiosas y sus organizaciones; proponer modificaciones a la normatividad vigente, que reconozcan las nuevas realidades en la aplicación del derecho de libertad religiosa y de cultos y su incidencia en el orden religioso, social, cultural y educativo; mejorar el Registro Público de Entidades Religiosas; fortalecer la articulación intersectorial, interinstitucional y territorial, para la garantía del derecho de libertad religiosa y de cultos; generar acciones que faciliten el entendimiento de la conexidad entre el derecho de libertad religiosa y el derecho a la educación conforme a sus creencias religiosas; promover la participación de las entidades religiosas y sus organizaciones en los escenarios de perdón y reconciliación, para la construcción de la paz (Decreto 1066 de 2015, Libro 2, Parte 4, Capítulo 4, Título 2, Artículos 2.4.2.4.1.1 ss).

#### 4. GENESIS DE UNA COMUNIDAD UNDERGROUND

**Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.**

Mas yo también te digo,  
que tú eres Pedro y  
sobre esta piedra  
edificaré mi iglesia y  
las puertas del infierno  
no prevalecerán contra ella.

**(Biblia de Jerusalén, Mateo, 16:18)**

En el texto *Una invitación a la sociología reflexiva*, Loïc Waquant y Pierre Bourdieu plantean la definición canónica de la noción abierta de *campo*:

Un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones, están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen en sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (situs) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (2005 / 1992, pp. 134-135).

Esta definición ha sido tomada por los investigadores de la teoría social como el punto de partida para los análisis de los diferentes campos que integran el espacio social: artístico, científico, económico, político, religioso, entre otros. Nociones como: agente, capital, habitus, interés, relación, posición, etcétera, han permitido construir una topografía social de cada uno de los

campos que han sido objeto de estudio. Gisèle Sapiro (2017), investigadora del Centro Europeo de Sociología y Ciencias Políticas – Francia, establece que cuando se emplea la noción de campo en un ejercicio investigativo, es importante identificar - resaltar que ‘el campo’ se configura a partir del proceso histórico de diferenciación y racionalización de los intereses que se gestan en su interior, es decir dentro del campo y del espacio social, en el caso de esta Tesis Doctoral, del campo político y del campo religioso.

En Colombia, el proceso histórico de diferenciación y racionalización de los intereses propiamente políticos y los intereses propiamente religiosos se puede rastrear en la trayectoria del período de la República Liberal (1930 – 1946), el Retorno Conservador (1946 – 1953), el golpe de estado liderado por Gustavo Rojas Pinilla (1953 – 1957), el gobierno de la Junta Militar (1957 – 1958) y el Frente Nacional (1958 – 1974/1978), donde los intereses de campo político se cruzaron con los intereses del campo religioso generando una red de relaciones de tensión (ad intra) de los campos y de presión (ad extra), de un campo hacia otro.

Instituciones como los partidos políticos: Conservador y Liberal, la Iglesia Católica y las Agencias Misioneras Protestantes, junto a los agentes sociales que se reconocían como ciudadanos y muchas de las veces como creyentes, entraron en una red de relaciones que generaron diversos posicionamientos en el espacio social y específicamente en los campos político y religioso, donde de acuerdo con las estrategias y los capitales que pusieron en juego ocuparon posiciones de dominación, subordinación, complementariedad, antagonismo, entre otras.

En el texto *Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos*, Bourdieu caracteriza la noción de interés de la siguiente manera:

... es un interés por la existencia o la no existencia del objeto ... es un interés por objetos cuya *existencia y persistencia dirigen directa o indirectamente [la] existencia y [la] persistencia social*, [la] identidad y [las] posiciones sociales. (2000/1982, p. 93) [énfasis agregado].

Si bien la Teoría Social de los Campos plantea que en el espacio social existen tantos campos como intereses que los configuren, la implicación que se deriva de esta comprensión radica en que cada campo genera, convoca y da vía a una forma específica de interés o de intereses: científico, educativo, literario, político, religioso. La existencia y persistencia de los intereses evidencian el grado de importancia y reconocimiento que como objetos tienen para los agentes sociales y que, por tanto, llaman, atraen a los individuos para que se relacionen en torno a ellos.

En Colombia se puede establecer que a finales del Siglo XIX y durante todo el Siglo XX existió y sigue existiendo diversos intereses que ponen en relación la política y la religión, una existencia - coexistencia - persistencia de diferentes relaciones de tensión (ad intra) y presión (ad extra) entre el campo político y el campo religioso, mediadas por la filiación partidista de los ciudadanos colombianos. Agentes e Instituciones del territorio nacional entraron en la dinámica de la ‘dicotomización del espacio social’ y de la construcción de la imagen del otro como ‘adversario político’. Ciudadanos colombianos que a su vez eran creyentes (católicos, cristianos no católicos, judíos, musulmanes, entre otros) exteriorizaron - se vincularon a los partidos políticos tradicionales: Liberal y Conservador, los mismos que se habían enfrentado en las guerras civiles nacionales y locales durante el Siglo XIX e inicios del Siglo XX. La militancia de los ciudadanos en los partidos tradicionales llevó a escenarios de violencia y de conflicto armado a partir de una relación que podríamos definir como la ‘absolutización de la enemistad’.

Uno de los líderes del Partido Liberal, Jorge Eliecer Gaitán Ayala (1903 – 1948) en el discurso la dinámica partidista en el territorio describe la relación de tensión (ad intra) del campo político en términos de opuestos irreconciliables:

La existencia de las fuerzas contrapuestas de los partidos obedece a un proceso de razón y de lógica social tan profunda como la existencia de las fuerzas negativas y positivas en la electricidad (...) La existencia del contraste ideológico de los partidos tiene origen tan cimentado y explicación tan honda para la existencia equilibrada de los pueblos, como es honda y valedera la razón de las fuerzas encontradas del amor y del odio en el gran drama de la psicología afectiva de los hombres (Gaitán, 1990/1946, p. 183).

Como institución del campo político, el Partido Conservador defendía un proyecto fundamentado en el modelo republicano, la estabilidad del sistema gobierno y las premisas de la religión católica a partir de la consigna ‘principios inquebrantables y estructura moral’; por su parte, el Partido Liberal planteaba una visión progresista sustentada en la filosofía de la Ilustración, las dinámicas de la revolución industrial y el proyecto de modernización del país, lo cual en lectura de los conservadores se traducía en ‘anarquía de las ideas políticas y de los sentimientos’. Es así como los agentes sociales vinculados al partido Liberal afirmaban que ‘la tradición de los Conservadores estancaba al país’ por ser anticuada y estar adherida a la ‘tradición católica’ y en una posición totalmente opuesta, los agentes sociales vinculados al partido Conservador sostenían que los Liberales ‘carecían de orientación católica y por tanto carecían de moral’. De esta manera el espacio social se configuró a partir de la relación del ‘adversario político como bárbaro y salvaje’ (Rhem, 2014). Esta perspectiva promovió el empleo de semánticas de la diferencia entre sano y enfermo, para describir y definir al enemigo político y su actuar.

La confrontación partidista comprendida como una relación de tensión (ad intra) del campo político se configuró como una relación de presión (ad extra) que se proyectó hacia el campo religioso. La asociación partido Conservador – Catolicismo – Concordato se enfrentó directamente con la asociación partido Liberal – Protestantismo – Libertad Religiosa ya que la posición de los Conservadores era considerar a la religión Católica, Apostólica y Romana, como elemento fundamental del bien común, como la religión de la nación y a la que los poderes públicos debían proteger y hacer respetar como esencial elemento del orden social y del desarrollo integral de la comunidad nacional; mientras que los Liberales, en alianza con diversos sectores sociales consideraban que el reconocimiento, la garantía y la protección del derecho fundamental de la libertad religiosa implicaba romper con la tradicional alianza entre Estado y la Iglesia, debilitando de esta manera el monopolio cultural ejercido desde los tiempos de la Conquista y la Colonia por la Iglesia Católica.

Las tensiones ‘adversario político’, ‘dicotomización’ se trasladaron al campo religioso, cuestión que se reflejó en la interacción entre líderes y laicos de las entidades religiosas en lo que se denominó el carácter anticatólico del protestantismo y el carácter antiprotestante del catolicismo. Junto a lo anterior, los líderes de los partidos políticos y los líderes de las entidades religiosas no

poseían relaciones suficientemente orgánicas que permitieran alinear los intereses de cada institución; por ejemplo, las agencias misioneras llegaron con un interés propiamente religioso (la evangelización) y no tanto de lucha y confrontación con el partido conservador para debilitar la posición hegemónica que tenía la Iglesia Católica en el espacio social.

Debido a la trayectoria que poseían las Agencias Misioneras en lo referente a su presencia en el territorio nacional, la relación de tensión (ad intra) de homología que operó bajo la lógica de cooperación entre las diferentes Agencias, sin importar el énfasis doctrinal de cada una, buscando crear una amplia presencia cristiana no católica a nivel nacional, finalizó. El énfasis doctrinal empezó a tener importancia, la diferenciación de lo católico, lo protestante, lo evangélico, lo pentecostal, adquirió protagonismo junto a lo liberal y lo conservador. El vínculo al partido político y el vínculo a la entidad religiosa configuraba el capital con el cual el agente social entraba en la dinámica de lucha dentro del espacio social.

Bourdieu, en el texto *los tres estados del capital cultural* (2017 / 1979) caracteriza la noción de capital como aquel conjunto de bienes que circulan en el campo y que pueden ser acumulados por los agentes sociales en medio de los procesos de producción, distribución y consumo que se gestan dentro del campo; de igual manera en el texto *Una invitación a la sociología reflexiva*, escrito con Loïc Waquant establece:

... [el capital es] aquello que es *eficaz* en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego en la contienda, que *permite a sus poseedores disponer* de un poder, una influencia y por tanto existir en el campo en consideración. (2005 / 1992, pp. 134-135) [énfasis agregado].

Siguiendo los desarrollos realizados por Hugh Urban (2003), profesor de la Universidad Estatal de Ohio – Estados Unidos, la noción de capital planteada por Bourdieu implica que, en la lucha por la obtención de una posición dentro del campo, la cual puede ser de: dominación, subordinación, complementariedad, antagonismo, los agentes conservan o pierden, aumentan o disminuyen el volumen del capital de acuerdo con las estrategias que implementen en medio de las relaciones de lucha.

Es así como las Agencias Misioneras Protestantes (extranjeras) empezaron a perder influencia en el establecimiento de centros de operación, en el desarrollo de actividades de expedición territorial, en la delimitación – coordinación de jurisdicciones entre las diferentes denominaciones religiosas. En el proceso de la plantación de iglesias perdieron su posición hegemónica dentro del campo religioso cristiano no católico, ya que las estaciones (nacionales) empezaron a desplazar la responsabilidad del liderazgo de los templos a ministros locales que habían recibido la formación de parte de los ministros extranjeros. El carácter corporativista, esto es la institucionalización del campo religioso a partir de los procesos de racionalización y sistematización de las creencias y prácticas religiosas de aquellas entidades, denominaciones, organizaciones que poseían una historia, una doctrina, un culto, una organización administrativa y un sustento económico – financiero y que consideraba dentro de sus integrantes a las Confederaciones, Federaciones, Asociaciones e Iglesias Cristianas que de manera directa o indirecta habían intervenido el proceso de evangelización protestante de América Latina; es remplazado por el carácter personalista de los ministros (nacionales), lo que implicó el surgimiento del rasgo de la dependencia de las iniciativas individuales, esto es, que las iglesias empezaron a depender directa o indirectamente de los alcances y los límites del agenciamiento que ejercía o no ejercía el ministro – pastor con el proyecto de cada una de las Iglesias.

Unido a lo anterior, se instaura en Colombia el carácter congregacional de las entidades religiosas, una doctrina que había surgido en la Reforma Protestante de Inglaterra durante el Siglo XVI, cuando la Monarquía de la Casa Tudor pretendió establecer la uniformidad en la administración de las parroquias y los templos Católicos y Anglicanos. Asumiendo el pensamiento de Juan Calvino (1509 – 1564), los Congregacionalistas recalcan la impronta comunitaria y local de cada templo ya que la conversión que habían tenido los ministros y los feligreses se fundamentaba en Cristo y en los dones del Espíritu Santo. Partiendo de la concepción de que la Iglesia era una comunidad local de creyentes cuya cabeza era Cristo, no aceptaban ninguna autoridad que no proviniera de la misma comunidad. De esta manera, la Iglesia – la Congregación asumía una autonomía que no se podía comprender como casual o aislacionista, ya que a través de los siglos cada congregación se había esforzado por mantener la comunión con otras Iglesias a

través de asociaciones, federaciones y confederaciones a nivel local, regional, continental y mundial.

Si bien, las Misiones Protestantes desde una posición Corporativista impulsaron la plantación de Iglesias en el territorio Colombiano, el carácter personalista y congregacionista de las nacientes comunidades cristianas no católicas promovieron procesos de autonomía y posiblemente procesos de emancipación - independencia con respecto a las Agencias Misioneras. Faltan estudios - investigaciones que permitan identificar si al interior de estas asociaciones, federaciones y confederaciones se desarrollaron relaciones de tensión ad intra, en las cuales lo extranjero – foráneo haya entrado en confrontación con lo nacional, el gobierno de la corporación haya pretendido imponerse sobre el gobierno de la congregación, las creencias doctrinales hayan entrado en crisis con las articulaciones culturales, el apoyo económico haya dejado de respaldar la plantación de otras iglesias.

### **Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna**

Pero el que beba del agua que yo le daré,  
nunca volverá a tener sed.

Porque el agua que yo le daré  
se convertirá en él en manantial de agua  
que brotará dándole vida eterna.

**(Biblia de Jerusalén, Juan, 4:14)**

En medio de estas y otras relaciones de tensión y presión, que se dieron entre el campo político y el campo religioso en Colombia, nació la Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna, que desarrolló sus actividades como Iglesia en el barrio Tejares en la ciudad de Bogotá. En 1975, el ministro de la Comunidad Antonio Mancera llamó a los Pastores Fulvia Arboleda de Cañas y Eduardo Sebastián Cañas Estrada para que realizaran un remplazo en el ministerio y el liderazgo de la Iglesia. A su regreso, el Pastor comunicó la profecía recibida en el tiempo de su retiro:

Llegó el momento cuando conocí Antonio Mancera que era el Pastor de la Iglesia ... y me pidió el favor de que yo lo remplazara por un mes ... Yo digo, bueno tengo un mes, voy a orar y voy a ayunar para conocer la voluntad de Dios. Cuando el Pastor Mancera regresó, me dijo que Dios le había dicho: *que yo [Eduardo Cañas] me debía quedar al frente de todo*. También me dijo: necesito que se enfoque en el propósito de Dios. (Manantial, 2016, 25 de febrero) [énfasis agregado].

La Iglesia Manantial de Vida Eterna comenzó alrededor de un grupo familiar y tenía una asistencia de al menos unas 40 o 45 personas, pero es con la llegada de los Pastores Cañas que se inicia el proceso de reconocimiento ante el Concilio de las Asambleas de Dios el cual se da con la ordenación ministerial del pastor Eduardo en 1979. Siguiendo las orientaciones del Concilio, continúa la Misión de Fe Apostólica - Misión Pentecostal cuyo propósito era reconocer y promover métodos escriturales de orden y de culto, adoración, unidad, comunión, trabajo de Dios, entre otros. Centrados en la extensión del Reino de Dios a las nuevas generaciones mediante el impulso de la iglesia, la formación del liderazgo y el cuidado de la comunidad de ministros, los Pastores Cañas promovieron el crecimiento y la expansión de la Iglesia a través de la formación académica y espiritual del equipo de líderes religiosos, la creación de nuevas sedes de la comunidad, la construcción del Liceo Manantial de Vida Eterna, la producción editorial y el empleo de las tecnologías de la información y la comunicación para la vivencia y divulgación de sus sistemas de creencias y prácticas religiosas.

Yomara Cañas de Díaz, hija de los líderes espirituales Eduardo Sebastián y Fulvia, pastora de la Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna, en una entrevista realizada para el canal de YouTube de la Iglesia, afirma:

En estos años, he podido ver como comenzamos como familia en el ministerio y como como hoy más de 650 personas sirviéndole al Señor en diferentes áreas como: la ministerial, la administrativa, la de educación, la de medios de comunicación y todo el trabajo que hacemos en el área social. Ha sido una bendición ver el crecimiento, hacer parte de ese crecimiento. Me siento muy privilegiada de hacer parte de lo que Dios está haciendo y

diciendo para Colombia, para Manantial de Vida Eterna y para el Mundo. (Manantial, 2016, 25 de febrero) [énfasis agregado].

La congregación creció y se consolidó en medio de las relaciones de tensión y presión que se dieron entre el campo religioso y el campo político. En una posición de permanente lucha frente las formas específicas en que las instituciones, los sistemas normativos y las prácticas sociales determinaron el lugar de la religión cristiana no católica en el espacio social, la Iglesia Manantial de Vida Eterna y las otras denominaciones cristianas (protestantes, evangélicas, pentecostales, etc.), trataron de romper los cerrojos del derecho de entrada que la Iglesia Católica trataba de defender en su “estrategia de mantenimiento del monopolio religioso a partir de la exclusión de la competencia” (Bourdieu, 2011/1976, p. 112).

Siguiendo los planteamientos de Bourdieu en el texto *Las propiedades de los campos* diremos que “Un campo se define, definiendo aquello que *está en juego* y los *intereses específicos* que son irreductibles a los objetos del juego y a los intereses propios de otros campos” (2011/1976, p. 112). En Colombia, los intereses que se pusieron en juego entre la política y la religión durante la década de los años setenta (70) y ochenta (80) y que fueron irreductibles a las estrategias que desarrollaron agentes e instituciones que integraban cada uno de los campos giraron en torno al reconocimiento, garantía y protección de la libertad religiosa, entendida como el derecho a profesar una religión, manifestarla en público o en privado, de forma individual o colectiva, practicar sus preceptos, conservar - cambiar de religión, difundir - transmitir las creencias religiosas a otros (Escobar, 2017). *Este interés específico del campo religioso se proyectó hacia el campo político generando una relación de presión (ad extra) traducida en términos de la participación política* de las congregaciones religiosas en el espacio social, comprendida como el proceso de organización y movilización de las distintas iglesias y de otras denominaciones religiosas, que buscaban el reconocimiento, garantía y defensa de sus derechos fundamentales – de sus respectivos intereses, a través de diversas expresiones de la participación política: asociativa, ciudadana, cívica, comunicativa, comunitaria, entre otras (Angarita et al, 2023).

Es así como las Iglesias y las otras denominaciones religiosas establecieron relaciones de fuerzas con los agentes y las instituciones que intervenían en la lucha, esto es, frente al Estado

durante el período de gobierno del Frente Nacional (1958 – 1974/1978) y las administraciones de los presidentes: Julio Cesar Turbay Ayala (1978 – 1982 / Partido Liberal), Belisario Betancurt Cuartas (1982 – 1986 / Partido Conservador), Virgilio Barco Vargas (1986 – 1990 / Partido Liberal), Cesar Gaviria Trujillo (1990 – 1994 / Nuevo Liberalismo), Ernesto Samper Pizano (1994 – 1998 / Partido Liberal), Andrés Pastrana Arango (1998 – 2002 / Gran Alianza por el Cambio).

De igual manera, las congregaciones religiosas generaron y presenciaron la relación de tensión y presión que se dio con la firma del Concordato entre la República de Colombia y la Santa Sede. En una estrategia de conservación, del “interés en conservar y en conservarse conservando” Bourdieu, 1990/1976, p. 116), la Iglesia Católica pretendió proyectar su monopolio a partir del reconocimiento de la legislación canónica con referencia a la civil, la colaboración entre la Iglesia y el Estado en la promoción social, los efectos civiles del matrimonio religioso, el derecho docente de la Iglesia en la educación pública y privada, la asistencia religiosa a las fuerzas armadas, el régimen de los cementerios, entre otras. Sin embargo, fruto del posicionamiento que habían logrado las Iglesias y las otras denominaciones religiosas dentro del campo político, el Estado se vio en la obligación de reconocer el tradicional sentimiento católico de la Nación y consideró a la “Religión Católica, Apostólica y Romana como elemento fundamental del bien común y del desarrollo integral de la comunidad nacional” pero además reconoció, garantizó y prometió proteger “la justa libertad religiosa de las demás confesiones y de sus miembros lo mismo que de todo ciudadano” (Concordato, 1973, Art 1).

Por otra parte, al interior de las Iglesias y las otras denominaciones religiosas, surgieron movimientos políticos o se establecieron alianzas con partidos políticos que no tenían un origen en las congregaciones religiosas pero que capturaban el voto de los ciudadanos – creyentes, especialmente los vinculados a las iglesias cristianas. Incursionaron en la política institucional a través del Partido Alianza Nacional Cristiana en el año 1980, el Partido Nacional Cristiano que nació en el año 1989 en las entrañas de la Iglesia Carismática Internacional, el Movimiento Unión Cristiana que en el año 1990 contó con el auspicio de la Confederación Evangélica de Colombia [CEDECOL], el partido Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad [C4] proveniente desde el año 1992 de la Iglesia Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta [Mira] que desde el año 2000 se consolidó como el partido

político de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, el partido Colombia Justa Libres que en el año 2017 agrupó múltiples denominaciones – identidades religiosas cristianas (Reyes et al, 2022). Ganando elecciones en las entidades territoriales, obteniendo curules en la rama legislativa del Estado y presentando candidatos a elecciones presidenciales, las comunidades religiosas incursionaron en la postulación de proyectos de ley, la formulación de políticas públicas, la promoción de acciones ciudadanas fundamentadas en su infraestructura de principios y valores religiosos frente a temas como la educación sexual, el aborto, el matrimonio igualitario, la eutanasia, la adopción homoparental, entre otros (Jiménez, 2023).

Como dato histórico especial, que objetiva la participación política institucional de las Iglesias y otras denominaciones religiosas, el pastor Eduardo Sebastián Cañas Estrada, líder espiritual de la Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna, en las elecciones de entes territoriales del año 1998, fue elegido concejal de la Ciudad de Bogotá para el período 1998 – 2002.

### **De los Metalheads a los Headbangers.**

Tuyos son, Señor,  
la grandeza, el poder,  
la gloria, el honor y la majestad,  
porque todo cuanto hay  
en cielo y tierra te pertenece,  
y ejerces el reinado  
y el dominio sobre todo.

**(Biblia de Jerusalén, Crónicas, 29:11)**

En el Barrio Hayuelos, al occidente de Bogotá D.C. (Calle 17 # 80 A – 50), se construyó el auditorio principal de la Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna. El templo, cada semana recibía a feligreses provenientes de todos los sectores de la ciudad capital, dentro de ellos se encontraban Andrea Buitrago, Cristian González, Andrés y Alex Guzmán, José Molina y otros jóvenes que se caracterizaban por verse y sentirse diferentes. Su estética estaba constituida por la ropa oscura, botas de estilo militar, pantalones de cuero ajustados o jeans elásticos de pitillo -

entubados, camisetas con estampados de bandas musicales, largas melenas, tatuajes, 'piercings', cinturones y manillas con taches ... Una estética que representaba un estilo de vida fundamentado en la música, una música para marginados con temas marginados.

En sus reuniones informales, acontecidas antes del culto, se ubicaban en diferentes lugares del auditorio principal: en el parqueadero, en la librería de la Comunidad, en la cafetería, en la entrada del Templo. Saludos, abrazos, risas, anécdotas, miradas, señalamientos, comentarios, caracterizaban los encuentros y las marginalizaciones del grupo de los diferentes, del grupo de los *Metalheads*, del grupo de los *Headbangers*, del grupo de los Cristianos Metaleros. En el compartir alrededor de un tinto, de un cigarrillo o de algo más, fluían las anécdotas de la semana, los estrenos musicales, las noticias de las bandas, los debates sobre los géneros y subgéneros, el intercambio de cintas y discos (vinilo y compactos), el préstamo de revistas, todo lo que representara la circulación del capital cultural del *Heavy Metal*. También compartían las noticias sobre la Iglesia, el último chisme, los nuevos integrantes de la comunidad, la novedad editorial, las actividades pastorales que se realizaban desde los diferentes ministerios: Manantial Kids, Warriors Teens, el grupo juvenil Castillo del Rey, entre otros.

Observados, señalados y discriminados, esa era la sensación que manifestaban los integrantes del colectivo juvenil, pero también la *relación de fuerza* que los convocaba. Humberto Alexis Rodríguez, profesor de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas – Colombia, en una entrevista realizada a un *Metalheads* recupera el siguiente testimonio:

El metalero es un *man* que *escucha música metal y sigue los parámetros que obliga esta música...* Es un estilo de vida descomplicado, fuera de lo común, que se sale del contexto de la sociedad; cabello largo, ropa negra, cuero... El verdadero metalero nunca va a una fiesta de otra música, *mantiene un estilo más aislado, centrado en su música*. Es un grupo, ellos se buscan entre sí. Los que comparten esa música, ellos se van a entender y van a entender el sentido que tiene esa música. *Esa música que transmite un estilo de liberación, de rebeldía, de libertad*. La música transmite fuerza, la idea de sentirse diferente a los demás (2010, p. 99) [énfasis agregado].

Los *Metalhead* – los cabezas de metal en un sentido literal – remite a los jóvenes de las ciudades industriales de Inglaterra cuyas infancias se desarrollaron en los centros urbanos de las fábricas, las siderúrgicas, los astilleros de Manchester, Leicester, Birmingham, etc. y que sus condiciones de vida los hacía conscientes de que el ‘mundo no era de color rosa’. Esos jóvenes de los años setenta (70), ochenta (80), experimentaban situaciones de existencia cercanas a las que vivenciaban los jóvenes cristianos metaleros de la Iglesia Manantial de Vida Eterna. Su vínculo se daba alrededor de la cultura del *Heavy Metal*, de los signos y símbolos que provenían de la discografía de las bandas, de prácticas tribales que los caracterizaban como colectivo juvenil, de una comprensión de la música asociada al sonido negro en su composición, el tritono, el *diabolus in música* ... Solo que, con un contenido religioso.

La expresión *Headbangers*, nació en 1968 en un concierto desarrollado en la ciudad de Boston, cuando la banda Británica *Led Zepelling*, realizaba su primera gira en los Estados Unidos. Pertenecientes al género del *Hard Rock* – una de las fuentes del *Heavy Metal* –, los músicos Robert Plant (vocalista), Jimmy Page (guitarrista), Jhon Bonham (baterista) y John Paul Jones (bajista), observaron cómo los fans – seguidores del grupo musical agitaban frenéticamente sus cabezas de arriba hacia abajo y de manera circular al ritmo de la música que ellos interpretaban. La morfología de la palabra surgió del uso alternativo de los vocablos *head* (cabeza) y *banger* (petardo) y hacía referencia a la explosión de un fuego artificial – pirotécnico, lo que a su vez generó el uso de la expresión *Headbanging*, que refería a la acción de sacudir la cabeza como si fuera a explotar fruto de las sensaciones que producían en el cuerpo las notas musicales. Sacudir la cabeza al ritmo de la música, se convirtió en la premisa que caracterizó a los *Metaleros*, agitando sus cabezas junto a su cabello largo y suelto con movimientos de extensión (arriba), flexión (abajo), rotación derecha e izquierda (circular) y flexión lateral izquierda y derecha (zigzag); movimiento violento y rítmico de la cabeza al son de una canción, como muestra de satisfacción o felicidad al escuchar.

Deena Weinstein (2000), profesora de la DePaul University, Chicago USA, establece el posicionamiento marginal, aislado, fuera de lo común de los *Metalheads*, dentro del espacio social se consolidaba a partir de la estética que asumían, la cual los asociaba con las imágenes de los pandilleros - delincuentes en motocicleta (cuero, taches, tatuajes). Los *Headbangers*, comprendidos como *agentes sociales*, como seres históricos que eran producto de sus experiencias,

que construían activamente la realidad a través de sus categorías de percepción, apreciación y acción, tenían en el *Heavy Metal* la metáfora que objetivaba su lugar dentro del espacio social. El género musical con sus propiedades de frecuencia (aguda, grave), dinámica (piano - mezzopiano, mezzoforte - forte), timbre de los instrumentos (bajo, batería, guitarra), tiempo (largo – lento – adagio – andante – moderato – allegro), generaba a su alrededor una comunidad que a ejemplo de las propiedades del sonido establecía una red de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas. Tal como se producía una red de relaciones entre las propiedades de la música que permitían crear las composiciones musicales, así se generaba la red de relaciones – lazos que vinculaban a los jóvenes a los colectivos juveniles del *Metal*. En palabras de Weinstein “el metal, siguiendo la tradición del rock, estaba orientado al grupo; la banda era tanto un símbolo de comunidad como una necesidad práctica para producir el sonido del *Heavy Metal*” (2000, p.69). La comunidad y no la asociación era lo característico de los *Metalheads*, las relaciones basadas en el compañerismo, la amistad, en el *habitus* y no en los servicios o intercambios era lo identitario de los *Metaleros*, a pesar de las dificultades que se gestaban en las relaciones interpersonales. Las letras de sus canciones expresaban el menosprecio a la autoridad, el rechazo hacia todas las normas impuestas por la sociedad adulto-céntrica; la idealización de la clase trabajadora y sus hábitos regulares; la caracterización de las bandas de rock en torno al ‘sexo, las drogas y el rock and roll’. De esta manera, la marginalidad se configuró en el lugar que los *Headbangers* ocuparon dentro del espacio social, dentro del campo político y de una forma híbrida, dentro del campo religioso.

James ‘Munky’ Shaffer, integrante de Korn una banda musical que ha sido considerada pionera del *nu – metal*, una mezcla - fusión entre el Heavy Metal y otros géneros como el grunge, el funk, el hip hop, el rock alternativo, entre otras; plantea lo que implica la condición marginal de los *Headbangers*:

No porque te parezca genial, es genial. *Te convierte en el chico raro y nadie quiere serlo, sólo terminas siéndolo, sin importar por qué medios ... El metal es eso, excepto que reúne a todos los chicos raros en un solo sitio* (Dunn, min, 27:55) [énfasis agregado].

## El Heavy Metal Vs el Cristianismo.

Estimulémonos mutuamente  
en la práctica del amor y  
de las buenas obras.  
Que nadie deje de asistir  
a las reuniones de su iglesia,  
como algunos tienen por costumbre;  
al contrario, anímense unos a otros,  
tanto más cuanto ustedes están viendo  
que se está acercando el día.

**(Biblia de Jerusalén, Hebreos, 10: 24-25)**

En la década de los años 80, esposas de algunos senadores en los Estados Unidos, conformaron el comité *Parents Music Resource Center* (Centro de Recursos Musicales de Padres) [PMCR], una entidad que se organizó alrededor del objetivo de clasificar a toda la industria del entretenimiento (cine, editoriales, prensa, radio, televisión, etc.) especialmente la discográfica, a partir del modelo instaurado por la Motion Picture Association of America, que colocaba advertencias de contenido en las portadas de las películas. Pretendiendo dividir los álbumes musicales por rangos de edad, el PMCR planteaba que de los agentes sociales que consumían estos productos, debían tener criterios de recomendación y censura para escuchar, leer, observar, apreciar el contenido de esparcimiento y diversión. Dentro de las recomendaciones dadas por el comité se encontraban: solicitar a las editoriales y a la prensa eliminar las carátulas – portadas de las publicaciones que mostraran imágenes explícitas de drogas, sexo o violencia; obligar a las cadenas de televisión a no transmitir determinados videoclips generados por las bandas musicales; presionar a los sellos discográficos para rescindir los contratos firmados con aquellos artistas que hablaran sobre determinados temas, entre otras.

Francisco G. Basterra, corresponsal del periódico el País de España en los Estados Unidos, publicó la columna “El 'rock duro' se enfrenta al Senado en Estados Unidos” donde narra como en septiembre de 1985 los senadores John Claggett Danforth (Partido Republicano – Iglesia

Episcopal), Albert Arnold Gore (Partido Demócrata – Iglesia Bautista), Paula Fickes Hawkins (Partido Republicano - Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días) entre otros, citaron a la Recording Industry Association of America para debatir lo problemático de las letras de las canciones, el uso explícito de contenido sexual – violento y la urgente necesidad de instaurar un sistema de advertencia previa en el contenido de los discos:

El grupo de presión PMCR quería que la industria musical pusiera una etiqueta en los productos con una advertencia genérica, sobre las letras de las canciones y suministrara información suficiente a los compradores, antes de la venta, para que éstos supieran qué iban a adquirir. De igual manera querían que se creara un comité que decidiera qué discos debían ser identificados como potencialmente peligrosos. La cuestión era muy clara, afirmó la senadora Paula Hawkins: *¿Cómo impedir que los jóvenes estén expuestos a palabras e imágenes que pueden ir en contra de las creencias y valores de sus padres?* El senador Ernest Hollings declaró: *“Esta música no tiene ningún valor social. Es directamente una porquería, y tenemos que hacer algo”* (El País, 22 de septiembre de 1985). [énfasis agregado].

El vínculo de los Senadores a diferentes denominaciones cristianas (protestantes históricas y evangélicas), evidenciaba como el hábitus construido en el campo religioso se proyectaba al campo político generando una relación de presión (ad extra) de un campo a otro. Desde sus posiciones como funcionarios públicos, los senadores manifestaban sus disposiciones religiosas fundamentadas en sistemas de creencias y valores, desde los cuales movilizaban al Estado para hacer valer su derecho fundamental a la libertad religiosa y desde ahí solicitar la protección y garantía del mismo, entrando en directa confrontación con el derecho a la libertad de expresión, lugar donde se posicionaban los sellos discográficos y las bandas de rock, especialmente las del *Heavy Metal*.

La primicia dio la vuelta al mundo. Radio, prensa y televisión transmitieron imágenes de la audiencia, transcribieron fragmentos de las intervenciones, reprodujeron las voces de los agentes sociales citados a la audiencia pública. Medios de comunicación Latinoamericanos presentaron la noticia, focalizando la atención en cómo el PMCR elaboró una lista de quince (15) canciones que

consideraban peligrosas (*The Filthy Fifteen* - las quince asquerosas), ya que “hablaban sobre sexo, masturbación, hacían apología de la violencia, el abuso de drogas y/o eran satánicas” (Univisión, 15 de marzo de 2017). De igual manera, los medios evidenciaban varios puntos de tensión: los mensajes subliminales, el material sexual explícito, el contenido potencialmente ofensivo, el acceso de los productos a una población que era menor de edad (niñez y juventud), entre otros.

A pesar de que las intervenciones de los representantes de la Recording Industry Association of America (Asociación de la Industria Discográfica de América), como John Denver, Frank Zappa, recalcaron sobre la censura que se pretendía instaurar sobre las bandas musicales y la limitación que se establecía a la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos, que garantizaba el derecho fundamental de la libertad de expresión, fue el discurso de Dee Snider, vocalista de la banda de *Heavy Metal* Twisted Sister, ante el Senado de los Estados Unidos el que tuvo mayor impacto en los medios de comunicación. Pretendiendo hacer una apología del Heavy Metal, aludiendo a que el contenido de las canciones había sido malinterpretado por adultos poco informados y que existían varios mitos alrededor del *Heavy Metal* y de los *Headbangers*, afirmó contundentemente “estoy casado, tengo un hijo de tres años, nací y crecí como cristiano y aún me adhiero a estos principios y créanlo o no, no bebo, no fumo y no tomo drogas” (Dunn, 2005, 42:10 min).

Sin embargo, sus palabras no lograron que los sellos discográficos cedieran a las presiones del Senado y de la PMCR, ni que rechazaran incluir las etiquetas ‘*Parental Advisory*’ en las portadas de los discos; de igual manera grandes cadenas de supermercados como Walmart, Sears, Target, etc., cancelaron la venta de álbumes y de revistas de la temática, acatando las orientaciones del comité; por otra parte diecinueve (19) sellos discográficos acordaron colocar etiquetas en los discos. Pero, estas etiquetas también generaron el efecto contrario, dieron a conocer mucho más a los artistas y promovieron la exportación de la música por medios formales e informales a través de las discotecas y de la red de amistades por correspondencia – *Penpals HeadBangers*, generando de esta manera el estallido del *Heavy Metal* a nivel internacional.

Todas estas relaciones de tensión y presión del campo político y el campo religioso se manifestaron en Colombia de múltiples maneras. El Sistema de Medios Públicos RTVC, en el

proyecto *'Nación Rebelde'* reconstruyó la trayectoria histórica de las bandas y los artistas colombianos que impulsaron la escena musical, dentro de ellas el *Heavy Metal*. Ubicando los antecedentes y los desarrollos de los géneros musicales del rock, el pop, la fusión, el hip hop y el punk, en la segunda mitad del siglo XX, la investigación develó los grandes retos culturales, económicos, políticos, religiosos, sociales, entre otros, que tuvieron que enfrentar y siguen enfrentado los agentes sociales de la música.

Carlos Mario Pérez, 'la Bruja', vocalista de la banda Parabellum de Medellín, en el capítulo *'Las diferentes corrientes de metal y punk en los años 80 y 90'* del proyecto *'Nación Rebelde'*, narra su experiencia:

Parabellum significa prepárate para la guerra y nosotros crecimos en la guerra, en la guerra en que todavía estamos ... *No nos gustaba la familia, la religión*, los mismos grupos de rock que habían en esa época, tampoco nos llamaban mucho la atención. Tratábamos de cancelar la tonalidad en la música. Cuando sacamos el sacrilegio y sacamos la Virgen del Carmen arreglada, que era una calavera [María], el niño [Jesús] era un demonio, los ángeles arreglados como vampiros y la música tan violenta lógicamente al igual que las letras, entonces, *me imagino que la moral de las familias y las iglesias se tocaron* ... Era muy difícil en esa época la expresión ... La expresión libre (RTVC, 2022, 3:41 min).

Las asociaciones del *Heavy Metal* con actos de instrucción agresiva en contra de las creencias de los cristianos en sus diversas denominaciones (protestantes, evangélicos, pentecostales, neopentecostales), se objetivaron en las carátulas de los álbumes, las letras de las canciones, el baile – el pogo, los conciertos, las camisetas de las bandas, entre otros. Los símbolos sagrados – religiosos fueron reinterpretados – hibridados con símbolos paganos – profanos en accesorios tales como: las cadenas, los dijes, los anillos, las manillas...

Ian Cristhie (2005), director del Centro AHRB de Estudios de Cine y Televisión Británicos, en su libro *'el sonido de la bestia, historia del Heavy Metal'*, describe cómo en el espacio social a nivel mundial se asoció al género musical con las conductas delictivas penalizadas por los sistemas normativos y los sistemas morales de las diferentes sociedades bajo la premisa: "sexo, drogas y

rock and roll”. Según el autor, dentro de las representaciones que circulaban en los años noventa (90), existía la noción de que el Heavy Metal era la música del diablo “un chivo expiatorio conveniente y confiable para los males sociales y espirituales [de la época]” (2005, p. 280). Sin embargo, imágenes como la cruz invertida en la contraportada del disco de *Black Sabbath*, el zombie Eddie the head en escenarios del inframundo en la discografía de *Iron Maiden* ... Letras de canciones como ‘welcom to the hell’ (bienvenido al infierno) de la banda *Venom* o ‘Hell Awaits’ (el infierno espera) de grupo *Slayer* que dirigían su atención al lado demoniaco de la humanidad, en vez de dirigirse a los demonios mismos ... Estéticas en las formas de vestir que los asociaba con las imágenes de los pandilleros - delincuentes en motocicleta (cuero, taches, tatuajes) ... Líricas que confrontaban y cuestionaban los grandes metarrelatos sociales: economía, política, religión, haciendo énfasis en temas – problemas como el capitalismo, las drogas, la muerte, lo sórdido, la violencia, el satanismo ... Comportamientos disruptivos de los integrantes de las bandas que retaban permanentemente los límites de la ley como los llamados excesos de Motley Crüe o las extravagancias de Ozzy Osbourne ... Los asesinatos cometidos por líderes de bandas Noruegas reconocidas en la industria como el caso de Jon Nödtveidt de *Dissection* o Kristian 'Varg' Vikernes de *Burzum* ... La quema de 52 Iglesias Cristianas en Noruega, promovidas por el grupo “Inner Circle” también llamado “Black Metal Mafia”, que a través de la música, impulsaban la expulsión, el destierro del cristianismo y volver a las tradiciones de la cultura vikinga. Estas y otras situaciones generaron un proceso de estigmatización contra el género musical, las bandas, los discos, la mercancía y fundamentalmente contra los fans – *Headbangers*.

En la escena nacional (colombiana), una de las anécdotas que circulaban entre los *Headbangers*, referentes a las transgresiones de los íconos religiosos, fue cuando Mauricio Montoya ‘Bull Metal’, periodista de la emisora Radionika, productor del sello musical Warmaster Records y baterista de la banda de Black Metal Typhon, en un concierto nocturno desarrollado en una bodega al sur de Bogotá D.C., mandó a oscurecer el escenario, ordenó fijar una luz reflectora en la tarima del auditorio; solicitó varios elementos: un crucifijo, un petardo de dinamita, una cita pegante industrial y una caja de fósforos. Pidiendo silencio en el auditorio, desarrolló un ritual donde tomó el crucifijo, lo pegó al petardo de la dinamita, lo colgó al trípode del micrófono principal y mientras interpretaba el swing de batería de la canción ‘Evil And Lust’ (el mal y la

lujuria) del álbum *Unholy Trilogy* (trilogía impía), mandó a explotar el crucifijo mientras entonaba la letra de la canción.

La estigmatización del *Heavy Metal* dentro del campo religioso, se fundamentó en las noticias de radio, prensa, televisión, en los comunicados oficiales de las diferentes denominaciones religiosas, en el voz a voz de los líderes y feligreses de las Iglesias Cristianas, en las campañas anti-metaleras que se dieron a nivel nacional e internacional. El periódico *el Mundo* (España), reconstruye la época en una nota de prensa titulada “45 años de *Iron Maiden*: melenas, drogas, ritos satánicos y 'heavy metal'”:

*Hubo grupos cristianos que les acusaron de fomentar el satanismo por su exaltación del lado oscuro. Y es que pusieron de moda las melenas, las calaveras y los gritos ensordecedores como llamando al diablo. Un horror para muchas familias de la época que veían cómo sus hijos adolescentes adoraban esa moda (El Mundo, 17 de noviembre de 2022) [énfasis agregado].*

La estigmatización del *Heavy Metal*, por parte de las Comunidades Cristianas, puede comprenderse desde la etimología de palabra estigma que procede del Griego *στίγμα* (estigma) y pasó al Latín a través de una transferencia llamada *xenismo*, esto es la apropiación de un extranjerismo conservando su grafía original ... *στίγμα* – *stigma*. La noción hacía referencia a la marca que se imponía con hierro candente a los esclavos o a los agentes sociales que habían cometido delitos tipificados en los sistemas normativos y en las costumbres de las sociedades antiguas. En la línea del castigo, el estigma buscaba hacer pública y reconocida la pena, el señalamiento y la respectiva marginalización, suponían ser el mayor acto de degradación social en la civilización Griega y Romana (Setien, 2020). Tradicionalmente se ha concebido el estigma como una característica que desprestigia a un integrante – miembro de la sociedad. El habitus de los líderes y feligreses vinculados a las Iglesias Cristianas, generó una representación – categorización social del *Heavy Metal* y de los *Headbangers*.

Asumiendo los desarrollos que hace Adrian Tovar Simonic, profesor del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Religión y Sociedad (CIRRuS) de la Universidad de Bielefeld – Alemania,

de la noción abierta de habitus, podemos establecer que “como sistema de disposiciones cognitivas, afectivas y corporales, de acuerdo con su forma de incorporación; de percepción, juicio, de acuerdo con la relación actor – mundo y entre actores” (Tovar, 2019 ,p. 161), los Cristianos desacreditaron – estigmatizaron las abominaciones del cuerpo traducidas en los tatuajes corporales, señalaron como pernicioso el vínculo a los colectivos juveniles metaleros y consideraron como defecto del carácter las *representaciones y prácticas* de los *Headbangers* ya que, desde su visión, reproducían las fallas morales de los integrantes de las bandas musicales.

### **In Sacris ... Lo sagrado y lo profano.**

Entonces Dios le dijo:  
—No te acerques.  
Y descálzate, porque  
el lugar donde estás  
es sagrado.

**(Biblia de Jerusalén, Éxodo, 3: 4)**

Al interior de la Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna, nació el colectivo juvenil ‘*In Sacris*’. Integrado por Andrea Buitrago, Cristian González, Andrés y Alex Guzmán, José Molina y otros jóvenes. La banda musical asumió el nombre a partir de los vocablos latinos ‘*in*’ (en) que significa dentro, sobre, encima y *sacred – sacrum* (sagrado) que refiere a santificado o consagrado por asociación con la divinidad, con las cosas divinas, por ceremonia o por sanción religiosa. (Estevez, 2015; Blánquez, 2012; Segura, 2006; Corominas, 1991). Acudiendo a la comprensión doctrinal de la *communicatio in sacris* (comunidad de las cosas sagradas), la banda musical consideraba que como cristianos tenían el derecho y la posibilidad de compartir actividades y recursos espirituales con diferentes confesiones – denominaciones y participar conjuntamente en prácticas religiosas compartiendo sistemas de creencia y valores culturales.

Es así como la banda ‘*In Sacris*’ asume el género musical del *Heavy Metal*, como el elemento característico, si se quiere identitario del colectivo juvenil, solo que con un elemento diferencial, apropiaron el subgénero del *Christian Metal*. Comprendido como un *capital cultural*, en estado objetivado, es decir “como bienes culturales que son la huella o la realización de [doctrinas, sistemas, escuelas o movimientos, métodos], de críticas de esas teorías, [de esas] problemáticas, etc.” (Bourdieu, 2018 / 1979, p. 214); la banda musical incorporó el cristianismo profesado por las Asambleas de Dios y el subgénero del *Christian Metal*, como los elementos que integraron, produjeron y reprodujeron su *habitus*, esto es, un Cristianismo Metalero que a su vez era un *Metal Cristiano*.

‘*In Sacris*’, ofreció sus servicios artísticos y religiosos al interior de la Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna y a las diferentes Iglesias pertenecientes al Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia. En sus ensayos y presentaciones encarnaban el *capital cultural* de bandas musicales extranjeras - anglófonas tales como: *Mortification* (Thrash / Death Metal – Australia), *Petra* (Hard Rock / Heavy Metal – Estados Unidos), *Narnia* (Neoclassical / Power Metal – Suecia), *Theocracy* (Epic Progressive / Power Metal – Estados Unidos), *Antestor* (Death / Doom Metal – Noruega), *Stryper* (Hard Rock / Heavy Metal – Estados Unidos), *Extol* (Progressive Death / Thrash Metal – Noruega), *Antidemon* (Death Metal / Grindcore – Brasil), entre otras. Por otra parte, iban conociendo la producción artística de bandas Latinoamericanas como: *Boanerges* (Heavy Metal – Argentina), *Exégesis* (Progressive Gothic / Thrash Metal – Colombia), *Exousia* (Death Metal – México), *IAN* (Heavy Metal – Argentina), *Logos* (Heavy Metal – Argentina), Sepulcro Vacío (Melodic / Progressive Speed Metal - Costa Rica), *Vox Dei* (Progressive Metal – Guatemala), etcétera.

Juan Sebastián Barriga Ossa Investigador del Instituto Distrital de las Artes – IDARTES de la Ciudad de Bogotá, en su columna de opinión titulada “Metal cristiano entre lo blasfemo y lo sagrado”, publicada en el portal de noticias Vice Media Group – Noisey Latinoamérica, un medio de comunicación especializado en el campo cultural, afirma:

La primera vez que vi una banda de metal cristiano cayó una lluvia de piedras y botellas. Fue en el Parque del Arbolito, que queda cerca al centro de Quito, durante el Quito Raymi,

un festival alternativo de metal, rock y punk que se hace en la ciudad todos los años. Desde que empezó el evento, el público estaba ‘emputado’ con la idea de que este grupo se atreviera a salir usando *corpse paint* [Pintura de cadáver] en sus rostros a tocar *black metal* pero hablando de Jesús. La idea era evitar que se presentaran, no importaba si había que quemar todo el parque. Antes de la presentación de esta banda (cuyo nombre no recuerdo) se respira un ambiente tenso en el Arbolito y todo se fue al carajo cuando el maestro de ceremonias, un tipo flaco vestido de negro que llevaba una cruz invertida en el cuello, los anunció diciendo algo así como: “a continuación viene una banda que representa a esa maldita cruz que nos esclavizó”. El odio se sentía en el aire (Noisey, 2016, 17 de agosto) [énfasis agregado].

El metal cristiano era un subgénero del *Heavy Metal* que venía haciendo espacio dentro de las múltiples tipologías del género. Compartía la trayectoria oscura, poderosa y pesada de la música clásica, la amplificación del sonido, el temblor que generaban las ondas sonoras cuando entraban en escena la batería, el bajo, la guitarra, la voz. Provenía de las luchas del blues, al ser música de marginados, dirigida a gente que necesitaba algo diferente que buscaba “que la energía fluyera de un modo diferente”, dirigida a “obreros [jóvenes] que salían de las fábricas [de los trabajos] y quería que la energía fluyera de un modo diferente, como una diversión que fuera sólo de ellos” (Dunn, 2005, min,17:40). Procedía del góspel, uno de los orígenes negados, invisibilizados por la industria, las bandas y los *Headbangers*, al ser considerado una de las fuentes que entraba en contradicción con el *habitus metalero*.

Esta negación, este rechazo, esta estigmatización del Metal Cristiano por parte de la Comunidad Metalera desacreditó a los seguidores del subgénero e hizo que los señalaran como perniciosos, defectuosos de carácter ya que sus *representaciones y prácticas*, desde la visión de los *Headbangers*, reproducían las fallas morales que el Cristianismo introdujo a la historia y a la sociedad. Igual como los Cristianos estigmatizaron a los Metaleros, los Metaleros estigmatizaron a los Cristianos Metaleros, configurando de esta manera una doble marginalización.

A pesar de todo esto, Andrea Buitrago, Cristian González, Andrés y Alex Guzmán, José Molina y otros jóvenes que integraban ‘*In Sacris*’ incorporaron la estética, las bandas, las letras,

los músicos, las líricas del *Christian Metal* – del Metal Cristiano, aunque no recibía el reconocimiento social (Parada, 2015), por parte de los movimientos espirituales del Concilio de las Asambleas de Dios, decidiendo de esta manera conformar una Iglesia que “alcanzara a la gente a la cual las comunidades cristianas tradicionales no llegaban” (El Tiempo, 22 de enero de 2012).

### **Quien canta bien ora dos veces.**

“Pues aquel que canta alabanzas, no solo alaba,  
sino que también alaba con alegría;  
aquel que canta alabanzas, no solo canta,  
sino que también ama a quien le canta.

En la alabanza hay una proclamación de reconocimiento,  
en la canción del amante hay amor”.

**(San Agustín, Comentario al Salmo 72)**

El *Christian Metal* y el *Heavy Metal*, compartían desde los orígenes las mismas fuentes musicales: la Clásica, el Blues, el Góspel, el Jazz, el Rock and Roll. Participaban de esa trayectoria poderosa y pesada de la música clásica, que en palabras del guitarrista *Ulli Jon Roth* de la banda Alemana *Scorpions*, implicaba el deseo permanente de evolucionar manteniendo los orígenes:

Con esta enorme reserva y repertorio de *estos músicos en el pasado*, los escuchas y piensas. Cielos ¿Qué hicieron estos tipos? *Tal vez podamos hacer algo similar*. Si eres un músico joven, encuentras emocionante el *grado de destreza*, porque te interesa la *velocidad*, quieres *ser fluido* en lo que haces... La música clásica te enseña eso. (McFadyen y Dunn, 2011, min. 12:11 ).

Dentro del género, la velocidad en la composición y en la interpretación tenía como referente a *Niccolò Paganini* (1782 – 1840); cuyo estilo se actualizó – proyectó en los *Riff* explosivos, cromáticos, y con extensas exploraciones instrumentales en las guitarras de *Eddie Van*

*Halen* de la banda Van Halen (1972 – 2019), en *Yngwie Malmsteen* de las bandas *Steeler* (1981–1984) o *Alcatrazz* (1983 – 1987 / 2006 – 2014). La atmosfera creada por la orquestación de las piezas musicales de *Wilhelm Richard Wagner* (1813 – 1883), oscura, poderosa, pesada, que hacía tambalear las paredes de los teatros por tantas notas interpretadas por las tubas, los contrabajos e incluso los octobajo, fueron asumidas por el bajo y los amplificadores marca Marshall. La teatralización de las voces, haciendo de estas una interpretación musical a ejemplo de la ópera, es puesta en escena por *Rob Halford* vocalista de *Judas Priest* (1969 – presente) y por de *Bruce Dickinson* vocals de *Iron Maiden* (1975-presente), quienes pretendían “hipnotizar con el poder de la voz y con todo lo que esta podía hacer” (Warren, 2006, min. 15:39).

De igual forma, *Christian Metal* y el *Heavy Metal* provenían de las luchas del blues, nacido en las comunidades afrodescendientes de los Estados Unidos, cuando en los inicios del Siglo XIX – después de tres (3) siglos de esclavitud – articularon el canto religioso popular (la voz) con el acompañamiento de las palmas, el baile, la pandereta y el piano. Durante los años de la esclavitud los esclavos africanos encarnaron una cultura y una trayectoria de vida fundamentadas en la música y el baile, acompañadas al ritmo de la percusión de tambores de cuerpo y membrana como: la Batá, el Dundun, el Kebero y unida a los procesos de evangelización desarrollados por las Comunidades Cristianas Protestantes Históricas y Evangélicas durante los Siglos XVII al XIX.

Stryper, una banda de *Hard Rock* que se originó en el condado de Orange, California – USA, en 1986 estrena el álbum *To Hell With The Devil* (al infierno con el diablo), en medio de la controversia que se daba entre las Iglesias Denominacionales, representadas indirectamente por el comité *Parents Music Resource Center* (Centro de Recursos Musicales de Padres) [PMCR] y la *Recording Industry Association of America* (Asociación de la Industria Discográfica de América) [RIAA]. Ubicándose en una posición antagónica - heterodoxa frente al campo religioso (Iglesias Cristianas) y el campo cultural (Bandas de Heavy Metal), la banda lanzó un álbum de música cristiana, cuyas melodías asumían las notas y la atmósfera del *Heavy Metal* y las letras invitaban a rechazar la influencia de Satanás en las vidas de los *HeadBangers* y abrazar el cristianismo como la forma, el camino que conducía a la salvación. Michael Harrison Sweet (vocalista), Robert Lee Sweet (baterista), Oz Fox (guitarrista), Perry Richardson (bajista), integrantes de la banda, establecieron una estrategia de marketing que a su vez pretendía ser una estrategia de

evangelización que consistía en entregar biblias personalizadas a la entrada y salida de los conciertos, con una portada negra que hacía referencia al género de la música el Heavy Metal y con el logo y los colores de la banda junto a la cita Bíblica “ Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados” Isaías 53: 5. Cuando los medios de comunicación les preguntaban sobre el sentido de estas estrategias, contestaban: “Es difícil evangelizar con púas (cejillas) y baquetas, hay que ir un paso adelante y repartir biblias personalizadas a los fans” (Riff Valley, 28 de abril de 2021)

Dale Erickson y Jesse Sturdevant, autores del libro ‘*Stryper, Fuerte y Claro*’, la historia, si se quiere la biografía de una de las primeras Bandas de *Christian Metal*, afirman:

El movimiento del Metal Cristiano fue una época especial que no se puede recrear ni reinventar. Pero, no se equivoquen: fue un “movimiento” encabezado por bandas como Stryper, Rez, Daniel band, Petra, Bride, Whitecross, Bloodgood, Barren Cross, Holy Soldier, Guardian, Deliverance, Sacred, Warrior y la lista sigue y sigue (2021, p. 25).

Siguiendo los planteamientos de Bourdieu, una de las propiedades del campo es la heterodoxia – la herejía, la cual es comprendida como:

Una ruptura crítica que va frecuentemente unida a la crisis, con la doxa, que la saca de lo dominante de su silencio y les impone producir el discurso defensivo de la ortodoxia, pensamiento derecho y de derechas cuyo objetivo es restaurar el equivalente a la adhesión silenciosa de la doxa (Bourdieu, 2017/1976, p. 114).

El desplazamiento generado por el *Christian Metal* en la trayectoria del *Heavy Metal*, implicó y sigue implicando una reconfiguración del campo cultural y del campo religioso. La posición de *ortodoxia* establecida por algunos sectores de las Iglesias Cristianas pretendía proteger a los agentes sociales vinculados a su denominación de los riesgos que para ellos implicaba el género musical. Por su parte las bandas de Heavy Metal, también desde una posición *ortodoxa* consideraban que la inclusión de la religión traicionaba el *habitus* de los *Headbangers* ya que no

estaban acordes con los principios generadores de representaciones y prácticas como lo eran: el menosprecio a la autoridad, el rechazo hacia las normas, la confrontación a la sociedad adulto-céntrica, la encarnación del eslogan ‘sexo, las drogas y el rock and roll’, el cual se había convertido en su bienaventuranza, en otras palabras era desacreditar la lucha por la marginalidad y contra la estigmatización.

Sin embargo, lo que no divisó el campo cultural desde la posición de la Industria Musical representada por las diferentes asociaciones de la Industria Discográfica a nivel mundial, fue el estallido *heterodoxo* – casi *herético*, cuando el Heavy Metal entró en contacto y generó una red de relaciones con la religión generando de esta manera una pluridiversidad de subgéneros... Los creadores de contenido especializado en el género Heavy Metal Metalovisión desde las redes sociales Facebook, Instragram, SpotiFy, TikTok, YouTube, realizaron una sistematización de las bandas que han desarrollado procesos de hibridación entre las culturas religiosas y la cultura del heavy metal, identificando articulaciones entre las religiones: Cristianismo, Gnosticismo, Judaísmo, Hinduismo, Islamismo, Shintoísmo, entre otras y los diferentes géneros musicales del *Heavy Metal*: black metal, death metal, groove metal, melodic metal, progressive metal, power metal, symphonic metal, trash metal, entre otros. Esta hibridación generó otros subgéneros:

**Buddha Metal:** The Fristborn (Experimental Metal – Portugal), **Christian Metal:** Ancient Prophecy (Progressive Melodic Death Metal – Alemania), Blood Covennt (Symphonic Black Metal – Armenia), Theocracy (Power Progressive Metal - Estados Unidos), Immortal Soul £(Melodic Death Metal - Finlandia), Fratello Metallo (Christian Metal– Italia), Extol (Progressive Death Metal – Noruega), Kartikeya (Groove/Death Metal – Rusia), Pantokrator (Progresive Death Metal – Suecia), Resurrection (Melodic Neoclassical Power Metal – Suecia), Angel 7 (Trash Death metal – Ucrania) **Gnostic Metal:** Armia (Avant garde Metal - Polonia), **Hinduist Metal:** Kartikeya (Groove / Death Metal – Rusia), **Islamic Metal:** Finntronaut (Melodic Death Metal - Finlandia), **Jewish Metal:** Dibbukim (Folck Metal – Suecia), **Oriental Orthodox Metal:** Bathuska (Black Metal – Polonia), **Shinto Metal:** Yomi (Death Metal – Letonia) (Metalovisión, 2017, 13 de mayo)

## 5. LA COMUNIDAD CRISTIANA PANTOKRATOR

### De lo académico a lo investigativo.

Ustedes son como ovejas  
y los estoy enviando a meterse  
donde están los lobos.  
Sean prudentes como serpientes  
e inofensivos como palomas.

**(Biblia de Jerusalén, Mateo 10: 16)**

En el año 2006, el Consejo Directivo de la Universidad de La Salle reglamentó la creación del Departamento de Formación Lasallista, mediante el acuerdo 004 del 2 de marzo de 2006. En mencionado documento se establecía que:

La misión del Departamento de Formación Lasallista es la profundización, transmisión y construcción de conocimiento Lasallista, socio humanístico, teológico y ético de cara a una formación integral de los estudiantes, al igual que profesores y la comunidad universitaria, a través de programas de investigación, programas de formación académica en las áreas

correspondientes y programas de proyección y servicio a la sociedad, inspirados en el Proyecto Educativo Universitario Lasallista – PEUL. (Art. 1)

Para desarrollar esta misión, la unidad académica contaría con una estructura curricular integrada por las áreas de: lasallismo, humanidades, cultura religiosa y ética; las cuales estarían presentes en todos los planes de estudio – mallas curriculares de los programas de formación (carreras profesionales) que ofertaba la Universidad. Dentro de los objetivos que debía desarrollar el Departamento a través de los espacios académicos estaba “promover el estudio y la asimilación del humanismo y la cultura cristiana ... en toda la comunidad universitaria” (Acuerdo 004 de 2006, Art. 5, Lit. b), al igual que “promover la investigación lasallista, socio humanista, teológica y ética de acuerdo con las políticas institucionales, las líneas de investigación, los criterios, los procedimientos individuales y grupales adoptados por la Universidad” (Acuerdo 004 de 2006, Art. 5, Lit. c).

Es así como al interior del área de Cultura Religiosa a través de sus espacios académicos: sociedad, cultura y religión; historia, memoria y palabra; praxis política y fe; se establece como pregunta orientadora:

En la pluralidad de construcciones sociales, políticas, religiosas y espirituales ¿cómo potenciar las búsquedas de sentido que posibilitan un reconocimiento de sí mismo y de los otros para la transformación de las condiciones actuales? (Hitos 15, p. 18).

Los profesores que integraban el equipo del área a través de sus prácticas pedagógicas buscaban reconocer la importancia que lo religioso, la religión y la religiosidad ha tenido y tiene en los diferentes procesos colectivos e individuales, analizando – comprendiendo – problematizando el papel – rol que tienen en el espacio social.

De esta manera, el diseño curricular de la asignatura Sociedad, Cultura y Religión (DFL Syllabus, 2013), proponía ejercicios académicos e investigativos donde profesores y estudiantes se dieran a la tarea de problematizar contenidos temáticos tales como:

- Acercamiento a la definición del problema.
  - La religiosidad en relación con otras variables.
  - Relaciones generales entre lo sagrado y lo profano.
  - La experiencia religiosa, una realidad compleja y pluriforme.
- Historia de las religiones.
  - Caracterización de las grandes religiones.
  - Las religiones en el siglo XXI.
  - Diálogo entre la fe de ayer y la fe de hoy.
- El hecho social religioso.
  - El problema teológico del hombre.
  - Psicoanálisis y religión.
  - Estudiar la religión desde una perspectiva multifactorial.
- Proyecto de investigación
  - Cartografía de las comunidades religiosas.
  - Sistema de creencias y prácticas religiosas.

En esta última unidad, se proyectaba realizar un ejercicio de observación participante de un grupo, comunidad o tendencia religiosa, en la que se realizaría la caracterización de las creencias y prácticas religiosas de la confesión – denominación asignada, haciendo una lectura y articulación con las nociones teorías - conceptuales estudiadas en clase.

Comunidades budistas, cristianas, Hare Krishna, judías, musulmanas, entre otras, fueron observadas en los ejercicios académicos realizados por los estudiantes. Nombres como: Centro Soto Zen, Centro de Meditación Yamantaka (Budismo); Avivamiento, el Lugar de su Presencia (Cristianismo); Templo Hare Krishna Iskcon, Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna (Hare Krishna); Comunidad Hebrea Sefaradí, Asociación Israelita Montefiore (Judaísmo); Centro de Estudios Islámicos Al Qurtubi, Mezquita Abu Bakr (Islam); entre otras, aparecieron en los informes de salida de campo, donde los grupos de observación registraban información referente a: fecha, lugar, objeto de la observación, caracterización de la población, representación de los espacios, descripción de las prácticas de culto, identificación de las creencias entre otras.

En el primer semestre académico del año 2013, un grupo de estudiantes solicitó realizar la observación participante en una comunidad cristiana ubicada en la localidad de Bosa cuyo nombre era Pantokrator.

En el proceso de socialización del trabajo de campo ante el grupo de compañeros de clase, los estudiantes presentaron fotografías del templo y de los jóvenes que asistían a la iglesia, testimonios del Pastor y de los feligreses que concurrían al culto, imágenes

de los signos y símbolos que representaban la identidad de la comunidad religiosa y videos de las canciones que interpretaban durante el servicio religioso.

Escuchar que dentro de las iglesias cristianas existiera una que asumiera la cultura del heavy metal como elemento identitario, además de sonar extraño, generaba múltiples preguntas en torno al reconocimiento y legitimidad de la comunidad dentro del sector religioso, junto a las dudas que provocaban la doctrina que profesaban, de si ésta era catalogada como una iglesia que profesaba una ‘sana doctrina’, de igual manera el discurso del líder espiritual de la comunidad con su lenguaje y sus referentes juveniles suscitaban el cuestionamiento frente a su formación teológica y consistencia de su mensaje, por otra parte las características - estéticas de las personas que asistían al culto y su correspondiente asociación con lo marginal, lo ilegal, lo criminal, estas y otras incógnitas hacían de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator un sujeto – objeto de investigación.

Con el pasar de los semestres, durante los años 2013 y 2014, el ejercicio de observación participante se fue consolidando dentro del espacio académico – curso de ‘Sociedad, Cultura Y Religión’. De igual manera, ciclo académico tras ciclo académico, la iglesia Pantokrator continuó apareciendo en los ejercicios de socialización en clase. Nuevos elementos se presentaban: noticias de periódicos, noticias de televisión, conciertos de metal cristiano, diseños de vestuario; la información crecía y de igual manera la recepción en el público estudiantil. El rigor y la pasión con que era presentado el ejercicio de observación por parte de los integrantes de los grupos de trabajo; la atención, las preguntas y los comentarios de los estudiantes de la clase reforzaron la idea de transformar el ejercicio pedagógico en un proyecto de investigación.

**Nadie sabe el día ni la hora.**

Sin embargo,  
nadie sabe el día ni la hora  
en que sucederán estas cosas,  
ni siquiera los ángeles en el cielo

ni el propio Hijo.  
Solo el Padre lo sabe.

**(Biblia de Jerusalén, Mateo 24: 36)**

Dentro de la línea de investigación ‘jóvenes, culturas y poderes’ del Doctorado en Ciencias Sociales Niñez y Juventud, Doris Jeannette Parada Hernández (1965 – 2016) realizó la tesis doctoral *‘familias y colectivos juveniles: continuidades y discontinuidades en el proceso de reconocimiento’*. Mencionada investigación buscaba establecer las experiencias de reconocimiento en los niveles del amor, el derecho y lo social de jóvenes vinculados a diversos colectivos juveniles. Teniendo como horizonte conceptual la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (1945 - ) y como horizonte metodológico el enfoque biográfico narrativo en su tipología de las trayectorias de vida, en el proceso investigativo puso énfasis en la comprensión de los diversos espacios de existencia y de acción humana de los jóvenes, en los que se encuentran diversas categorías de reconocimiento, que se evidenciaban con mayor o menor intensidad y que se construían en un continuo procesos de intersubjetividad (Parada, 2016).

La pregunta de investigación se perfiló a partir de la búsqueda de organizaciones y colectivos juveniles que permitieran un relacionamiento investigativo en el marco de su acción colectiva. Las organizaciones juveniles a las que se acercó en primera instancia tenían objetivos – propósitos de carácter institucional, promovidos por adultos con perfiles religiosos, políticos o sociales; ejemplo de ello fueron los grupos vinculados a la dirección de Bienestar Universitario de la Universidad Antonio Nariño en la sede Bogotá – Sur y a la dirección para la convivencia y el diálogo social de la Alcaldía Local de los Mártires en Distrito Capital. En una perspectiva contraria, la búsqueda fue dirigida hacia colectivos juveniles promovidos por los propios jóvenes, con un gobierno de carácter horizontal, con propuestas sociales y culturales distanciadas de las dinámicas organizativas y estructuradas *adultocéntricas*, con una acción colectiva desarrollada por los integrantes en defensa de “sus objetivos, funciones, tareas y formas de relacionarse” (Garcés, 2010, p. 63).

Colectivos juveniles ambientales, comunitarios, culturales, deportivos y recreativos, educativos, religiosos, estaban presentes dentro de las posibilidades; pero fue el encuentro entre el proyecto pedagógico de la Universidad de La Salle con la tesis doctoral del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales – CINDE, el que permitió definir el lugar y la comunidad donde se desarrollaría la investigación. Partiendo de la pregunta ¿qué experiencias de reconocimiento se manifiestan en los relatos de vida de jóvenes, pertenecientes a diversos colectivos juveniles y a grupos familiares de origen? Doris Jeannette definió a la *Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator* como el sujeto – objeto de su investigación.

Como compañeros de vida, esposos, padres de familia, profesores universitarios, investigadores en formación, unimos esfuerzos para planificar y realizar un proyecto que con el tiempo se configuró en el último proyecto que compartiríamos en la vida... La tesis doctoral.

Indagamos con los estudiantes del espacio académico de ‘*sociedad, cultura y religión*’ de la Universidad de La Salle la ubicación geográfica de la Iglesia, las rutas de transporte que permitirían llegar al templo, los horarios en que se desarrollaba el culto, el nombre y contacto de los líderes de la Comunidad. Con la línea de investigación del Doctorado consultamos la pertinencia del colectivo juvenil, su articulación con el proyecto de investigación, la congruencia con los referentes teóricos y metodológicos de la propuesta doctoral. Realizadas las consultas y levantados los datos, se inició el proceso a aproximación a la *Comunidad Patokrator*.

A través de un correo electrónico fechado el 27 de mayo 2015 Doris Jeannette inició el proceso de acceso al campo, de acceso a la comunidad:

Pastor:

Christian González

Iglesia Pantokrator

Bogotá

Respetuoso saludo

Pastor yo soy una estudiante de Ciencias Sociales que adelanta una investigación sobre reconocimiento moral en colectivos juveniles. Estoy interesada en conocer acerca de su Iglesia, vivencias y trabajos con jóvenes.

Mil gracias

La respuesta por parte del líder espiritual de la Iglesia se dio un mes después, el 21 de julio de 2015, debido a que se encontraba en una misión pastoral en Brasil con la Iglesia Cristiana, reformada, alternativa URBANA liderada por el Reverendo Evandro Sudre. En el texto de respuesta el Pastor Cristian González Sierra, líder espiritual de la Comunidad Pantokrator manifestaba:

Hola Jeannette.

Perdóname por responder tan tarde.

Si aún podemos servir en algo estamos dispuestos.

Nosotros nos reunimos los días sábado desde la 4:00 p.m. en la Iglesia.

Te esperamos.

El sábado 15 de agosto de 2015 nos dirigimos a realizar la primera experiencia de trabajo de campo con la Comunidad Pantokrator. Mi interés era académico pedagógico, el interés de Doris Jeannette era investigativo. Después de finalizar su jornada laboral en la Universidad Antonio Nariño sede Sur y de arreglar la logística de los cuidados y el acompañamiento de nuestra hija Angela María, que para la época tenía 11 años, nos dirigimos al templo siguiendo las indicaciones brindadas por los estudiantes de la Universidad de La Salle.

Tomamos la avenida primero (1°) de Mayo dirección oriente – occidente, luego por la autopista sur nos dirigimos hasta el Portal de Transmilenio y la Terminal de Transportes del Sur, de ahí seguimos la ruta del transporte alimentador diez – dos (10 – 2) Bosa Centro y nos ubicamos en la sexta parada, llegando así a la carreta 77j No. 65 – 15 sur, del barrio Bosa la Estación, justo en la avenida donde quedaban las torres eléctricas.

Tres horas duró el desplazamiento. En medio del embotellamiento – trancón, pudimos hablar de nuestros trabajos, discutir sobre nuestras familias extensas, dialogar frente al proceso de formación de nuestra hija, angustiarnos por la economía, por lo difícil que era pagar la matrícula del semestre, recalcar los errores que cometíamos en la vida cotidiana. Pensábamos sobre el Doctorado, sobre cómo había cambiado nuestras vidas... En ese momento, no sabíamos que el nuevo proyecto sería el último que haríamos juntos, uno al lado del otro. El tiempo pasaba y aún no llegábamos a la Iglesia. Me encantaba estar con Ella, sentir la seguridad de tener una pareja, saber que cuentas con ella, sin importar las circunstancias. Siempre observaba sus manos, delgadas, delicadas, trabajadoras, que se empleaban en oficios académicos y en oficios domésticos; para ese momento ya estaban adoloridas, inflamadas y con dificultades en el movimiento debido a la enfermedad. Me fascinaba escuchar el tono de su voz, su capacidad para hablar de lo humano y lo divino, admiraba la sensatez de sus palabras, esa sabiduría que se tiene cuando se aproxima el final. Desde que la conocí, me di a la tarea de reconstruir su historia de vida a partir de los relatos narrados en forma segmentada durante dieciocho (18) años de convivencia, durante los cuales fue mi maestra, compañera, amiga, novia, esposa, madre... Nuestra relación nunca fue perfecta y eso, precisamente eso, la hacía perfecta.

Cuando murió el tres (3) de noviembre de 2016, justo el día en el cual yo cumplía 38 años, la vida se quebró, la vida se transformó... Sólo nos quedaron dos proyectos pendientes: nuestra hija Angela María y su tesis doctoral. Es por lo que tomé sus notas de investigación, sus fotografías, sus entrevistas y decidí continuar su trabajo de campo, solo que con unas preguntas de investigación diferentes: ¿cómo se construye el habitus de los jóvenes vinculados a las organizaciones del sector religioso (Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator)? ¿Cómo se posicionan en el campo político los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator? Hacer la Tesis Doctoral con el mismo colectivo juvenil tal vez fue la forma de mantener viva su presencia, de hacer un tributo a su vida y a su existencia en mi vida.

**Una comunidad Cristiana Metalera.**

Que la palabra de Cristo habite  
en abundancia en ustedes,  
con toda sabiduría  
enseñándose y amonestándose  
unos a otros con salmos, himnos y  
canciones espirituales, cantando a Dios  
con acción de gracias en sus corazones.

**(Biblia de Jerusalén, Colosenses 3: 16)**

El portal de noticias digitales Kienyke, en el año 2012 entrevistó a Cristian González Sierra, indagando en torno a los orígenes de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator:

Cuando yo empecé a ser parte de la iglesia, empecé a estudiar, a prepararme. También empecé a notar los vacíos que había al interior de las iglesias para ... [las] personas con los gustos musicales que yo tenía. Me di cuenta [de] que hacía falta un espacio, un lugar, que hacía falta algo donde la gente pudiera conocer a Jesús, sin necesidad de ser menospreciado, discriminado por su apariencia, por su música por las cosas que de pronto nos rodeaban (31 de marzo de 2012).

La idea de conformar un colectivo que estuviera focalizado en los jóvenes fue presentada al Pastor Fernando Díaz Rubio, líder espiritual de la Iglesia Manantial de Vida Eterna. En dos ocasiones los integrantes de *'In Sacris'*: Alex, Andrea, Andrés, Cristian y José plantearon el proyecto de una *Iglesia de jóvenes y para jóvenes; consideraban que la banda musical* había cumplido su objetivo ofreciendo sus servicios artísticos y religiosos al interior de la Iglesia, pero querían algo más, sentían que era tiempo de dar otro paso, pasar a otro nivel, pero su propuesta no tuvo eco en los directivos de las organizaciones juveniles de la Iglesia y del Concilio de las Asambleas de Dios.

Fue ahí cuando Cristian González Sierra buscó el apoyo en el Pastor Víctor Manuel Buitrago, padre de Andrea Buitrago – vocalista de la banda musical – y que era líder espiritual de

la Iglesia Misionera Gracia y Paz. Ejerciendo su derecho fundamental a la libertad religiosa entendido como la profesión y manifestación de sus creencias de manera libre, junto a la posibilidad de abandonar su confesión para profesar y manifestar libremente otras creencias religiosas y con el ánimo de practicar de forma individual y colectiva sus actos de oración y culto, ‘*In Sacris*’ paulatinamente se iba transformando en ‘*Pantokrator*’.

El ministro Buitrago, ofreció el templo de su iglesia ubicado en el barrio Bosa La Estación, de igual manera prestó: micrófonos, consolas, amplificadores y parlantes para que el colectivo juvenil ‘*In Sacris*’ realizara sus reuniones los días sábados a las 4:00 p.m. Bajo el liderazgo de Cristian el colectivo juvenil religioso mantuvo relaciones con la Iglesia Manantial de Vida Eterna, consolidó relaciones de colaboración con la Iglesia Misionera Gracia y Paz, pero fundamentalmente reforzó la idea de plantar una nueva iglesia que se llamaría la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator.

Los inicios se caracterizaron por tener una dinámica informal, llamando a jóvenes vinculados a las diferentes culturas urbanas: góticos, hiphoperos, metaleros, punkeros, raperos, tecktonikos, entre otros. Con una forma de liderazgo, si se quiere, de gobierno de carácter horizontal y “asumiendo consignas colectivas relacionadas con la vida cotidiana” (Garcés, 2010, p. 66), estos los jóvenes cristianos que se sentían marginados por sus gustos musicales y sus manifestaciones estéticas abrieron las puertas del *colectivo juvenil* el 29 de junio de 2003.

José Molina, un creador de contenido para redes sociales conocido como el barrendero influencer, un *Headbanger* de la banda de *heavy metal cristiano In Sacris*, creador del festival de música cristiana *Low Fest* y miembro fundador de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, en el pódcast ‘*conversemos con*’ transmitido desde Campo Grande Brasil, por la Iglesia URBANA, hizo memoria de los orígenes de la comunidad:

Empezamos 4 o 5 personas orando en un salón prestado que tenía una capacidad para cuatrocientas personas. Al principio la gente nos juzgaba, nos trataba mal, nos decían que éramos satánicos, por lo que éramos metaleros, esto es ser catalogado como un hombre duro, tosco, sin amor, sin sentimientos, rebelde. (González, 2020, 43 min 05 seg).

La estigmatización vino por doble vía, desde el espacio social y desde el campo religioso. Desde el espacio social a los *Headbangers* se les consideraba marginados, desadaptados, delincuentes, debido a que la música que escuchaban y a la que le rendían culto – casi igual al de una religión – expresaba un menosprecio a la autoridad, un rechazo hacia las normas, una confrontación directa a la sociedad adulto-céntrica. Desde el campo religioso se consideraba que esta nueva manifestación no respondía los intereses de los agentes e instituciones que pertenecían al campo.

Siguiendo los desarrollos que hace de la teoría de Bourdieu la profesora Ana Teresa Martínez (2009), investigadora del Consejo Nacional De Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, los intereses que circulan en el campo religioso evidencian los grados de importancia y reconocimiento que como objetos tienen para los agentes sociales, por lo tanto llaman, atraen a los individuos para que se relacionen en torno a ellos. Desde esta perspectiva el *heavy metal* no poseía ni la importancia, ni el reconocimiento, ni la capacidad de convocar su integración con el cristianismo, más bien se le asociaba con el pecado, el mal, el no seguimiento a la ‘palabra de Dios’.

Esta marginalización dentro del campo religioso se constituyó en un posicionamiento político que configuró el *habitus* de los jóvenes vinculados a la Comunidad Pantokrator ya que sus disposiciones cognitivas, afectivas y corporales, incorporaron la percepción de que eran los diferentes, los extraños, los rechazados y por tanto los elegidos para ser un signo de contradicción en el mundo. Esta percepción se fundamentaba en uno de los pasajes de la biblia, el cual tal vez fue explicado en un sermón de la iglesia, específicamente del evangelio de Lucas 2: 21 – 38, donde José y María, padres de Jesucristo, presentaban a su hijo en el templo. En mencionada historia, un anciano al cual describen como justo y piadoso, profetizó:

Mira, este niño va a ser causa en Israel de que muchos caigan y otros muchos se levanten. Será también signo de contradicción, puesto para descubrir los pensamientos más íntimos de mucha gente (Lc, 2: 34 - 35).

El teólogo protestante Eduard Schweizer (1913 – 2006), profesor de la Universidad de Zurich, en su texto *Cristo signo de contradicción*, hace una interpretación de las palabras proféticas del anciano Simeón. Para este Pastor protestante, Jesús se convirtió en signo de contradicción de su tiempo, tanto para la sociedad de Israel, como para el Imperio Romano; las autoridades civiles consideraban que perturba el orden público, los militares lo acusaban de ser revolucionario político, los insurgentes creían que era un conservador del statu quo, los religiosos que era un idealista iluminado. Por analogía, esta interpretación del Jesús histórico y del Cristo de la fe reforzaba la representación de la marginalidad en los jóvenes del colectivo juvenil.

Alex Guzmán, un creador de contenido para redes sociales especialmente en Instagram, que a su vez fue uno de los integrantes de la banda musical *'In Sacris'* y uno de los miembros fundadores de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, en un encuentro conversacional desarrollado en el marco de esta investigación doctoral, recuerda los inicios de la Iglesia:

La Comunidad nace de la necesidad que existía en medio de la Ciudad, en medio del país de alcanzar a la gente a la cual la iglesia tradicional cristiana no alcanzaba. Ese tipo de gente son las culturas urbanas, la gente que hace parte de una cultura urbana por lo general no tiene acceso a una iglesia tradicional, por su ropa, por su música. (Encuentro conversacional 13 de febrero de 2021, 40:05 min.).

La noción de cultura urbana circulaba entre los integrantes de la comunidad, en su líder espiritual, Cristian González Sierra y posteriormente – por un lapso de tiempo – en Adriana Ardila; en el grupo de fundadores provenientes del colectivo musical *In Sacris* Andrea Buitrago, Andrés Guzmán, Alex Guzmán, José Molina; en el equipo de apoyo logístico Wilson González web master y coordinador de comunicaciones; en los integrantes de la nueva banda de heavy metal cristiano *Pantokrator* Paula Restrepo Ramírez (Vocalista), Carlos Arias (Vocalista), Jesp Sepulveda Paez (Guitarrista), Juan Sebastián Viana (Bajista), Diego Saenz (Voz) – Ruth Cuastusa (Vocalista); en el grupo de creyentes – feligreses que de manera flotante y aleatoria asistían a la enseñanza de los miércoles a la 6:00 p.m. o al culto de los sábados a las 5:00 p.m. o a las diversas actividades que la Iglesia desarrollaba.

Anónimo. (S.VI). Cristo Pantokrator.

Egipto: Monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí.

#### 5.4 El Cristo Pantokrátor.

Viniendo Jesús a la región de Cesarea de Filipo,  
preguntó a sus discípulos, diciendo:  
¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?  
Ellos dijeron: unos, Juan el Bautista; otros, Elías;  
y otros, Jeremías, o alguno de los profetas.  
Él les dijo: y vosotros, ¿quién decís que soy yo?  
Respondiendo Simón Pedro, dijo:  
Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente.

**(Biblia de Jerusalén, Mateo, 16:13-16)**

La palabra *παντοκράτωρ* (pantocrátor) está conformada por el prefijo *παντός* (panthos) “todo” y el verbo *κρατός* (krathos) “poder”, “gobernar”, “mandar”, “dominar”, que en su conjunto simboliza “todo poderoso” (Corominas, 1987). En la tradición cultural del cristianismo, el concepto se configuró en el arte bizantino, donde las manifestaciones artísticas expresaron la comprensión que se tenía – desde el Siglo IV – del Jesús Histórico y del Cristo de la Fe<sup>36</sup>, evidenciando en las pinturas y mosaicos de los templos religiosos las dos naturalezas: divina y humana, configuradas en la unidad la persona de Jesús de Nazareth, que era considerado el único Hijo de Dios.

#### *El Pantokrátor Iconográfico*

---

<sup>36</sup> Para el Teólogo Brasileiro Leonardo Boff, los conceptos “Jesús histórico” y “Cristo de la fe”, son comprendidos como la referencia al hombre de Nazareth cuya vida algunos investigadores tratan de reconstruir históricamente (Jesús histórico) y al fundamento de las creencias y prácticas religiosas del cristianismo sustentadas en la figura del salvador e hijo de Dios anunciado por los Evangelios (Cristo de la fe).

Mario Baghos profesor de la Escuela de Teología de la Universidad Charles Sturt – Australia, afirma que en los templos cristianos de Bizancio la imagen del *Pantokrátor* apareció en el centro de las construcciones abovedadas, donde la cúpula central semiesférica representaba el firmamento, el macrocosmos; la estructura del edificio (ábside, atrio, nave central, nave lateral, etc.) representaba la tierra, el mesocosmos y los feligreses<sup>37</sup> que asistían al templo representaban a la *ἐκκλησία* (ekklesia), el microcosmos. Desde esta perspectiva, la cúpula personificaba la visión que se tenía del firmamento desde el mundo, una visión de abajo hacia arriba, donde la presencia de Jesús el Cristo en el vértice de la cúpula encarnaba el dominio, el poder, el gobierno del *Pantokrátor* sobre el cosmos.

Cristo Pantokrator enfatizó tan profundamente el dominio, del Señor sobre el universo dentro el espacio eclesial – que se consideraba un cosmos en miniatura – que aparecería en todas las iglesias ortodoxas de Bizancio, ciudad capital de Constantinopla (2019, p. 56).

En el monasterio cristiano ortodoxo de Santa Catalina del Monte Sinaí (Egipto)<sup>38</sup>, se encuentra una de las representaciones más significativas del *Pantokrátor* – pintado con técnica de

---

<sup>37</sup> El vocablo feligrés procede del latín *fili – ecclesiae*, que significa hijo de la iglesia. En la época de la patrística (S. III – VIII), al cuerpo de especialistas del cristianismo que oficiaban los ritos se les llamaba *pater ecclesiae* (padre de la iglesia) y a los laicos que asistían y participaban en las celebraciones litúrgicas se les denominaba *filius ecclesiae* (hijo de la iglesia). Con el pasar de los años y en medio de los usos de la lengua en la edad media se comenzó a nombrar a los laicos que asistían al culto *filiigleses* para terminar llamándolos *feligreses*.

<sup>38</sup> Daniel Duran Duelt (2011), establece que el monasterio es un centro de peregrinación del mundo Cristiano Ortodoxo. Construido en el Monte Sinaí (Egipto) en el lugar donde – según la tradición Bíblica – Moisés se encontró con la presencia de Dios – la zarza ardiente – (Ex, 3: 1-22). La historiografía cristiana ha determinado que la edificación se levantó alrededor del *templo de Santa María*, erigido durante el siglo VI d.C. por el monje eremita Julián Saba. Con los años el centro religioso asumió el nombre de *Monasterio de la Transfiguración*, rememorando el episodio del Nuevo Testamento donde Moisés y Elías aparecen junto a Jesús de Nazareth, representando dos de los componentes fundamentales del Antiguo Testamento: la Ley y los Profetas. En el siglo VI d.C. el emperador Justiniano recibió en Constantinopla a unos monjes que reclamaban una mayor seguridad en la zona del Monte Sinaí, el emperador comprendiendo el valor religioso y estratégico del monasterio, en términos militares y comerciales, accedió a la petición, construyendo una ciudadela amurallada. En el siglo IX d.C. la construcción cambió su nombre a *monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí*, ya que cerca del lugar se encontraron los restos mortales de la Catalina de Alejandría, una mártir cristiana del siglo IV que contribuyó a la conversión de los Romanos al Cristianismo.

encáustica<sup>39</sup> –, dibujado sobre una tabla de madera de dos centímetros (2 cm) de espesor, con unas dimensiones de ochenta y cinco centímetros (85 cm) de alto y cuarenta y cinco centímetros (45 cm) de ancho aproximadamente. Ubicado en el estilo artístico del siglo VI d.C. presenta la imagen del Dios Cristiano en dos de sus tres personas: Padre e Hijo. La composición muestra un contraste entre la luz y las sombras, donde la iluminación proviene de una sola fuente ubicada en la parte superior del cuadro, el macrocosmos, resaltando las expresiones faciales de Jesús y alumbrando el trono de la Ciudad de Dios, que es el paisaje de fondo que rodea la escena. La pintura posee varios focos: el rostro, las manos, los textos sagrados, la aureola, el vestido, el trono de la ciudad.

Estableciendo el foco en el rostro, Fermín Labarga, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra – España describe al Pantokrátor del Monte Sinaí de la siguiente manera

Con una fuerza expresiva enorme y en forma de retrato frontal de medio cuerpo, presenta a Cristo en la edad adulta, sentado en un trono (cuyo remate se adivina al fondo) con túnica y manto (*Μαφόριον* - maphorion), que debieron ser originariamente de color púrpura, bendiciendo con la mano derecha mientras que en la izquierda sostiene un rico evangelionario (2016, p. 281).

El retrato frontal, representa a un hombre de 33 o 36 años aproximadamente, de piel blanca, rostro delgado y prolongado, cabello largo y lacio, barba poblada, cejas delgadas, nariz romana, ojos expresivos y gestos solemnes – majestuosos que revelan asimetría. La pintura puede dividirse en dos partes, a partir de las expresiones del rostro. La parte izquierda muestra a un Jesús que expresa tranquilidad, unos rasgos físicos iluminados, con cabello liso, el ojo grande y abierto, la mirada serena y comprensiva, un punto de vista dirigido hacia el horizonte, unas expresiones de cejas y mejillas relajadas, la barba y la boca denotando un tono algo sentimental y melancólico.

Hans Belting, profesor de historia del arte en la Universidad de Múnich, destaca que si bien la parte izquierda escenifica la dulzura en la imagen, fruto de una técnica de pintura suave y

---

<sup>39</sup> La encáustica (grabar a fuego) es una técnica de pintura que consiste en la mezcla pigmentos naturales con cera de abeja, cenizas de madera y agua. Producto de la combinación surge una masilla densa y cremosa que al ser sometida al calor de un brasero y al ser aplicada sobre superficies planas con pincel o espátula dan una tonalidad intensa a los colores y una propiedad impermeabilizante que extiende su duración a través de los años - siglos.

difuminada, la parte derecha teatraliza algo totalmente diferente. Esta fracción del cuadro presenta a un Jesús exaltado, con rasgos físicos rígidos, nublados, un tanto oscuros; con cabello abultado y revuelto; el ojo grande y abierto, la mirada dominante, que hace contacto visual; la expresión de la ceja es fruncida; la boca y las mejillas torcidas o recogidas; un fragmento de imagen que manifiesta tensión y que en su conjunto representa lo contrario a la parte izquierda.

... Poniendo la figura de Cristo en posición frontal, sobre el eje perpendicular de la pintura, con los ojos muy abiertos, de modo que no se fijan en ningún punto concreto, el artista acierta a producir un efecto de lejanía y atemporalidad, una expresión figurativa de la naturaleza divina (2009, p. 180).

La imagen de Cristo en el Monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, representa la concepción medieval y de la reforma protestante de los atributos de Dios, del *τετραγράμματον* (tetragrámmaton): *omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia*<sup>40</sup>. Este enfoque clásico, entendía la *omnipotencia* como la magnitud del poder de *Yahveh* en su condición de soberano absoluto del macrocosmos – del universo, un poder que superaba la lógica y que trascendía las leyes de la física e intervenía en la historia de los seres humanos; un poder que superaba la comprensión humana. La *omnipresencia* significaba que Dios estaba en todo lugar, en todo momento; que su presencia abarcaba la totalidad del tiempo y del espacio del mesocosmos – de la tierra, sin limitación alguna. La *omnisciencia* comprendía que *Yahveh* había creado todo el conocimiento y tenía el consciencia del mismo, de esta manera se creía que el conocimiento existía en Dios desde la eternidad (Ruiz y Nuñez, 2017; Osorio, 2014; Velez, 2012; Barbour, 2001).

---

<sup>40</sup> El físico y teólogo Ian Graeme Barbour (1923-2013), profesor del Carleton College (Estados Unidos) plantea que el enfoque clásico de los atributos de Dios genera muchas contradicciones para la teología contemporánea. Para el Barbour, la omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia, tal como se comprendieron en la teología escolástica, enfrentan fuertes críticas cuando se ponen en tensión con: la integridad de la naturaleza en la ciencia y en la teología, el problema del mal y el sufrimiento, la realidad de la libertad humana, la interpretación cristiana de la cruz, las críticas feministas de los modelos patriarcales de Dios. Barbour establece que la noción clásica – escolástica entra en crisis cuando se introduce en la escena la noción de *Kéinosis*, esto es, la voluntaria autolimitación de *Yahveh* al crear el mundo.

### ***El Pantokrátor acústico***

Christian González Sierra, Pastor de la *Comunidad Pantokrátor*, comparte su comprensión sobre el nombre de la Iglesia a los periodistas del portal de noticias Vice Media Group – Noisey Latinoamérica, un medio de comunicación especializado en el campo cultural:

Pantokrator es una palabra que procede del griego antiguo, que quiere decir “el todo poderoso”, “soberano de todo”. Para nosotros es un nombre que suena fuerte, que tiene un significado fuerte... Suena a Rock. Es una palabra que tiene un significado importante para nosotros (Noisey, 2013, 4 de junio).

El nombre de la Iglesia no se conectó directamente con la tradición iconográfica bizantina del *παντοκράτωρ* (pantocrátor), sino con la secuencia sonora de las palabras *παντός* (panthos) y *κρατός* (krathos), “todo poderoso”. La *trayectoria* de la noción sufrió un desplazamiento, “un cambio de posición en el devenir ... [una] transformación” (Bourdieu, 1997/1994, p. 82); pasó de lo visual a lo auditivo, de la imagen al sonido. No fueron: el rostro, las manos, los textos sagrados, la aureola, el vestido, el trono de la ciudad del Cristo del Monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, los portadores de significados; fue la palabra en sí misma con sus letras, su escritura (grafemas), sus sonidos, sus rasgos distintivos tanto vocálicos como consonánticos (fonemas), su acentuación y entonación, las que produjeron sentido: “tiene un significado fuerte... Suena a Rock” (González Sierra, 2013, 4 de junio).

Uno de los rasgos característicos del Heavy Metal, es el uso del sonido negro en su composición... El tritono. Un tono es el intervalo o distancia existente entre dos notas musicales, se configura cuando la distancia entre las notas (dos) es de tres tonos enteros. La sensación o impresión producida por el tritono es estridente, algo aguda, chirriante y desapacible; el sonido genera un contraste violento y produce una impresión fuerte. Conocido en la teoría de la música como cuarta aumentada o quinta disminuida, es considerado como un intervalo disonante, de interpretación dificultosa, que a través de los años se catalogó como un ruido de connotación siniestra, estigmatizada como la presencia del *diabolus in música*, un sonido que invocaba a Satanás.

Robert Alan (Bob) Ezrin, productor musical de bandas de rock pertenecientes a los géneros del hard rock, heavy metal, progressive rock, tales como: Alice Cooper, Pink Floyd, Kiss, afirma:

En la Edad media, se identificaba el tritono como música del diablo, porque aparentemente, era el sonido que invocaba a la bestia. Hay algo muy sexual en el sonido del Tritono. Creo que en la Edad media la gente se asustaba ... cuando oían algo así y sentían la reacción en sus cuerpos, pensaban: ‘Viene el diablo’. (Dunn, 2005, min, 10:31).

Esta comprensión del *diabolus in música* fue desarrollada por Guido D’Arezzo (991 – 1050) monje de la Abadía de Pomposa de la Orden de San Benito (OSB), quien en su tratado *Micrologus De Disciplina Artis Musicae*, planteó el uso mnemotécnico del himno de San Juan Bautista como modelo gramatical de la escala musical. El himno había sido escrito por Paulus Cassinensis (710 – 799) monje Benedictino de la Abadía de Montecasinio quien, según la tradición, compuso el *Sancte Ioannes* en cierta ocasión cuando al momento de consagrar el cirio pascual en los ritos de Semana Santa le vino una súbita ronquera momentos antes de comenzar el canto litúrgico, por lo que invocó al Santo para recuperar su voz y en agradecimiento escribió el poema. El texto era empleado por la Cristiandad en la conmemoración del nacimiento de San Juan Bautista; cantado en monasterios, conventos y catedrales durante la oración de la tarde (Vísperas), oración que se encontraba dentro de la Liturgia de la Horas<sup>41</sup>. En la vigencia del calendario Juliano – anterior al calendario Gregoriano – la fiesta de San Juan Bautista se celebraba en el solsticio de verano, momento en el cual un polo geográfico (boreal – hemisferio norte, austral – hemisferio sur) tenía el mayor tiempo de luz durante el día, esto es, el día más largo del año, fecha que podría oscilar entre el 24 y el 25 de junio del calendario Romano. Guido D’Arezzo tomó las sílabas iniciales de los seis primeros versos del himno y las convirtió en el sistema de entonación del solfeo *solmisatio*.

---

<sup>41</sup> La Liturgia de las Horas es el conjunto de oraciones: antífonas, himnos, salmos, cánticos bíblicos, preces, oraciones, responsorios, lecturas bíblicas o patrísticas y momentos de silencio – meditación, que la Iglesia Católica, Apostólica y Romana ha organizado para ser rezadas en determinadas horas del día. La Liturgia se divide en dos partes: horas mayores y horas menores. Las horas mayores están constituidas por: maitines (oración de la mañana), laudes (alabanzas), vísperas (oración de la tarde), completas (oración antes de acostarse). Las horas menores se organizan de la siguiente manera: prima (primera hora después de la salida del sol, 6 a.m.), tercia (tercera hora después de la salida del sol, 8 a.m.), sexta (sexta hora después de la salida del sol, 11 a.m.), nona (novena hora después de la salida del sol, 2 p.m.).

<i>Ut queant laxis,</i>	Para que puedan,
<i>Resonare fibris,</i>	exaltar a pleno pulmón,
<i>Mira gestorum,</i>	las maravillas,
<i>Famuli tuorum,</i>	estos siervos tuyos,
<i>Solve polluti,</i>	perdona la falta,
<i>Labii reatum,</i>	de nuestros labios impuros,
<i>Sancte Ioannes.</i>	San Juan.

El autor del tratado *Micrologus De Disciplina Artis Musicae*, estableció que cada verso del Himno debía ser cantado - solfeado con una nota musical más alta que la anterior, elemento teórico que denominó *hexacordio mayor*, es decir, la sucesión de los seis sonidos *διατονικός* (diatonikós), a través de los tonos: UT, RE, MI, FA, SOL, LA.

Jorge Rigueiro García, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires – Argentina, comenta:

Este hexacordio sostenía una sucesión de seis cuerdas con distancias fijas entre ellas; con dos tonos enteros inferiores, un semitono central, con un semitono por encima y dos tonos enteros superiores. Posteriormente y según los autores, fue introducida la séptima nota, que recibió el nombre de SI (de usar las iniciales Sancte Ioannes) y que anteriormente no había sido posible usar, debido a que esta nota en la escala de Fa se consideraba que sonaba diabólica y lasciva, siendo impensable introducirla en un cántico religioso (2015, p. 16).

La asociación con lo diabólico, lo lascivo y lo exacerbado, partía de la sensación que producía el tritono en el cuerpo. Un efecto disonante / siniestro que generaba una reacción de suspenso, que se distanciaba de la teoría musical religiosa de la época. La Cristiandad estableció, durante la edad media, el canon de la interpretación musical, la cual partía de la premisa *De imitatione Christi*, la imitación de Cristo, imitar a lo divino en el arte, cuestión que pretendía establecer una analogía con la obra creadora de Dios en el mundo. Desde esta perspectiva el tritono, el *diabolus in música*, representaba la irrupción de la imperfección en algo que debía ser perfecto.

José Molina, *feligrés - Headbanger* de la Comunidad Cristiana Metalera *Pantokrátor*, en una entrevista concedida al programa *Actualidad Extéreo*, un medio independiente conformado por estudiantes de la Facultad de Comunicación Social y Periodismo de la Universidad Externado de Colombia afirma:

Aunque la gente diga que el metal es satánico, del diablo, que hable de cosas, algunas personas lo usan para eso, pero en sí la música es como un vaso en el cual podemos echar un jugo o un veneno. Igual el vaso sigue siendo el vaso, lo único que cambia es el contenido y el mensaje que se expresa, que las personas y para qué lo expresan. Nosotros hemos decidido expresar nuestra fe, nuestro amor por Dios por medio de la música (*Actualidad Extéreo*, 2014, min, 0:44).

La palabra (*παντοκράτωρ* - pantokrátor), la imagen (*Ιησούς Χριστός* – Jesucristo), el sonido (*heavy metal cristiano*), se configuran como expresiones de las creencias y las prácticas de los jóvenes vinculados a la Iglesia. Aunque las posiciones teológicas del Campo Religioso Cristiano establecen que, en la segunda carta a los Corintios, el Apóstol San Pablo afirma, “*la letra mata, más el espíritu da vida*” (2 Cor, 3:6); esta expresión representa la visión que se tenía en la edad media de las manifestaciones religiosas visuales, sonoras y escritas; “un intermedio necesario pero entorpecedor ... un cofre que encierra un tesoro pero que a la vez impide que éste se manifieste en su esplendor” (Ferré, 2005, p.83). Los Filósofos Cristianos en el medioevo, planteaban que la materialidad de las manifestaciones se oponían al espíritu de Dios, por lo cual era necesario trascender de ello para llegar a “la verdad”. En esta visión encarnada en la Iglesia de la Cristiandad<sup>42</sup> partía del principio de que el cuerpo y los reclamos del cuerpo (lo sensorial) constituía

---

<sup>42</sup> El emperador bizantino Atanasio I (*basileus*) en el año 494 recibió la carta *Sunt Dou* escrita por el Papa Gelasio I (492-496), donde estableció la teoría de los dos poderes que a futuro se convertiría en el fundamento de la Cristiandad, es decir la relación entre los nacientes Reinos Feudales de Occidente y el Imperio Romano de Oriente con la Iglesia Cristiana de Roma. En la carta el Papa establece “Existen ... Dos poderes con los cuales se gobierna soberanamente el mundo: la autoridad (autorictas) sagrada de los pontífices y el poder real (*regalis potestas*). Pero el poder de los sacerdotes es más importante porque, en el juicio final tendrá que rendir cuentas ante el Divino Juez de los gobernantes de los hombres. Sabes bien hijo ... que aunque por tu dignidad eres el primero (*princeps*) de todos los hombres y el emperador del mundo (*imperator orbis*), debes agachar la cabeza piadosamente entre los prelados de las cosas divinas; al recibir los sacramentos divinos esperar de ellos los medios de tu salvación y sabes que en las cosas de la religión debes someterte a su juicio y no querer que ellos se sometan a tu voluntad. Si para todo aquello que se relaciona con

un obstáculo para alcanzar el bien supremo espiritual, la aproximación a Dios, ya que los sentidos impulsaban hacia los deleites de la materia, por lo cual era importante apartarlos para acceder al espíritu. El carácter sensorial de la recepción de lo escrito, lo pintado y lo interpretado llevaba al peligro de poner la sensorialidad sobre la palabra de Dios. En ese orden de ideas, los sentidos debían ir detrás de la razón, la carne debía doblegarse al espíritu. Es por ello que, las manifestaciones artísticas y literarias representaban un medio para llegar a la verdad – el espíritu de Dios –, cuyo acceso dependía de la capacidad de los creyentes para remover el velo de las expresiones iconográficas y musicales, para llegar a lo esencial de la creencia, sin caer en el engaño de ella. Sin embargo, esta posición tradicional es confrontada por la posición de los *feligreses - Headbanger* de la Comunidad Cristiana Metalera *Pantokrátor*:

Nosotros hemos decidido expresar nuestra fe, nuestro amor por Dios por medio de la música. Ya que a través de la música se puede llegar a mucha gente y a través de una canción se puede dar ánimo, se puede dar esperanza, se puede dar Fe (Actualidad Extéreo, 2014, min, 1:25).

Dentro del campo religioso, la asociación del nombre de la Iglesia con la imagen del *παντοκράτωρ* (pantocrátor) indica que es producto de la historia del Cristianismo y que responde a sus representaciones religiosas, dentro de ellas, los atributos de Dios: omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia. Sin embargo, esta posición *ortodoxa*, propia de las *estrategias* de conservación de la tradición instauradas por los líderes espirituales y feligreses del campo – específicamente los vinculados a las Iglesias Cristianas –, sufre un desplazamiento y ocupa una posición diferente en el devenir del espacio social. Cuando la Comunidad Cristiana Metalera asumió la palabra Pantocrátor como nombre de la Iglesia, estableció una *estrategia de relacionamiento subversivo*, una *posición heterodoxa*, dentro del Cristianismo, en todas sus

---

el orden público, los sacerdotes obedecen tus leyes al admitir que el imperio te ha sido concedido por una disposición divina y con cuánta afición debes obedecerles tú, a ellos, que comunican los misterios divinos (Gelasio I, 495). El *Sumo Pontífice* señaló al *Basileus* la presencia de los dos poderes en el espacio social: el temporal y el espiritual. Determinó que el gobierno de los agentes sociales se ejercía a partir de dos fuentes: *autorictas* y *potestas*, de igual manera, definió las instituciones que ejercían el poder: *ecclesiae* e *imperium*. Develó las tensiones y presiones que existían entre las instituciones de los campos político y religioso. Por otra parte, la epístola *Sunt Dou* separó las funciones del emperador concentrando éstas en el cuidado de las cosas humanas y designando al pontífice el cuidado de las cosas divinas (Jiménez y Carmona, 2022).

vertientes: católica, ortodoxa, protestante, evangélica, pentecostal. El desplazamiento de lo iconográfico a lo acústico, de lo concebido como sagrado en el arte o lo profano en la música y en la estética del heavy metal genera un *efecto de campo*, dentro del campo religioso que “sólo se puede comprender desde [su] trayectoria” (Bourdieu, 1997/1994).

Rob Halford, vocalista de la banda de heavy metal Judas Priest, en la entrevista concedida al antropólogo Samuel Dunn para el documental *Metal - A headranger's journey* (El viaje de un metalero), afirma que el Rock, que el “Heavy es ralentizar, hacerse más profundo, oscuro, temperamental” (Dunn, 2005, min. 3:07). La palabra *παντοκράτωρ* (pantocrátor), para los integrantes de la Iglesia encarna estas significaciones; ralentizar, hacer más lentas las comprensiones sobre las prácticas y las creencias religiosas cuando lo cristiano y lo metalero sufren un *proceso de hibridación*; producir experiencias más profundas sobre el cristianismo y la persona de Jesús de Nazareth, porque el heavy metal cristiano asume una *posición* de carácter marginal – *herético* dentro del campo religioso y porque su frecuencia, intensidad, timbre y dinámica “empujan la vida al máximo” (Dunn, 2005, min. 3:23) de los jóvenes vinculados a la Iglesia; es oscuridad, porque su pronunciación, rememora el sonido negro (tritono), el color negro del hollín, la percusión producida por los hornos de carbón y de las fábricas de fundición de la ciudad de Birmingham, uno de los lugares donde surgió el género musical; es temperamental porque brinda la oportunidad de liberarse de exteriorizarte, de expresar que no se va a seguir lo programado... El Heavy es ralentizar, hacerse más profundo, oscuro, temperamental.

### **El signo de Pantocrátor**

Entonces los soldados del procurador  
llevaron consigo a Jesús al pretorio y  
reunieron alrededor de él a toda la cohorte.

Le desnudaron y le echaron encima  
un manto de púrpura.

Trenzando una *corona de espinas*,  
se la pusieron sobre su cabeza,

y en su mano derecha una caña;  
y doblando la rodilla delante de él,  
le hacían burla diciendo:  
¡Salve, Rey de los judíos!”

**(Biblia de Jerusalén, Mateo, 27:27-29)**

En los muros de las escaleras que llevan a la entrada del templo se encuentra dibujado el signo que representa a la Comunidad Cristiana Metalera Pantocrátor. Un muro pintado de negro es el escenario de fondo, el cual rememora al país de la industrialización, la ciudad Birmingham del *Black Country*. Tal como lo describía Elihu Burritt en su libro *Paseos por el País Negro y su frontera verde*, “el mineral de hierro, el carbón y la cal - el propio revestimiento de los hornos - se depositaron cerca” (1968, p. 5); el escenario se repite en el Barrio Bosa La Estación, junto a la contaminación visual y auditiva se le suma la contaminación del aire esa mezcla de partículas sólidas y gases en la atmósfera.

El color negro del muro es contrastado por un diseño rojo, que se asemeja al rastro dejado por una mole de pintura que ha sido estrellada contra la pared. La figura se expande del centro a la periferia dando la sensación de haber sido afectada por la fuerza centrífuga; el color rojo huye del centro, se dispersa y desde lejos se logra divisar las letras P – T – K – T, los grafemas de la palabra *παντοκράτωρ* (pantocrátor); cada letra se encuentra encima – sobre puesta contra la otra o posiblemente, cada letra posibilita el surgimiento – nacimiento de la otra. Una especie de círculo o de óvalo las rodea, con trazos que simulan el trayecto que dejan los líquidos al ascender o al descender cuando están sometidos a un movimiento de rotación... Parecen gotas de sangre que caen.

El Cónsul de Estados Unidos en Inglaterra, utilizaba la metáfora: “El país negro, *negro por el día y rojo por la noche*” (Burritt, 1968, p. 1), metáfora que hacía referencia a los colores del hollín producido por los hornos de carbón y al color del metal en las fábricas de fundición. Con el tiempo, el negro y el rojo se convirtieron en los colores de las camisetas, las portadas de los discos y de todas las expresiones artísticas del *heavy metal*. Con el tiempo el negro y el rojo se convirtieron en el color del signo de la Iglesia.

La Comunidad Cristiana Metalera Pantokrátor, expone su signo, su marca en diversos escenarios: en la puerta de la entrada del templo, en las paredes pintadas de negro, en los pendones que cuelgan de las ventanas, en las diapositivas proyectadas a través del Video Beam, en las redes sociales de la internet, en las camisetas y chaquetas que visten los miembros de la Iglesia.

Christian González Sierra, Pastor de la *Comunidad*, comparte su comprensión sobre el signo de la Iglesia en un encuentro conversacional desarrollado en el proceso de esta investigación Doctoral.

El signo tuvo la intención de representar la palabra Pantokrátor. Ahí se encuentran las letras fundamentales: P y K ... El logo tuvo que ver con la *cruz* y con la *corona de espinas* ... La cruz como el símbolo de la vida, del amor que se entrega en el sacrificio, la cruz como referencia principal de Cristo. Y la corona de espinas como lo más representativo en nosotros, la que nos identifica con la sangre. Con el tiempo, nos dimos cuenta de que podíamos encontrar todas las letras de la palabra, en el símbolo; uno se encuentra con la P, con la T, con la K, con la R. (Encuentro conversacional 19 de septiembre de 2020, 28:12 min.).

El diseño del signo fue esbozado en el año 2003 por Alexander Guzmán feligrés - *Headbanger* de la Comunidad Cristiana Metalera *Pantokrátor*. Las primeras artes se realizaron a mano alzada, un bosquejo que integró las ideas del Pastor con las expresiones artísticas del feligrés, las cuales fueron plasmadas en un pliego de papel propalcote blanco que tenía unas dimensiones de 70 cm de ancho por 100 cm de alto; marcadores permanentes marca Pelikan fueron los que mostraron la hibridación entre los colores rojo y negro del género musical del *Heavy Metal*, con los fundamentos del cristianismo. El líder espiritual de la Iglesia afirma: “Era vital para nosotros que dentro de nuestro signo la referencia principal fuera Cristo y su corona de espinas” (Encuentro conversacional 19 de septiembre de 2020, 31:30 min.). Con el pasar de los meses y después del uso que se le daba sábado tras sábado, encuentro tras encuentro, el material se fue desgastando y finalmente se perdió en uno de los cultos celebrados en el templo.

Con el pasar de los años, el signo de *παντοκράτωρ* (pantocrátor) fue diseñado y rediseñado en formato digital. Su construcción fue comunitaria, varios feligreses intervinieron en el proceso – *metieron mano en la propuesta* –. Su diagramación osciló entre los programas de diseño gráfico: Microsoft Paint, Corel Draw, Adobe Illustrator, entre otros. La digitalización permitió insertar la escala de grises en el fondo negro, la inclusión de efectos de agua alrededor de la corona de espinas y la cruz, la visualización del rojo con texturas y reflejos que simulaban el color de la sangre. El diseño digital permitió la impresión de carteles – posters en plóter (trazador gráfico) en superficies de polipropileno, las cuales garantizaban la nitidez de la imagen y la durabilidad del material. Para el Líder Espiritual de la Comunidad, el signo tenía el objetivo de presentar la Iglesia a los vecinos de barrio, teniendo como destinatarios principales a los jóvenes del sector, de igual forma, el signo pretendía transmitir un mensaje claro con un alto poder de convencimiento en medio de un diseño breve, sencillo, claro y conciso.

### **El templo Pantokrator**

Escrito está —les dijo—:  
“Mi casa será llamada casa de oración”.

**(Biblia de Jerusalén, Mateo, 21:13)**

Retomando la perspectiva de Mario Baghos (2019), quien estableció que en el Imperio Bizantino los cristianos ubicaron al *Pantokrátor* (*παντοκράτωρ*) en el centro de las construcciones abovedadas, donde la cúpula central semiesférica representaba el firmamento, el *macrocosmos*; pasamos a la observación del edificio, a la observación de la estructura que representa la tierra (ábside, atrio, nave central, nave lateral, etc.), el *mesocosmos*... El mesocosmos de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrátor.

Cindy Ariza, en una crónica escrita para en el medio de comunicación digital *Caletto*, vinculado al Laboratorio de Medios de la Universidad de Los Andes – Colombia, describe una de las escenas que presencié en el templo de la Iglesia:

Es sábado y a penas [son las] 6:00 [p.m.] de la tarde en el Barrio Bosa la Estación [ubicado] en el sur de Bogotá; se da inicio al culto en la Iglesia Pantokrátor. Una de las Iglesias más Heavies que todos hayan podido conocer. Ubicada en una casa esquinera [...] desde lo lejos se ven [las] ventanas negras [del] segundo piso, que llaman la atención por [el] fuerte y estruendoso ruido de una batería, dos guitarras y voces que cantan sin parar (Caletos, 2014, 20 de febrero).

El templo tuvo un desplazamiento geográfico por diferentes Localidades de la Ciudad: Bosa, Puente Aranda y Teusaquillo en Bogotá, Distrito Capital. Se caracterizaron por estar cercanos a las avenidas principales de los diferentes sectores de la Ciudad (autopista Sur, avenida 1° Mayo, carrera 24). Su ubicación coincidió con lugares donde la actividad económica se concentraba en el comercio, la cultura, la educación y los servicios, según los diagnósticos desarrollados por las Alcaldías Locales para la formulación de los Planes de Desarrollo del período de Gobierno 2020 – 2024 (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2020). En las calles de los alrededores se podía divisar el alto flujo de transporte, tanto público como privado, junto a la llamada contaminación visual y auditiva que generaba el recorrido de los automotores; la cual competía con la amplitud (decibeles) y frecuencia (hercios) de la interpretación del tritono, en el *diabolus in música*, del heavy metal cristiano.

En los desplazamientos geográficos del templo, la *Comunidad Pantokrátor*, el *mesocosmos*, transitó por los barrios: Estación, Carvajal, la Soledad. Su ubicación estuvo cercana a las vías de transporte principales de la Ciudad, donde existía una alta concentración de peatones quienes hacían uso de los establecimientos comerciales, culturales, educativos y de servicios de los diferentes sectores. Por lo general, el templo se situó junto a otros centros de culto, por ejemplo, cuando se encontraba en la localidad de Bosa residía cerca al: Convento Católico la Visitación, la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Iglesia Bautista Fundamenta el Nuevo Pacto, la Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional, la Iglesia Misión Cristiana Fuego Santo; en la localidad de Puente Aranda estaba próximo a las denominaciones: Iglesia Católica (Parroquia de San Cayetano), Iglesia Cristiana de Desarrollo Integral, Iglesia Universal del Reino de Dios; en la localidad de Teusaquillo se ubicaba al lado de las organizaciones del sector religioso: Iglesia Adventista del

Séptimo Día, Iglesia Católica (Parroquia de San Alfonso María Liguori, Parroquia de Santa Ana, Parroquia el Espíritu Santo), Misión Carismática Internacional.

Samuel Gil Soldevilla, Teólogo de la Universidad Adventista de Sagunto en Valencia – España establece:

Desde una perspectiva greco-romana, los templos eran considerados el centro del universo o iconos del mundo, ejes de la vida y experiencia social y religiosa de los habitantes de las ciudades ... los templos ocupaban un lugar prominente y elevado en una posición estratégica de la ciudad. Su estructura era muy elaborada y era lo que los visitantes veían en primer lugar al entrar en las ciudades o en su peregrinaje. A su vez, *el templo jugaba un rol importante en el desarrollo de la sociedad a nivel económico y como lugares de encuentro y comedores en reuniones sociales especiales, más allá de su convergencia religiosa* (2016, p. 123) [Énfasis agregado].

En la tradición Judeo – Cristiana, la noción de la presencia de Dios en la historia ha sufrido varios desplazamientos, “cambios de posición en el devenir ... varias transformaciones” (Bourdieu, 1997/1994, p. 82). La *trayectoria* de la noción ha transitado a través de los espacios que habita el *τετραγράμματος* (tetragrámmaton), a través de los modos y formas en que se manifiesta a sus creyentes, esto es, su presencia en: el Edén, el Tabernáculo y el templo de Jerusalén, en Cristo, en los seres humanos como templos.

La comprensión cristiana de la presencia de Dios en el Edén, se fundamenta en el momento de la creación, cuando el *tetragrámaton* (יהוה – Yahweh) asumiendo el rol de alfarero, forma de la tierra al ser humano. El libro del Génesis narra esta creación de la siguiente manera “Entonces Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (Gn, 2:7). En esta comprensión, la presencia de Dios en la historia de los seres humanos se da *cara a cara*, el *ruaj de Yahweh* (רוח יהוה – aliento, espíritu) se convierte en el soplo de vida que pasa de su boca a la escultura de barro hecha por sus manos, de esta manera el primer ser humano (Adán) experimenta el encuentro con Dios, cara a cara. Es así como la presencia de

*Yahweh* en el Eden no se limita un lugar, a un templo, sino que representa su manifestación continua, vivencial y cercana (Soldevilla, 2016).

La comprensión de la presencia de Dios en el Tabernáculo, se da en el marco de la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud en Egipto. El libro del Éxodo narra que *Yahweh* se presenta ante Moisés como *הָיִה אֲשֶׁר הָיִה* (*ehyeh asher ehyeh* - yo seré el que seré) y le hace una promesa: “He bajado para librar [a mi pueblo] de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel” (Ex, 3:8). Cumplida la promesa de la liberación, Dios le pide a su Pueblo: “... me harán un santuario, para que yo habite entre vosotros” (Ex, 25:8). En un inicio, el santuario fue una tienda itinerante denominada *Tabernáculo* (*מִשְׁכָּן*, *Mishkán*) conocida como la tienda del encuentro con *Yahweh*, posteriormente se transformó en el *Beit Hamikdash* (*בֵּית הַמִּקְדָּשׁ*), construcción realizada bajo los reinados de Salomón (primer templo - 960 ac), Zorobabel (segundo templo – 515 ac) y Herodes (renovación del segundo templo – 19 ac). El santuario, el Templo se consolidó como el centro del universo judío, como el eje de la vida y la experiencia tanto social, como religiosa de Israel y evitó la tendencia del pueblo a la idolatría y la adoración a los Dioses paganos de las culturas que rodeaban al pueblo elegido.

La presencia de *Yahweh* desde la comprensión de *Jesús* como hijo de Dios se desplaza “de los muros a la carne, de un lugar a un hombre” (Soldevilla, 2016, p. 128), en otras palabras, desde el *Mishkán* y en el *Beit Hamikdash* hacia la persona de *Cristo*. Los textos bíblicos – Evangelios registran que *Jesús*, fue presentado en el templo (Lucas 2 : 22 – 40), asistió a las sinagogas (Marcos 1 : 23 – 28), participó en el culto (Juan 7 : 10), predicó en el atrio del santuario (Lucas 2 : 41 – 51); esto demuestra la importancia del templo en el mensaje, ya que Jesús llama a éste “la casa de mi padre” (Juan 14 : 2 – 3), lo cual implica el reconocimiento del templo como un lugar sagrado donde Dios reside y manifiesta su gloria y amor. Sin embargo, al comprender a *Jesús* como *Cristo*, el verdadero templo es el mismo Jesús, el hijo de Dios. La tradición Cristiana (en todas sus vertientes) establece el final de la adoración a Dios concentrada en un edificio y resalta la institución de un nuevo pacto en el cual “Dios no habita en su pueblo por medio de un edificio sino que está en su pueblo ... gracias a la reconciliación que Cristo efectúa en la cruz y en la resurrección” (Soldevilla, 2016, p. 130).

Para los integrantes de la Comunidad Cristiana Metalera, el templo era el lugar de acogida, no en la categoría del santuario judío como eje de la vida y la experiencia social y religiosa, sino como el espacio de acogida donde se podían encontrar con otros *Headbangers*, compartir sus experiencias, intercambiar sus gustos, realizar los ensayos de la banda musical, tener un momentos de esparcimiento y diversión, el templo era un espacio de socialización. De igual manera el templo era considerado un lugar sagrado, especialmente en el momento del culto, cuando los testimonios, las alabanzas, el concierto de metal cristiano, el sermón se desarrollaban en un ambiente de oración.

Jonatan Bermúdez Pascuas, corresponsal del periódico El Tiempo (Bogotá – Colombia), escribió un artículo titulado Pantokrator, una iglesia bien 'heavy', donde realizó una breve descripción:

El templo ocupa el segundo piso de una casa esquinera, pintada en su exterior de blanco, donde se puede leer en caligrafía confusa y letras rojas Pantokrator. Adentro hay varias flores rojas pintadas entre lianas negras y una cruz gigante en el techo que demuestran lo lúgubre del templo. “Buenas tardes, hermanos”, dice Cristian González, un joven de 31 años que parece ser cualquier cosa, menos el Pastor que desde ahora, 6:05 p.m., tomará las riendas del encuentro. (El Tiempo, 22 de enero de 2012) [énfasis agregado].

Así como en las mega iglesias existían las oficinas administrativas, las aulas especializadas, la librería, la cafetería, los parqueaderos, como espacios complementarios al templo, de igual manera, manteniendo las proporciones, *Pantokrator* tenía una disposición similar. El segundo templo que acogió a los jóvenes y en el cual se desarrolló la mayor parte de la historia de la iglesia, tenía espacios diferenciados para cada una de las actividades que se desarrollaban: el auditorio, el escenario, el salón de reuniones, la oficina del Pastor, la cafetería, los baños. Todo lo anterior en un solo piso, distribuidos en ochenta metros cuadrados (80 m<sup>2</sup>).

El piso era en tablón vitrificado de gres, de color rojo con sobra y matiz de sangre, el cual nuevamente hacía la analogía de las fábricas metalúrgicas del Black Country de la ciudad Birmingham. El rojo sangre recordaba el proceso de combustión del metal al fuego con su luz, su calor y su llama. Los muros estaban pintados de negro, haciendo referencia a los residuos que

dejaba el metal cuando se sometía a los hornos quemadores y a los factores que producían la combustión: el combustible (agente reductor), el comburente (agente oxidante), la temperatura de ignición y la reacción química en cadena (Londoño, 2016). Así como las portadas de los discos de *heavy metal* daban prelación a los colores rojo y negro en las composiciones artríticas de los álbumes, así la Comunidad Pantokrator daba prelación a los colores rojo y negro en el templo que los convocaba para sus reuniones y para el culto, rememorando el pasaje del Antiguo Testamento de Isaías 53 de “el Siervo sufriente”:

<sup>10</sup> El Yahveh quiso oprimirlo con el sufrimiento. Y puesto que él se entregó en sacrificio por el pecado, tendrá larga vida y llegará a ver a sus descendientes; por medio de él tendrán éxito los planes del Yahveh. <sup>11</sup> Después de tanta aflicción verá la luz, y quedará satisfecho al saberlo; el justo siervo del Señor liberará a muchos, pues cargará con la maldad de ellos. <sup>12</sup> Por eso Dios le dará un lugar entre los grandes, y con los poderosos participará del triunfo, porque se entregó a la muerte y fue contado entre los malvados, cuando en realidad cargó con los pecados de muchos e intercedió por los pecadores (Is 53: 10 – 13) [énfasis agregado].

En el techo, la estructura arquitectónica del templo tenía dos vigas en condición perpendicular, elaboradas en hormigón tenían las funciones principales de amarrar los muros de ladrillo para sostener solidariamente las cargas laterales, servir de intermediarias en la unión de la estructura del techo con las paredes y ser pilares – a ejemplo de las armaduras – para sostener el peso de la estructura y al mismo tiempo actuar como cimiento del extremo interior. La perpendicularidad de las vigas formaba la figura de una cruz, las cuales fueron pintadas de color café con decoraciones que la hacían parecer a la madera, formando de esta manera la representación de una cruz de madera, que por analogía se asociaba a la cruz de cristo, del “el Siervo sufriente”, profetizado en el texto de Isaías 53.

El Pastor Oskar Arocha de la Iglesia Bautista Reformada de Carolina del Sur – Estados Unidos, hace una interpretación del texto del Antiguo Testamento. Las profecías del texto de Isaías (739 – 686 a.n.e) fueron dirigidas al reino de Judá durante los reinados de Uzías (790 – 739 a.n.e), Jotam (750 – 731 a.n.e.), Acáz (735 – 715 a.n.e.) y Ezequías (728 – 686 a.n.e.). Los textos del

capítulo 53 pertenecieron a los anuncios de la salvación dados por el Profeta, donde el mensaje se concentraba en resaltar la intención de Yahveh de lograr la exaltación del Siervo de Dios, personaje que el judaísmo había relacionado con el Mesías y el cristianismo con Jesucristo. Frente a la amenaza que representaba el imperio Asirio, especialmente la figura de Sargón II (722 – 705 a.n.e) y ante la comprensión de que el pueblo de Judá había transgredido el pacto establecido con Yahveh, se construye la imagen del “Siervo sufriente” en la cual versículo tras versículo se representa la profunda y dolorosa muerte del siervo para el perdón de los pecados, “herido por nuestras transgresiones, molido por nuestras iniquidades” (Is 53:5); lo cual significa el anuncio del momento cúspide de la liberación final del pueblo de Yahveh “el castigo que sufrió nos trajo la paz, por sus heridas hemos sido sanados” (Is 53:5).

Desde una perspectiva arquitectónica, el auditorio, el escenario, el salón de reuniones, la oficina del Pastor, la cafetería, los baños, se encontraban bajo la armadura y el sostenimiento de las vigas en condición perpendicular. Desde una perspectiva religiosa el templo, era acogido y abrazado por la cruz de Cristo, el “Siervo sufriente” ya que todos sus espacios se reconocían como lugares sagrados donde Dios se manifestaba. Esa cruz en el techo invitaba a la adoración al ritmo de las voces, los riffs y los swings del metal cristiano. Retomando nuevamente al profesor Samuel Gil Soldevilla, de la Universidad Adventista de Sagunto en Valencia, esta adoración que se concentraba en un edificio se consolidaba en un nuevo pacto donde “Dios ya no habitaba en su pueblo por medio de un edificio, sino que estaba en su pueblo ... gracias a la reconciliación que Cristo efectuó en la cruz y en la resurrección” (2016, p. 130).

Como confesión religiosa, la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, liderada por el Pastor Cristian González Sierra, se configuraba poco a poco como *persona jurídica* ante el Estado, estableciendo de esta manera un nuevo posicionamiento dentro del campo político y el campo religioso. Paulatinamente fue accediendo a los derechos derivados de la libertad religiosa y de cultos, ya poseía una jerarquía de ministros elegidos libremente, ya había establecido un lugar de reunión con fines religiosos; ya anunciaba, comunicaba y difundía sus creencias y manifestaba “libremente el valor peculiar de su doctrina para la ordenación de la sociedad y la orientación de la actividad humana” (Ley 133 del 23 de mayo de 1994, art. 7, Lit. f). Sin embargo, aún no habían

hecho el trámite del registro público de entidades religiosas ante el Ministerio del Interior, que para la época se denominaba Ministerio y por tanto aún no habían consolidado:

[Los] documentos fehacientes en los que conste su fundación o establecimiento en Colombia, así como su denominación y demás datos de identificación, los estatutos donde se señalen sus fines religiosos, [el] régimen de funcionamiento, [el] esquema de organización y [los] órganos representativos con expresión de sus facultades y de sus requisitos para su válida designación (Ley 133 del 23 de mayo de 1994, art. 9).

### **El culto en Pantokrator.**

Pero tú, cuando ores,  
entra en tu aposento,  
y cuando hayas cerrado la puerta,  
ora a tu Padre que está en secreto,  
y tu Padre, que ve en lo secreto,  
te recompensará.

**(Biblia de Jerusalén, Mateo, 6:6)**

Pantokrator, nació como iglesia cristiana en una bodega que había sido acondicionada para el culto, compartía el lugar con la Iglesia Misionera Gracia y Paz, con el apoyo del Pastor Víctor Manuel Buitrago quien prestaba las instalaciones al colectivo juvenil religioso y realizaba el proceso de acompañamiento del *plantamiento* de la Iglesia en el marco de las misiones protestantes del Concilio de las Asambleas de Dios.

Alex Guzmán, uno de los miembros fundadores de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, en un encuentro conversacional desarrollado en el marco de esta investigación doctoral, planteó:

Al comienzo éramos solo 14 mechudos ... Hacíamos parte de la iglesia ‘Misionera Gracia y Paz’, pero éramos un grupo independiente que se creó gracias al apoyo del pastor Víctor Buitrago. Cuando llegábamos era como ver una mancha negra, todos juntos vestidos de colores oscuros, y la gente nos miraba mucho, les parecía rarísimo. Oraban en voz alta como tratando de reprender al demonio. Sin embargo, el grupo creció y Cristian le pidió permiso a Buitrago para tener su propio espacio, pero la aceptación no fue inmediata. (Encuentro conversacional 6 de febrero de 2021, 40:05 min.).

Con el pasar del tiempo, hacia el año 2008, el Pastor Cristian arrienda un local ubicado en el mismo barrio Bosa la Estación, justo a unas 10 cuadras de distancia del templo de la Iglesia Misionera Gracia y Paz, en la dirección carrera 77j No. 65 – 15 sur. Quedaba en una esquina, justo encima de un negocio de distribución especializada de pinturas automotrices “Pinturreyes”. Para acceder al salón había que subir unas escaleras oscuras, cuyos muros estaban pintados de negro y decorados con el signo de la Comunidad. El salón era amplio, con un área de ochenta (80) metros aproximadamente, estaba iluminado y ambientado por cinco ventanas que estaban ubicadas en la parte oriental y en la parte norte, las cuales se encontraban cubiertas por cortinas enrollables en tela blackout, que al momento de iniciar el culto permitían la oscuridad absoluta.

El equipo de redacción del periódico de Tegucigalpa – Honduras, El Heraldo, en una nota de prensa publicada bajo el título *Pantokrator, la iglesia de los metaleros*, realizaba una descripción del culto:

Cerca de 50 personas de distintas edades se reúnen cada sábado a orar y escuchar la prédica del Pastor de la Comunidad. Muchos de ellos tienen largas melenas, lucen tatuajes y 'piercings' y visten con ropa negra, botas militares y cinturones con taches. El servicio religioso se lleva a cabo en el segundo piso de una casa, arriba de un almacén que vende pinturas. Se inicia con una reflexión y minutos después el sonido estridente de la guitarra eléctrica, el bajo y la batería rompe el silencio de la habitación y estremece la cuadra entera. A "Pantokrator" no sólo asisten personas afectas al metal. Acuden, también, miembros de otras culturas urbanas y gente común, incluidos cinco niños pequeños que corretean por el

salón de unos 80 metros cuadrados, de paredes blancas y decorado por cortinas negras y extrañas grañas (El Heraldó, 22 de febrero de 2012).

El encuentro iniciaba a los sábados a las cuatro (4:00 p.m.), cuando alguno de los integrantes del grupo musical de metal cristiano abría las puertas del templo. Las vocalistas principales: Ruth Cuastuza Rodríguez, Paula Restrepo Ramírez; los vocalistas invitados: Carlos Arias, Diego Sáenz; el guitarrista Jesp Sepúlveda Páez o el bajista Juan Sebastián Viana, eran los primeros en llegar. Instrumentos, cables, micrófonos, amplificadores, parlantes salían de la oficina del Pastor y empezaban a ser ubicados en el escenario para iniciar el proceso de mezcla, nivelación, espacialización y monitoreo de las diversas señales de audio, con el fin de alcanzar una relativa calidad en el sonido, todo esto a través de la consola.

El ensayo iniciaba con el calentamiento de los instrumentos y las voces. Se podía escuchar la ejecución de notas largas que unificaban el timbre y por consiguiente brindaban consistencia a la afinación. Guitarra y batería desarrollaban ejercicios mecánicos con grados de dificultad que iban aumentando progresivamente; estos ejercicios tenían la finalidad de fortalecer el ritmo, el balance, el fraseo e incluían fragmentos extraídos del repertorio planeado para el culto. De esta manera, sonaban los riffs de la guitarra y el bajo, los swings de la batería, el calentamiento de las voces y los primeros montajes de las canciones. La segunda parte del ensayo se concentraba en la ejecución de repertorio destinado para la alabanza y el miniconcierto de *metal cristiano* y buscaba articular el nivel técnico de la agrupación a partir de montajes segmentados, repeticiones, insistencias, entre otras. La dinámica del colectivo juvenil musical tenía su propio nivel de intensidad, sabían cuando repetir, cuando seguir adelante, cuando retomar un segmento previo, cómo mejorar algún aspecto técnico. Todo esto amarrado directamente a la disposición y emotividad de los músicos, la cual no siempre era la misma. Mientras esto ocurría en el escenario, los feligreses – *Headbangers* iban llegando paulatinamente al templo.

A la entrada del auditorio se encontraba una vitrina donde se exponía parte de la discografía del metal cristiano, la cual pertenecía al Pastor de la Iglesia; discos de larga duración (Lp), discos compactos (cd), casetes, impresiones de portadas de bandas musicales como: Antestor, Antidemon,

Boanerges, Exégesis, Exousia, Extol, IAN, Logos, Mortification, Narnia, Petra, Sepulcro Vacío, Stryper, Theocracy, Vox Dei, entre otros, daban la bienvenida a los asistentes al culto.

Era común observar que los jóvenes se quedaran un momento contemplando los artículos organizados en forma de exposición. Se podía observar las miradas de escrutinio, los gestos de aprobación o admiración, las preguntas, las anécdotas, los chistes, estas y otras prácticas, hacían parte de ritual de bienvenida a los asistentes - feligreses. En ese momento, se objetivaba el *capital cultural* de los miembros de la iglesia (Bourdieu, 2017/1979), en su estado incorporado mediante el conocimiento de las producciones musicales de las bandas, el conocimiento de la historia del género, la interpretación vocal o instrumental de las canciones, las últimas noticias de los grupos musicales; en su estado objetivado a través de la posesión o la referencia de los bienes culturales como lo eran: Lp's, cd's, casetes, revistas, periódicos, etc; pero no se podía evidenciar el estado institucionalizado del capital, ya que una de las características del *heavy metal cristiano* establecía la *posición contrahegemónica* frente a los procesos de institucionalización que pretendían apropiarse de género y encasillarlo en las dinámicas de la industria – campo cultural.

El canal de televisión Español Antena 3, en una nota periodística titulada “la primera iglesia de heavy metal, pionera en el mundo cristiano”, registra que el año 2008 la iglesia incluía dentro del culto la práctica del compartir el pan y el vino. Por ser un evento que se desarrolló antes del trabajo de campo realizado en la presente investigación, a continuación, se realiza la descripción de las imágenes del video:

Para el año 2008, el colectivo religioso juvenil *Pantokrator* desarrollaba sus reuniones en las instalaciones de la Iglesia Misionera Gracia y Paz. En ese momento el Pastor Víctor Manuel Buitrago realizaba el acompañamiento del plantamiento de la Iglesia en el marco de los lineamientos institucionales del Concilio de las Asambleas de Dios. Las instalaciones de la Iglesia eran prestadas a la Comunidad Pantokrator los sábados a partir de las cuatro de la tarde (4:00 p.m.). Micrófonos, consolas, amplificadores, parlantes, instrumentos musicales (bajo, batería, guitarra, teclado, etc.) eran puestos a disposición de los jóvenes que se reunía para realizar un momento de oración. El culto iniciaba con el testimonio, seguía la alabanza interpretada bajo el género musical del rock cristiano, a continuación,

iniciaba el mini concierto de *heavy metal cristiano*, después se desarrollaba la lectura de la biblia acompañada por el sermón del líder juvenil – próximamente pastor de la Iglesia –. En medio de la prédica, el Pastor solicitaba a los laicos – feligreses que se pusieran de pies y orientando una oración de carácter introspectivo, solicitaba a los asistentes que cerraran sus ojos, abrieran sus brazos y en actitud de adoración, cada uno elevara sus plegarias a Dios. En medio de la oración, los colaboradores logísticos del culto repartían vasos desechables con vino tinto y continuando con alabanza a Dios se invitaba a los creyentes a consumir la bebida, rememorando el momento de la última cena, donde Jesús de Nazareth repartía el pan y el vino con los 12 discípulos. (Antena 3, 28 de febrero de 2012).

Desde los tiempos de la iglesia primitiva (siglos I al III e.c.), en las experiencias religiosas cristianas, dentro de sus múltiples denominaciones (ortodoxa, católica, protestante histórica, pentecostal y neo pentecostal), el conjunto de ritos y de prescripciones que formaban el ceremonial del culto cristiano habían tenido y siguen teniendo como elementos esenciales el pan y el vino. El rito de la ‘*fracción del pan*’ rememoraba la última cena, donde Jesús tomó el pan pronunció la acción de gracias y partiéndolo dijo las palabras “este es mi cuerpo, que se entrega por vosotros, haced esto en memoria mía” (Lc 22: 19) y luego de haber cenado, tomó la copa de vino y compartiéndola dijo “Esta copa es el nuevo pacto entre Yahveh y su pueblo, un acuerdo confirmado con mi sangre, la cual es derramada como sacrificio por ustedes” (Lc 22: 20).

El sacerdote Julián López Martín, miembro de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos de la Iglesia Católica, establece que, en la cena pascual y las comidas familiares judías, la ‘*fracción del pan*’ además de tener una finalidad práctica, tenía un doble significado “al partir [el pan] y compartir se creaba una comunión y se tomaba conciencia de que a través de esa comida se hacía efectiva la comunidad mesiánica de Israel” (1996, p. 234). Entre los primeros cristianos, al gesto de partir y compartir el pan se le dio el nombre de *eucharistía* (εὐχαριστία), el libro de los Hechos de los Apóstoles y las cartas del Apóstol Pablo dan constancia de la práctica del rito: “acudían asiduamente ... a la fracción del pan y a las oraciones” (Hch 2: 42), “el pan que partimos ¿no es comunión con el Cuerpo de Cristo? El pan es uno y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan” (1Co 10: 16-17). El rito fue evolucionando y se fue adaptando a las circunstancias de modo tiempo y

lugar donde se encontraban las comunidades cristianas durante la época de la patrística (Siglos IV – VIII e.c.) y la escolástica (Siglos IX – XIV e.c.), como se evidencia en las expresiones de los tipos litúrgicos: siriano, alejandrino, galicano, romano. Siguiendo esta trayectoria histórica y atendiendo a las circunstancias de modo, tiempo y lugar, la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator adoptó el rito de la partición del pan en sus inicios, pero a medida que iba pasando el tiempo se convirtió en una práctica marginal que con el pasar de los años fue desplazada del culto semanal. La composición y comprensión de estos sentidos religiosos varió de acuerdo con la trayectoria histórica de la iglesia y las trayectorias de vida de los jóvenes vinculados a la comunidad. De esta manera, cada laico – feligrés valoró de una forma distinta su experiencia religiosa.

Siguiendo los desarrollos que hace de la teoría de Bourdieu el sociólogo Bernard Lahire (2005) profesor de la École Normale Supérieure de Lyon – Francia, la socialización, puede ser comprendida como el proceso mediante el cual los agentes sociales incorporan normas, roles, valores, actitudes y creencias, a partir del contexto social e histórico en el que se encuentran insertos, donde los diversos escenarios de *socialización* como lo son la familia, la escuela, los grupos de pares, los medios de comunicación, entre otros hacen de este proceso algo múltiple y complejo, en el cual se puede identificar influencias conjuntas de diversos agentes e instituciones.

Lahire, en el texto, *de la teoría del habitus a una sociología psicológica* plantea diversas preguntas que ponen en tensión la socialización con referencia al habitus Bourdiano:

¿Cómo es que la realidad exterior, más o menos heterogénea, se ha corporizado? ¿cómo pueden experiencias socializadoras (co) habitar (en) el mismo cuerpo? ¿cómo es que las experiencias se instalan más o menos duraderamente en cada cuerpo? ¿cómo es que intervienen en los diferentes momentos de la vida social o de la biografía de un individuo? (2005, p. 147).

En el caso específico de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, encontramos posibles respuestas a estas preguntas centrando la atención en el Pastor, en el templo, en la música, en el culto y el grupo de pares. Desde estos lugares múltiples y complejos se pueden identificar las

influencias conjuntas del cristianismo y del heavy metal que configuran el habitus de los jóvenes vinculados a la iglesia, en una dinámica relacional permanente entre estructura estructurada y estructura estructurante.

El culto empezaba con un testimonio. El joven que lo daba lo escogía el Pastor de forma aleatoria. Por lo general, cuando eran escogidos se apartaban de la socialización y desde un rincón del templo preparaban lo que iban a decir. Biblia en mano, lápiz y papel, algunos escribían lo que iban a compartir. Para algunos podía llegar a ser intimidante o incómodo, para otros una oportunidad para ser escuchados. Llegado el momento, las luces del templo se apagaban y sólo quedaban prendido los reflectores que iluminaban el escenario. El ruido de la calle se podía escuchar, los motores de los carros, las conversaciones de los transeúntes, los pitos, una cantidad de sonidos que a veces eran difíciles de identificar. Casi siempre empezaban con una lectura corta de la Biblia, luego se escuchaba un relato, de la semana, del mes, del año, de la vida. Había testimonios de la vida cotidiana, otros eran testimonios de acontecimientos estructurales de la existencia. Luego del relato, los jóvenes trataban de hacer una conexión una explicación desde el texto de la Biblia que habían seleccionado. Parecía un ejercicio de exégesis intuitiva. Trataban de hacer en forma simple. Era una expresión de lo que creían y sabían que era verdad. Creían que el testimonio recibía la fuerza de Jesucristo que confirmaba lo que habían dicho. También consideraban que el testimonio tenía la capacidad de cambiar vidas. Las palabras “Amen” y “Aleluya” se escuchaban al final.

Cinco (5) o diez (10) minutos habían transcurrido cuando empezaban a sonar los acordes de la guitarra eléctrica y del bajo. Riffs melódicos, armónicos, largos y lentos empezaban a introducir la alabanza. Por lo general eran Paula Restrepo Ramírez, Ruth Cuastusa Rodríguez o Adriana Ardila, las vocalistas de la banda de la Comunidad Cristiana Pantokrator, las que empezaban a invitar a la alabanza mediante la música. Siempre eran tres canciones las que se interpretaban. Todas pertenecían al género del rock cristiano. Oración de alabanza, canción, oración de alabanza, canción, era la secuencia que se seguía. Se podía observar la pasión y la energía en el canto. La profundidad de la voz. De una manera extraña la guitarra, el bajo y la batería permitían escuchar las letras de las canciones. Los jóvenes asistentes acompañaban con cantos, palmadas y bailes.

De un momento a otro, cambiaban los vocalistas y entraban en escena Carlos Arias, Diego Saenz, Jesp Sepulveda Paez (Guitarrista), Juan Sebastián Viana (Bajista), Cristian González Sierra (Baterista). Una clásica relación entre género y sexualidad. Una apología de los Headbangers a la hipermasculinidad, donde la escena del metal era dominada por los hombres, aunque existieran bandas musicales integradas por sólo mujeres y ocuparan los primeros puestos de los rankings discográficos a nivel mundial.

Canciones como ‘abogado del pueblo’ de la banda Chilena Reforma Protestante, él es más que un hombre del cantante argentino Mario Ian, ‘muere satanás’ del grupo musical venezolano Trastorno, ‘resucito’ de la agrupación Chilena Azeta, iniciaban el concierto de metal. Headbanging, jumping, fist pump, moshing, wall of death, circle pit, se adueñaban del templo. El *headbanging* con su agitación frenética de las cabezas de arriba hacia abajo y de manera circular al ritmo de la música, se convertía en la alegoría de la explosión de las sensaciones que producían en el cuerpo las notas musicales. El *jumping* con sus saltos realizados en forma individual y colectiva, que creaba un efecto visual de una masa corporal que saltaba al unísono del swing de la batería y que demostraba al admiración y la devoción a la banda musical. El *fist pump* o puño al aire que se articulaba con los golpes de percusión o con los sonidos más impactantes de las canciones que junto a otros movimientos incrementaban la emoción y la potencia del recital metalero. El moshing donde usualmente se creaba un área para lanzar golpes, patadas, empujones, jalones no con la finalidad de agredir sino con el objetivo de liberar la energía. El *wall of death* donde se formaban dos filas paralelas con una distancia relativa donde al ritmo de las canciones corrían unos contra otros y se chocaban de manera intempestiva. El circle pit, una variación del moshing en el cual a través del movimiento desordenado los jóvenes caminaban en círculos en medio del baile.

Todas estas y otras expresiones encarnaban el habitus del metal cristiano, donde las palabras del Pastor de la Iglesia:

... Era muy importante que la música tuviera un fundamento bíblico. Siempre estábamos buscando una canción que fuera algo que nosotros queríamos decirle a Dios, de agradecimiento, de vida ... Buscábamos que la alabanza fuera de aquí para allá y que la

predicación fuera de allá para acá. En la alabanza queríamos decirle a Dios cuanto amábamos lo que había hecho por nosotros, cuanto amábamos su misericordia, su fidelidad, cuanto amábamos lo que hacía por nosotros (Encuentro conversacional 31 de octubre de 2020, 20:10 min.).

Luego de la alabanza y el concierto, cada uno de los asistentes tomaba una de las sillas que estaban aglomeradas en los rincones del templo. Tomaban asiento y el Pastor desde el atril solicitaba la apertura de la Biblia en alguno de los libros del Antiguo o del Nuevo Testamento. El texto se proyectaba desde el video beam. La lectura se hacía en forma colectiva y era la piedra angular de la homilía. A diferencia de la formalidad y solemnidad del sermón, la predica era una conversación familiar entre el Pastor y los jóvenes Headbangers cuya finalidad era la iluminación y aplicación a la vida cotidiana del mensaje bíblico. Debido a que su objetivo era la actualización de “la palabra de Dios” en el aquí y en el ahora, en la vida y la celebración de los creyentes, esta tenía un elemento exegético, otro vital y finalmente uno ritual.

Las homilías en su componente exegético pretendían encontrar y proponer el sentido del texto bajo la consigna ¿qué quiere decir dios a través de este texto? Unido al entendimiento de las palabras y conceptos incluidos en el relato. En su desarrollo, se notaba el esfuerzo del Pastor por reconstruir el contexto, articular el fragmento con los textos circundantes, las especificidades de la historia, del milagro, parábola. Podía identificarse el estudio previo del estilo de un libro, los destinatarios a los cuales fue dirigido en su época, las dificultades o ambigüedades que presentaba su interpretación.

Frente a la homilética que desarrollaba en cada una de sus prédicas, Cristian González manifestaba:

En la Biblia, en el Antiguo Testamento no podemos entender a los profetas mayores y menores, si no leemos los libros de Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías. *Si no los leemos, vamos a sacar el mensaje de los profetas de su contexto y vamos a encontrar una interpretación propia de los argumentos que queremos sacar de ahí.* (Encuentro conversacional, 30 de enero de 2021, 1:05:30 min) [énfasis agregado].

En un esfuerzo por separar el texto literario y del mensaje que contienen los textos bíblicos, las homilías hacían un esfuerzo por descubrir el acontecimiento de salvación obrado en la persona de Cristo, a partir del conocimiento del auditorio, las historias de vida de los creyentes, las dificultades detectadas frente a la vivencia de la fe, los mundos políticos y sociales en los cuales se encontraban inmersos los jóvenes feligreses, sus sueños, esperanzas, circunstancias... El mensaje se sentía cálido, cercano lleno de ejemplos de la vida cotidiana, del acontecer del país y de historias del heavy metal.

El fenómeno de las Iglesias Underground, donde se da el proceso de hibridación entre la trayectoria del Cristianismo y el Heavy Metal, es un fenómeno global, especialmente en Latinoamérica. Ejemplo de ellos son las comunidades: La Iglesia '*Crash Church Underground Ministry*' de Sao Paulo, Brasil liderada por el pastor Antonio Carlos Batista, quien a su vez es el baterista de la banda de *Christian Metal 'Antidemon'* (Agencia EFE, 12 de enero de 2018). La Iglesia y banda de Metal Underground '*Alcance Subterráneo*' liderada por el pastor y guitarrista Miguel Martínez en el municipio de Tlalnepantla, Estado México (Televisa, 17 de abril de 2007). El Ministerio '*Iglesia Cristiana Rebaño de Lobos*' liderada por el pastor Chak García en Bogotá, Colombia (Sociedad Bíblica Colombiana, 30 de octubre de 2012).

### **Las Misiones Urbanas.**

Jesús les dijo:

Vayan por todo el mundo y  
anuncien la buena noticia d  
e salvación a toda la gente.

**(Biblia de Jerusalén, Marcos, 16:15-16)**

Asumiendo la perspectiva relacional planteada por Bourdieu y la síntesis de ésta en el postulado "Todo lo real es relacional y todo lo relacional es real" (2012/1992, p. 134), lo relacional

en la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator puede ser leído desde la noción abierta de participación. Como nota constitutiva de los agentes sociales y por tanto de las instituciones, la participación brinda la posibilidad de tomar parte en algo con la finalidad de provocar una reacción, así las cosas, la participación posee una doble dimensión: hacer parte de, e intervenir. La participación como proceso implica la acción, supone la superación de lo individual y exigencia de lo colectivo dependiendo de factores tanto endógenos como exógenos como lo son: lo actitudinal, lo emocional, la disponibilidad, el vínculo, el compromiso, entre otros.

Luisa Renée Dueñas Salmán, profesora de la Universidad Politécnica de San Luis Potosí – México, establece que la participación implica:

Tomar parte en las decisiones y las responsabilidades desde el sitio en el que se está, desde la función que se ocupa, para - ello es necesario el diálogo y por supuesto la organización. Implica también involucrarse personalmente en las tareas necesarias, insistir en aquellos aspectos que se quieren modificar o mejorar, pero siempre desde el acuerdo y el respeto, no desde la fuerza y la coacción ... implica tanto dar ideas como concretarlas; en definitiva participar es conocer, es aceptar y compartir, es trabajar y dar soluciones, es estar siempre consciente de la importancia de formar parte de algo (2012, p. 7).

En la Iglesia Pantokrator la participación en la toma de decisiones de la congregación dependía directamente del grado de vinculación que se tenía con la Comunidad, ya sea por antigüedad, por el rol que se desempeñaba en el culto ‘ad intra’ o por el liderazgo y acción colectiva en las actividades que realizaba la iglesia con la localidad de Bosa o con el barrio La Estación ‘ad extra’. Si bien el esquema de organización del colectivo juvenil religioso buscaba un gobierno de carácter horizontal, la asignación de responsabilidades determinaba la posición que se ocupaba al interior de la organización. El Pastor era el responsable del liderazgo administrativo y espiritual, los miembros fundadores encarnaban la vitalidad y la legitimidad del proyecto, el grupo logístico era el responsable de consolidar los canales de divulgación y publicidad de la iglesia, la banda musical dinamizaba el culto y promovía el posicionamiento del *metal cristiano*, los feligreses que se clasificaban en dos grupos: los relativamente permanentes y los flotantes asistían al culto y participaban en las actividades anexas de la Iglesia.

Esta forma de gestión y de gobierno relativamente horizontal, promovió diversos tipos de participación ‘ad intra’ y ‘ad extra’ de la Comunidad, como lo son: social, comunitaria, ciudadana, política. La participación *social*, hacía referencia al proceso de consolidación primero como colectivo juvenil y posteriormente como organización del sector religioso donde buscaban reivindicar su representación y su reconocimiento como entidad religiosa. La participación *comunitaria*, aludía a las acciones desarrolladas colectivamente como creyentes y como ciudadanos en la búsqueda de alternativas para la garantía y protección de sus derechos y la solución de sus problemas – necesidades cotidianas, contando o no con la presencia del Estado. La participación *ciudadana*, se concretaba en la intervención como ciudadanos en la esfera pública, en función de sus derechos como organización del sector religioso, la cual se desarrolla a partir de la intervención en: encuestas digitales, grupos focales, eventos sectoriales, audiencias públicas, mesas de trabajo, comités de participación, veedurías ciudadanas, entre otras. La participación *política*, entendida como la intervención de los ciudadanos a través de ciertos mecanismos de participación que pretenden lograr la materialización de los intereses de una comunidad política, como lo son: el voto, el plebiscito, el referendo, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa popular, entre otros.

Dentro de los procesos de *participación social*, en su proceso de configuración como *confesión religiosa*, con unas manifestaciones conjuntas de creencias y prácticas, los jóvenes vinculados a la Comunidad *Pantokrator* buscaban consolidar su arraigo histórico en el cuerpo de la sociedad. Paulatinamente fueron reafirmando sus artículos de fe expresados a través de un sistema organizacional horizontal, signos y símbolos que articulaban el cristianismo con el heavy metal, y unas prácticas religiosas dinámicas que se iban transformando en el tiempo; todo lo anterior promoviendo el apego de los sentimientos religiosos en los integrantes de la Iglesia.

La Comunidad *Pantokrator* contaba con una jerarquía de ministros consolidada fundamentalmente en la figura de Cristian González Sierra, quien era reconocido por los laicos feligreses como el especialista – líder espiritual de la iglesia y contaba con el *capital cultural* incorporado, objetivado y hasta cierto punto vista institucionalizado que lo respaldaba. Los certificados de estudios teológicos otorgados por la Escuela de Misiones Guillermo Carey del

Concilio las Asambleas de Dios de Colombia, el respaldo del Pastor Víctor Manuel Buitrago en el proceso del plantamiento de la Iglesia, la vinculación – asociación del colectivo juvenil religioso con la Iglesia Misionera Gracia y Paz, el estar inscrito y cursando el programa virtual en Teología con el Seminario Evangélico Unido de Teología en Madrid España, le otorgaban a Cristian el *capital simbólico* y el reconocimiento social suficiente que lo hacía acreedor del título de Pastor – Ministro - Reverendo.

Sin embargo, en los procesos de *participación comunitaria* no estuvieron institucionalizados ante el Estado, ya que nunca realizaron el registro público como entidad religiosa ante el Ministerio del Interior; en ese orden de ideas, fuera de los relatos encontrados en artículos de prensa, notas periodísticas de televisión, en las referencias consignadas en las redes sociales (Facebook, Instagram, YouTube) y en los diversos encuentros conversacionales, no se encontraron documentos donde estuviera documentada la fundación de la Iglesia. En la misma línea, no existían los estatutos de la Iglesia donde se plasmaran las reglas de gobierno y gestión de la comunidad, es decir los acuerdos establecidos entre los especialistas y laicos (líderes espirituales y feligreses) con referencia a los códigos de conducta, los deberes y responsabilidades de los directores y los colaboradores, los procedimientos para la celebración de reuniones, los procesos de elección y votación, entre otros. Es así, como la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator se configuraba como *institución religiosa no institucionalizada*.

Siguiendo los planteamientos de Ángela Garcés Montoya (2010), profesora de la Universidad de Medellín – Colombia, las organizaciones juveniles tiene un origen y unos propósitos que provienen de un universo externo a la condición juvenil y se generan a través de vínculos ideológicos y financieros provenientes de trayectorias adultas con perfiles religiosos, políticos y sociales:

En particular, podría decirse que las *formas de agrupación juvenil promovidas por el mundo adulto tienden más a constituirse en organizaciones estructuradas* con personería jurídica y con intereses y acciones precisas a corto y largo plazo; en contraste, otras formas de agrupación juvenil se caracterizan por intereses sociopolíticos alternativos; es decir, se resisten a la organización jerárquica y adultocéntrica y prefieren el gobierno horizontal, la

autogestión y abogan por la culturización de la política y por acciones plurales directas (2010, p. 63) [énfasis agregado].

Si bien el reconocimiento y el capital cultural que respaldaba a la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator provenía del universo adulto e institucional, por ejemplo: del Pastor Víctor Manuel Buitrago, de la escuela de Misiones Guillermo Carey, del Concilio las Asambleas de Dios, del Seminario Evangélico Unido de Teología; por su parte, la dinámica de la participación de los jóvenes vinculados a la Iglesia giraba en torno a dinámicas culturales – musicales (heavy metal), religiosas – cristianas (asambleístas), que se distanciaban de las dinámicas administrativas y organizacionales estructuradas, ya que la acción colectiva surgía de los intereses y necesidades que el especialista – Pastor identificaba en los laicos – feligreses y en conjunto negociaban sus objetivos, funciones, tareas y formas.

Este posicionamiento como institución religiosa no institucionalizada, podría ser leído como un desplazamiento en la trayectoria del *campo religioso*, ya que las estrategias de hegemonía - conservación (ortodoxia) implementadas por los agentes e instituciones del campo, las cuales se materializaban en certificados, registros, credenciales y que a su vez instituían significados, percepciones, explicaciones, valores y creencias; eran confrontadas por estrategias de subversión – contrahegemónicas (heterodoxia – herejía), cuando se establecían posicionamientos que intentaban desarticular las dinámicas administrativas y organizacionales estructuradas... Pantokrator era una Iglesia Cristiana y no necesitaba de una resolución emitida por el Ministerio del Interior para existir y funcionar como una Iglesia, tenía una vida social pero no una existencia jurídica ni en el campo político, ni en el campo religioso.

Es así como los posicionamientos que asumían el líder espiritual y los feligreses de la comunidad en el campo político y en el campo religioso, se iban transformando a través del tiempo y de la trayectoria de la Comunidad Cristiana Pantokrator. La posición ocupada como institución no institucionalizada y como agentes sociales heterodoxos – herejes podía ser comprendida y delineada, siguiendo los planteamientos de Bourdieu:

Por su relación objetiva con las demás posiciones, o, en otros términos, por el sistema de propiedades pertinentes, es decir eficientes, que permiten situarla en relación con todas las demás en la estructura de la distribución global de las propiedades (1998/1992, p. 342).

En un sentido diacrónico, la Comunidad en sus posicionamientos sociales, o dicho de otra manera, en sus procesos de *participación social y comunitaria* con otras organizaciones del sector religioso (campo religioso), la caracterizaban como una iglesia, dirigida a jóvenes, vinculada de manera informal al Concilio de las Asambleas de Dios, bajo el acompañamiento de la Iglesia Misionera Gracia y Paz, con la asesoría de plantamiento por parte del Pastor Víctor Manuel Buitrago. Desde una perspectiva sincrónica, la enseñanza de la doctrina; los ritos, ceremonias y prácticas religiosas; la estructura de principios, normas y valores morales; la vinculación con la sociedad y la cultura se distanciaban de las posiciones oficiales del campo religioso.

El sacerdote François Houtard (1925 – 2017), profesor de la Universidad Católica de Lovaina, en su libro sociología de la religión establece:

La organización religiosa tiene como funciones la reproducción de representaciones religiosas [enseñanza de la doctrina], la producción de sentidos religiosos nuevos [cambios de significantes y significados], formalización de las expresiones religiosas (ritos, liturgias, etc.); la definición de las normas de ética religiosa (pecado, virtud, pautas de comportamiento, etc.); la organización de la entidad religiosa, y la vinculación del sistema religioso o de sí misma, con otros elementos de la sociedad y la cultura (2001/1997, p. 108).

La Comunidad Pantokrator, recibía la trayectoria doctrinal del Concilio de las Asambleas de Dios, debido a los orígenes de sus miembros fundadores. Andrea Buitrago, Andrés Guzmán, Alex Guzmán, José Molina, Cristian González se formaron en la teología profesada por los pastores Fulvia Arboleda de Cañas y Eduardo Sebastián Cañas Estrada en la Iglesia Manantial de Vida Eterna. Por esta vía, recibían la declaración de verdades fundamentales escrita por los ministros Daniel W. Kerr, Stanley H. Frodsham, Tomás K. Leonard, Jamieson y Eudorus Bell miembros de la comisión de predicadores que en 1916 establecieron la denominada “sana doctrina” de las Asambleas de Dios. Junto a lo anterior, como Iglesia que desarrollaba su misión en Colombia, se

encontraba impregnada de la hegemonía católico-céntrica que desde los tiempos de la conquista y la colonia establecía su posición dominante en el territorio y en la cultura de los ciudadanos del país (Jiménez, 2008). Desde una perspectiva estructural funcionalista, los especialistas – líderes religiosos de la comunidad debían reproducir las representaciones religiosas (enseñanza de la doctrina) desde esta trayectoria.

Sin embargo, no sucedió de esta manera. Christian González Sierra, Pastor de la *Comunidad Pantokrátor*, narra el desplazamiento que se dio al interior de la iglesia frente a la reproducción de la doctrina heredada de las Asambleas de Dios. En un encuentro conversacional desarrollado en el marco de esta investigación, afirmó:

El problema de la tradición pentecostal, cuando nace en Azusa Street, radica en que la comprensión de las expresiones espirituales como la profecía y la glosolalia, lamentablemente no necesitaban de un respaldo teológico para la época. Más allá la literalidad de la biblia, no existía un mecanismo que permitiera dar otro tipo de fundamentación doctrinal. En este punto, viene la pregunta ¿hasta qué punto ciertas prácticas y creencias religiosas se fundamentan solamente en las posiciones personales de los pastores y los creyentes? (Encuentro conversacional, 10 de octubre de 2020, 30:57 min).

La función reproductiva de las representaciones religiosas sufre una ruptura en su trayectoria, debido a la dinámica de recepción y transmisión de las creencias. A la estrategia hegemónica de conservación (ortodoxia), se le enfrenta una fuerza contraria de subversión – contrahegemónica (heterodoxia – herejía), generando una relación de repulsión que inmediatamente genera un “sistema de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas” (Bourdieu, 1994 / 1976, p. 131). A la espiritualidad pentecostal basada en una teología espiritucéntrica se le contraponen una teología cristocéntrica, a una lectura de la biblia fundamentada en los textos del nuevo testamento se le enfrenta una lectura veterotestamentaria, a la lectura e interpretación subjetiva del texto la biblia se le encara una lectura basada en métodos teológicos y exegéticos, a los dones del Espíritu Santo encarnados en la glosolalia y la función profética se le opone la alabanza y la oración. Esta ruptura con la tradición pentecostal clásica generó un nuevo sentido: la

experiencia espiritual debía estar articulada con la fundamentación teológica de las creencias y las prácticas religiosas.

Dentro de los procesos de *participación social y comunitaria*, como organización de la sociedad civil, los jóvenes (pastor y feligreses) vinculados a la Comunidad buscaban adquirir el capital simbólico que legitimara su posición dentro del campo religioso. En lo referente a la función productiva, esto es la producción de nuevos sentidos religiosos, dicho de otra manera, la construcción de nuevos significantes, significados y significaciones en las prácticas y en las creencias religiosas, la Comunidad Pantokrator realizó un proceso de hibridación entre la trayectoria del cristianismo y la trayectoria del *heavy metal*. Esto se puede evidenciar en el evento “Crear en Tolerancia” organizado por la Fundación Panamericana para el Desarrollo, en colaboración con el canal de televisión MTV, quienes en el año 2015 desarrollaron la iniciativa “Ttv Agentes de Cambio” cuyo objetivo radicaba en promover escenarios donde la audiencia tomara conciencia de la tolerancia como valor fundamental de las sociedades contemporáneas. En mencionado evento, ambas instituciones recogieron el relato de Wilson González, profesor de informática de un colegio público en la ciudad de Bogotá, miembro de la Iglesia Metalera Pantokrator y responsable del sonido y la transmisión en línea (streaming) de los cultos de la iglesia:

El evento está dirigido a todas las culturas urbanas: Góticos, Hip Hop, Punks, Raperos, SkinHeads... Está reunido todo el parche... La libertad de pensamiento, de conciencia y de religión es un derecho Universal. Pues está pasando algo que casi nunca había pasado en Bogotá, ni en Colombia, en donde se reúnen diferentes culturas a alabar a Dios. Ninguna expresión de odio a otras religiones debe ser permitida en nuestras comunidades. Si recibimos intolerancia, bastantes críticas, piensan que por lo que hacemos o somos satánicos o somos una secta. Pero nuestro trabajo es eso, es romper estigmas. A Dios le gusta todo tipo de música porque él es el creador de la música. Colocó en nuestras manos el talento, los instrumentos, la materia para crear algo diferente. El metalero cree que no se puede hablar de Dios, pero el metal viene del Rock y el Rock viene del Gospel, sus raíces están hablando del mismo Dios. La Tolerancia religiosa empieza por uno mismo... (Mtv, 7 de febrero de 2015).

Siguiendo los planteamientos del antropólogo argentino Néstor García Canclini (1939 -), profesor emérito e investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa – México, la *hibridación* puede ser comprendida como una diversidad de “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas ... que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (1990, p. 264). En el caso específico de la Comunidad Pantokrator la hibridación de las trayectorias del cristianismo y el heavy metal produjeron la combinación y producción de nuevos sentidos religiosos, los cuales encontraron en el Pastor Cristian González Sierra un mediador local que promovió procesos de producción y reproducción de nuevos sentidos religiosos. Se da de esta manera una *relación de presión* entre el *campo cultural* y el *campo religioso* en la cual se determina una relación de atracción, donde la Iglesia “define, aquello que está en juego [definiendo] los intereses específicos” (Bourdieu, 2017/1976, p. 121).

La hibridación del *cristianismo metalero*, que en principio tuvo su objetivación en el *heavy metal cristiano*, se configuró en un mosaico flexible de expresiones culturales y de expresiones religiosas, donde lo sagrado y lo profano, lo formal y lo informal, lo tradicional y lo moderno, lo institucional y lo no institucional, entre otros, configuraron puntos centrales en las creencias y las prácticas de la comunidad, al igual que generaron elementos decorativos que con el tiempo desaparecieron.

En sus procesos de *participación ciudadana*, entendida como la intervención de los ciudadanos ante la esfera pública en función de sus derechos como organización del sector religioso, la comunidad contaba con un lugar de reuniones con fines religiosos - templo, donde desarrollaban las diversas actividades relacionadas con el culto: exposición y venta de artículos de metal cristiano, escuelas bíblicas, ensayos del grupo musical, profesión y manifestación de creencias, ritos de alabanza y adoración, entre otras. Sin embargo, la comunidad permanentemente enfrentaba quejas por parte de los vecinos que vivían cerca al lugar de reunión. Se hicieron múltiples denuncias ante la Alcaldía local de Bosa por incumplimientos al Código Nacional de Seguridad y Convivencia Ciudadana (Decreto Ley 1335 de 1970 y Ley 1801 de 2016), las querellas hacían referencia a los ruidos estruendosos que se generaban durante los ensayos y celebraciones rituales de la Iglesia, los cuales afectaban la convivencia en el vecindario. Por otra parte, se señalaba

- estigmatizaba a los asistentes al culto por el irrespeto a las normas propias de los lugares públicos y al supuesto consumo de sustancias prohibidas no autorizadas, entre otros.

Dado que la política pública de libertad religiosa y de cultos plantea que es función del Estado promocionar en la sociedad civil la no discriminación, la tolerancia y la no estigmatización por motivos religiosos, el Pastor y su Iglesia comenzaron un proceso de formación política y religiosa que garantizara el ejercicio de su participación política como ciudadanos religiosos y les garantizara sus derechos de libertad religiosa y de culto con su respectiva incidencia en los campos político y religioso. Este proceso los llevó a sumergirse en los mecanismos de participación política, el conocimiento de los procesos y los procedimientos para instaurar derechos de petición o acciones de tutela, la participación en la mesa de juventudes de la localidad de Bosa, el conocimiento de los protocolos para el uso del espacio público y los enfrentó a los debates frente al papel político de la religión ante el Estado y ante la esfera pública.

Dentro de los procesos de *participación comunitaria y ciudadana*, la Comunidad primero en forma anual y posteriormente de forma bienal, realizó *conciertos y festivales* de metal cristiano en la plaza principal de Bosa, consolidando de esta manera un escenario de divulgación y concreción del género musical en la localidad y por extensión en la ciudad. Desde la década de los años noventa (90), Bogotá vio surgir y expirar diversas de bandas de metal; sin embargo, los colectivos juveniles continuaron formando bandas, planeando ensayos, organizando conciertos, grabando demos, planteando negocios musicales, consiguiendo toques en bares o en eventos culturales, obligando a la escena musical a buscar espacios de participación en la esfera pública, permitiendo de esta manera la divulgación y consolidación del género. Junto al festival distrital de Rock al Parque y los festivales locales: Bosa la escena del Rock, Metal de las Montañas, Usmetal, Metal 4ta, Subase al Metal, la Iglesia promovió *Pantokrator Metal Fest*, buscando la consecución de un espacio físico para que las bandas de metal cristiano pudieran hacer sus ensayos, convocando a músicos y fanáticos para asistir a las diferentes versiones del festival en el templo de la Iglesia y en las instalaciones del parque Fundacional del Barrio.

Indagando en las piezas publicitarias realizadas para la promoción de los conciertos y los festivales, que en su mayoría fueron realizadas por los jóvenes vinculados a la Iglesia, se puede

reconstruir los grupos musicales invitados a los eventos, los patrocinadores que apoyaron las iniciativas que se realizaban dos veces al año y los organizadores de las actividades, es decir, la Iglesia junto con: instituciones del Estado como la Alcaldía de Bosa o la Personería de Bogotá, colectivos juveniles como ‘In Sacris’ o ‘Clubes Juveniles’ y en algunas ocasiones con el apoyo de tiendas musicales.

El primer festival *Pantokrator Metal Fest*, se desarrolló en el año 2011, bajo la denominación de ‘encuentro cultural juvenil’ y la consigna “firma pacto de jóvenes por los derechos humanos”. Las bandas que participaron en la escena pertenecían al género musical del Heavy Metal en sus múltiples expresiones y se denominaban: Aggelos, Exégesis, Screaming your Name, Sobre Todo Nombre, Infernal Agony, Imago Dei, Holly Force. Realizado el 31 de julio en el parque central Bosa, tuvo el apoyo de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, la Personería de Bogotá, la tienda de vestir Marckallo y la tienda discográfica Vertical Music.

El segundo *Pantokrator Metal Fest* del año 2012, tuvo el lema “unidos en una fe, unidos en una causa”. Los conciertos se realizaron el 14 de diciembre en las instalaciones del templo de la Iglesia y las agrupaciones musicales invitadas: Effugium – Death Metal (Bogotá), Holy Force – Power Metal (Bogotá), Streeat Angel – Christian Metal (Estados Unidos), el Metal Fest II se desarrolló bajo la organización y el patrocinio de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator.

El tercer *Pantokrator Metal Fest* del año 2013, se desarrolló el 31 de julio, con el eslogan “porque el rock es cultura y convivencia”, de igual manera que el anterior, bajo la organización y el patrocinio de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, sin embargo, no se posee información publicitaria que permita reconstruir el lugar donde se desarrolló, ni las bandas que participaron, ni quienes fueron las instituciones que organizaron y patrocinaron el evento cultural.

El cuarto *Pantokrator Metal Fest* del año 2014, no tuvo una frase que lo caracterizara, se realizó el 30 de junio en el parque Fundacional de Bosa y asistieron las agrupaciones musicales: Aflixión - Death Metal (Medellín), Almagoa – Death Metal (Venezuela), Eskaton – Death Metal (Ecuador), Hostile – Trash Metal (Bogotá), Sobre Todo Nombre – Metal Core (Bogotá), Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator (Colombia). El Metal Fest IV fue organizado por la

Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, con el patrocinio de la Corporación Niños y Niñas por la Paz, la Corporación Puntos Cardinales y el colectivo Clubes Juveniles.

El quinto *Pantokrator Metal Fest* del año 2015, se desarrolló el 7 de agosto en una locación abierta – al aire libre ubicada en la avenida Boyacá con calle 13 (Calle 17 A N° 69 F – 16). En este evento participaron las Bandas: Silasmind – Metal Core (Venezuela), Aya – Black Metal (Ecuador), Adulan – Trash Metal (Colombia), Mashiaj - Trash Metal (Venezuela), Sacroent – Power Metal (Puerto Rico), A Blind Beggar – Deaht Core (Colombia), Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator (Colombia), el Metal Fest V se desarrolló bajo la organización y el patrocinio de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator.

En el proceso investigativo, sólo fue posible reconstruir los datos de los cinco (5) primeros años del festival, de los años 2016 a 2019 no fue imposible acceder a las piezas publicitarias del evento.

Por otra parte, la Comunidad Patokrator realizó conciertos independientes en los cuales invitaban a figuras de la escena de heavy metal cristiano a nivel nacional o internacional, ejemplo de ello es el concierto realizado el 23 de octubre de 2013 cuando en el Ozzy Café Bar Rock (Avenida Boyacá N° 64 F – 15) se presentó Demon Hunter una banda de Christian Metal integrada por los hermanos Don Clark y Ryan Clark provenientes de Seattle, Washington, Estados Unidos.

De igual manera, la Iglesia desarrolló colaboraciones con otros colectivos juveniles como ‘In Sacris’, del cual surgió Pantokrator, pero que se mantuvo su acción colectiva en el tiempo bajo el liderazgo de Alex Guzmán, uno de los miembros fundadores de la Comunidad Cristiana Pantokrator. El 23 de febrero de 2013, en el templo de la Iglesia se desarrolló el concierto de Exégesis una agrupación musical Bogotana del Metal Cristiano integrada por Juan Carlos Garzón (bajo), Giovanni Rodríguez (teclados), Pablo Muñoz (batería), Andrés Garzón (guitarra), Alexander Piraban (guitarra líder y coros), la organización y el patricio del evento fue realizado por ‘In Sacris y Pantokrator’. El 23 de febrero de 2014, en las instalaciones del templo de la Iglesia se desarrolló el In Sacris Rock Metal Fest, en el cual participaron las bandas colombianas: Apolutrosis – Heavy Metal, Miktam – Heavy Metal, Espiritual – Black Metal, Surmount Darkness

– Black Metal, Symphonesis – Rock Pop, Verbo – Power Metal. Los organizadores del evento fueron la Iglesia Pantokrator y el Colectivo Juvenil ‘In Sacris’ y el patrocinador fue la Corporación Fog - Anunciando el Mensaje de Salvación.

Otro de los procesos de *participación social y comunitaria*, que estaba conectado directamente con el *Pantokrator Metal Fest* o con los Conciertos de *heavy metal cristiano* era la recaudación de bienes para la provisión de ayuda humanitaria dirigida a poblaciones de la localidad de Bosa en condición de vulnerabilidad como lo eran: madres cabeza de familia, desplazados, víctimas del conflicto armado, personas en condición de discapacidad, familias en condición de pobreza, adultos mayores, entre otras. La asistencia a los festivales tenía como condición *sine qua non* (indispensable) la recaudación de alimentos no perecederos, productos de aseo, materiales escolares, juguetes no bélicos, etc. Estos eran recibidos por los jóvenes vinculados a la Iglesia, clasificados de acuerdo con su tipología o destinación y almacenados en las instalaciones del templo. La selección de la población que recibía la ayuda humanitaria cambiaba de acuerdo con las necesidades que leían y percibían los integrantes de la Comunidad, por ejemplo, en el año 2011 atendieron a la población afectada por el invierno en el sector de los Altos de Cazucá en el municipio de Soacha, en el año 2012 la ayuda se destinó a la población desplazada afrodescendiente en la localidad de Bosa.

Los conciertos y los festivales de metal se convirtieron en *procesos de participación ciudadana*, ya que los jóvenes que tomaban parte en las responsabilidades de los eventos debían conocer, trabajar y dar solución a los trámites e inconvenientes que se presentaban para el desarrollo de los mismos. Esto implicó que se informaran y se formaran en lo referente a la consecución de los permisos para la realización de espectáculos, verificando la complejidad de la actividad, diligenciando el registro ante el del Sistema Único de Gestión de Aglomeraciones – SUGA, elaborando el plan de emergencias y contingencias, reuniendo documentos de soporte técnico, inscribiendo a la Comunidad en el Portal Único de Espectáculos Públicos de las Artes Escénicas -PULEP- del Ministerio de Cultura, pagando los derechos de autor y/o conexos de las obras – piezas musicales, diseñando los contratos de préstamo del escenario (espacio público o escenarios deportivo), constituyendo las póliza de responsabilidad civil extracontractual conforme a los requisitos establecidos por la Ley, entre otros.

En los procesos de *participación política*, entendidos como la intervención de los ciudadanos a través de los mecanismos de participación establecidos por la ley, que pretenden lograr la materialización de los intereses de una comunidad política, se identifican cuatro dimensiones a partir de las cuales se despliega: comunicativa, asociativa y de los mecanismos de participación.

Rossana Reguillo Cruz, Doctora en Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS - Universidad de Guadalajara, establece que:

La política en los jóvenes pasa por el deseo, la emotividad, la experiencia de un tiempo circular, el privilegio de los significantes sobre los significados, las prácticas arraigadas en el ámbito local que se alimentan incesantemente de elementos de la cultura globalizada [...] cuestiones que posibilitan ver a la política ya no como un sistema rígido de normas, sino como una red variable de creencias, un bricolaje de formas y estilos de vida, estrechamente vinculados a la cultura [...] Es una política con minúscula, que adquiere corporeidad en la práctica cotidiana de los actores, en los intersticios que los poderes no pueden vigilar (2000, p. 43)

Desde esta perspectiva, los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator desarrollaban la *dimensión comunicativa* de la participación política haciendo un vuelco hacia el espacio social (externalización), identificando los elementos que la constituyen (objetivación) y apropiándose de forma comprensiva de esos hechos sociales (internalización), en específico de los temas y problemas de la esfera pública de la localidad, la ciudad y el país. Informados de forma tangencial por los medios de comunicación tradicionales (radio, prensa, televisión) y conectados paulatinamente a los dispositivos móviles – teléfonos celulares con las redes sociales (Facebook, Instagram, Twiter, WhapsApp), el acontecer del país y del mundo circulaba en las conversaciones. Al compartir de la vida cotidiana y del capital cultural del heavy metal, se le sumaban los comentarios, percepciones sobre: las campañas electorales, la administración del Estado, el conflicto armado, las tensiones diplomáticas con los países vecinos, entre otros.

Cristian González Sierra, Pastor de la Comunidad Pantokrator, en un encuentro conversacional desarrollado en el marco de esta investigación, comentó cómo desde el liderazgo de la Iglesia promovió que los temas políticos fueran objeto de discusión entre los jóvenes creyentes:

Mi interés siempre fue tener en la Iglesia personas con criterio, personas que fueran capaces de razonar, de juzgar, personas que no se tragaran las cosas entero y que no fueran de aquellas que afirman: “En la Iglesia me dijeron que las cosas eran así”. Más de una vez me paso que los muchachos me decían *¡Pastor leí esto, pero lo que Usted nos dijo en el culto fue diferente!* Severo ... Bacano ... Entonces le decía: *“miremos que es lo que está mal. Si es que me equivoque o es que hay un matiz de grises”* (Encuentro conversacional, 30 de enero de 2021, 1:42:10 min) [énfasis agregado].

Los jóvenes se interesaban por lo que estaba ocurriendo en el país, sin embargo no manifestaban comprensiones críticas sobre las agendas políticas que manejaban medios de comunicación como: RCN Tv, Caracol Tv, BluRadio, Caracol Radio, La FM, La W, Todelar, El Tiempo, El Espectador, Semana; tampoco problematizaban las líneas editoriales de periodistas como: Daniel Coronel, Roberto Pombo, Fernando Londoño, Julio Sánchez Cristo, Vicky Dávila, Juan Gossain, Darío Arismendí, Nestor Morales, Jorge Alfredo Vargas, entre otros. Sin embargo, a través de las redes sociales se iban informando con la inmensa producción de contenido que se hacía por estos medios, con el peligro que implicaba la circulación de las Fake News (noticias falsas).

Era común escuchar en los sermones del Pastor y en las conversaciones de los jóvenes antes y después del culto, las referencias a canales alternativos de información como lo fueron: La Pulla, liderada por María Paulina Baena, La Tele Letal, orientada por Martín de Francisco y Santiago Moore; + Vale dirigido por Valeria Santos; Café picante con Morales presentado por Antonio Morales; La Luciérnaga de Caracol Radio dirigido por Hernán Peláez; etcétera. Pero era fundamentalmente el sermón, el escenario predilecto para la formación espiritual y la formación política de la Comunidad. Era común escuchar en la predica del Pastor expresiones tales como:

“oiga, si vieron que esta semana...”, “¡chanfle! Eso se parece cuando en el país...”, “se enteraron de ...”, “cómo les parece que en el noticiero ...”, “si escucharon lo que dijo ...”.

*La dimensión de los mecanismos de participación* hace referencia al conocimiento, acceso e implementación de las rutas que garantizan el ejercicio de los derechos ante el Estado y la Sociedad. Mencionadas rutas posibilitan la protección de los derechos fundamentales y sus tipologías: el voto, el plebiscito, el referendo, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa popular, entre otros.

Cuando los jóvenes vinculados a la Iglesia desarrollaron actividades de ayuda humanitaria, participaron en la mesa de juventud de la localidad de Bosa, realizaron conciertos y festivales de metal cristiano, organizaron la logística para los retiros espirituales en los municipios cercanos a Bogotá, etcétera, pusieron en relación dos campos del espacio social: el político y el religioso. Comprendiendo las dinámicas del campo religioso ‘ad intra’ de la Iglesia, esta pretendía reproducir representaciones religiosas, producir nuevos sentidos en las creencias, formalizar expresiones religiosas, definir normas éticas, organizar la gestión y el gobierno de la comunidad, pero ante todo vincular el sistema religioso con el estado, la sociedad y la cultura. Es en este punto el campo político entró en relación con el campo religioso generando diversos posicionamientos que correspondían a las condiciones de existencia de los jóvenes vinculados a la Comunidad.

Siguiendo los planteamientos de Bourdieu (2002/1966), la propiedad de posición diferencial consiste en que puede existir una correspondencia biunívoca entre las condiciones de existencia de los agentes sociales que integran un campo y las prácticas que movilizan al interior de este:

Condiciones de existencia y prácticas idénticas o semejantes pueden presentar propiedades diferentes cuando, insertas dentro de estructuras sociales diferentes, ocupan posiciones estructuralmente diferentes. Condiciones de existencia y prácticas diferentes pueden presentar propiedades comunes cuando, insertas dentro de estructuras sociales diferentes, ocupan posiciones estructuralmente homólogas (2002/1966 p.124).

Las condiciones socio – históricas en las que se encontraban los jóvenes vinculados a la Iglesia, la trayectoria que la Iglesia había recorrido dentro del campo religioso, la interacción directa con las instituciones del Estado, las prácticas que se movilizaban dentro de ambos campos (político y religioso) determinaron los posicionamientos de la Comunidad Pantokrator dentro del espacio social.

En este sentido, El Pastor de la Iglesia manifestó:

Durante [estos] años ... se hizo el esfuerzo para que la Iglesia llegara a convertirse no solamente en un lugar de religión, sino también en un lugar de Derechos Humanos ... Esa defensa de los Derechos, ese ejercicio político que se hizo, se da en el punto de lo que fue en anhelo de Pantokrátor. Nos convertimos en un lugar estrictamente religioso sino en un lugar donde también la gente se formará, aprendiera creciera y sobre todo en esos aspectos. Yo creo que la Iglesia muy poco habla de la defensa de los derechos, muy poco habla de estos aspectos. (Encuentro conversacional, 2020, 7:11 min.).

En el caso específico de la participación política, en su dimensión de los *mecanismos de participación* y específicamente en lo referente al ejercicio del voto, la Comunidad se enfrentó a diversas situaciones, especialmente en lo que se ha denominado el voto cristiano. El campo religioso venía tomando gran relevancia en los procesos electorales del país, los votantes potenciales que se encontraban en las diferentes denominaciones, especialmente las cristianas, en la comprensión de los partidos políticos y de los candidatos, se habían convertido en un caudal electoral muy atractivo. Se creía y se sigue creyendo, que a través de los líderes religiosos se puede persuadir, orientar o manipular el voto de los creyentes. Es así como en Colombia habían surgido partidos políticos y candidatos electorales que guardaban una estrecha relación con las organizaciones del sector religioso. Colombia surgieron partidos políticos como el Partido Nacional Cristiano que nació en el año 1989 en las entrañas de la Iglesia Carismática Internacional, el Movimiento Unión Cristiana que en el año 1990 contó con el auspicio de la Confederación Evangélica de Colombia [CEDECOL], el partido Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad [C4] proveniente desde el año 1992 de la Iglesia Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta [Mira] que desde el año 2000 se consolidó

como el partido político de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, el partido Colombia Justa Libres que en el año 2017 agrupó múltiples denominaciones – identidades religiosas cristianas (Reyes et al, 2022).

En el seno de las organizaciones religiosas nacieron movimientos políticos o surgieron alianzas con partidos que no tenían un origen religioso pero que lograban cautivar el voto de agentes sociales vinculados especialmente a iglesias cristianas. Ganando elecciones en las entidades territoriales, obteniendo curules en la rama legislativa del Estado y presentando candidatos a elecciones presidenciales, las iglesias incursionaron en la postulación de proyectos de ley, la formulación de políticas públicas, la promoción de acciones ciudadanas fundamentadas en su infraestructura de principios y valores religiosos frente a temas como la educación sexual, el aborto, el matrimonio igualitario, la eutanasia, la adopción homoparental, entre otros (Jiménez, 2023).

El Pastor de la Iglesia, manifestaba:

La Iglesia y la política deben buscar un matiz de grises en donde se entienda desde la iglesia que la política está al servicio del pueblo. Y desde la política donde se entienda que la religión no está para decirle a los creyentes por quién votar o a quien elegir o qué hacer, sino que está para servirle al pueblo, acompañarlo (Encuentro conversacional, 10 de octubre de 2023, 12:18 min).

Recogiendo los relatos de los jóvenes vinculados a la Iglesia, se puede afirmar que como Comunidad abrían los espacios para hablar de los propuestas y programas de los candidatos, pero nunca pretendieron apoyar la candidatura de algún partido o de algún líder político.

En esa relación compleja entre la política y la religión, entre la doctrina y el acontecer político de un país, el Pastor planteaba que en el sermón siempre buscaba poner en contexto el mensaje de la palabra (Biblia) con la realidad social, porque consideraba que si la palabra no brindaba elementos para comprender y posicionarse en el mundo, se estaba transmitiendo un mensaje que las personas no podrían entender, porque nada tenía que ver con ellas.

La *dimensión asociativa* de la participación política hace referencia a la vinculación - cooperación con otras organizaciones [con personalidad jurídica o no], en donde se comparten objetivos iguales o similares en relación con los intereses que los convoca. En sus inicios como colectivo juvenil, esto es entre el tránsito de 'In Sacris' a Pantokrator, la Comunidad paulatinamente fue configurando un estilo de gobierno de carácter horizontal, con unas propuestas sociales que se consolidaban en la consigna "una Iglesia de jóvenes para jóvenes", con una propuesta cultural que hibridaba el cristianismo y el heavy metal, con un relacionamiento relativamente autónomo frente a las estructuras adultocéntricas del campo religioso. Sus orígenes y posteriormente su separación de la Iglesia Manantial de vida Eterna, su consolidación y posterior independencia con la Iglesia Misionera Gracia y Paz, su configuración como Comunidad Cristiana Pantokrator, su relacionamiento más no afiliación con el Concilio de las Asambleas de Dios, muestra cómo Pantókrator estableció un posicionamiento personalista y no corporativo dentro del sector religioso.

Gabriel Tibaquirá Orjuela, Comunicador Social de la Universidad de la Sabana, en el contexto de una asignatura del programa académico, realizó la nota periodística "Pantokrator: Iglesia cristiana de heavy metal", donde entrevistó al Pastor de la Iglesia, resaltando el siguiente relato:

La comunidad nace de un sueño. Del sueño de ver que la Iglesia Cristiana Tradicional no tiene la estrategia y la forma para llegar a las personas con necesidades diferentes a las comunes, como aquellos que están metidos en el metal o los que coquetean o se sumergen en satanismo u ocultismo. Hay ausencia de conocimiento y carencia de pasión por este tipo de personas. Quiero que reciban amor, aceptación y que a través de eso, [que] conozcan a Jesús. (11 de noviembre de 2017, 8:00 min).

Si bien, dentro del *campo religioso*, las diferentes denominaciones, en nuestro caso cristianas, desarrollaban procesos de racionalización y sistematización de las creencias y prácticas religiosas, lo que las hacía acreedoras del títulos tales como entidades o denominaciones, con un reconocimiento, una historia, una doctrina, un culto, una organización administrativa, un sustento

económico – financiero, en otras palabras un carácter corporativo como institución; la Comunidad Pantokrator por iniciativa de su líder espiritual y de sus feligreses preferían apartarse de esta perspectiva institucional – institucionalizada.

A la posición corporativista se le enfrentó la posición personalista donde el carisma del Pastor generó en principio un proceso de identificación y posteriormente de dependencia a sus iniciativas personales. La Iglesia empezó a girar en torno a los alcances y límites del agenciamiento que ejercía o no ejercía el líder espiritual. Responsabilidades frente al templo como el contrato de arrendamiento, el pago de servicios públicos (agua, luz, teléfono, internet), la limpieza y mantenimiento del lugar; compromisos frente al proceso de formación de los feligreses, la preparación del culto, la organización de actividades culturales (conciertos y festivales), la planeación de retiros espirituales y escuelas bíblicas, entre otras, implicaron la vinculación y un mayor compromiso por parte de los feligreses, el cual no siempre tuvo la respuesta que se esperaba. El proyecto colectivo en ciertos momentos se convirtió en un proyecto liderado y a veces solamente agenciado por el Pastor. El proyecto de vida personal empezaba a generar crisis en el proyecto de la iglesia y el proyecto de la iglesia empezaba a generar crisis en el proyecto de vida personal.

El metal cristiano empezó a perder su poder de convocatoria frente a los jóvenes, ya sea por su naturalización ya sea por su comercialización. Cada día requería de una mayor presencia por parte del líder espiritual y el grupo de apoyo logístico, pero los compromisos laborales y familiares de estos hacían cada día más difícil la tarea de focalizar los esfuerzos en el crecimiento de la Comunidad. La trayectoria de vida del Pastor, de los miembros fundadores, de la banda musical, de los jóvenes asistentes al culto, exigía de su presencia en otros escenarios: las familias, los grupos de pares, las parejas, los estudios, los trabajos, los proyectos económicos...

Fue así como desde el año 2017 hasta el año 2020, una cadena de eventos llevó al cierre de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrátor. Al principio, se empezó a notar la disminución de asistentes al culto; posteriormente actividades como: escuelas bíblicas, seminarios de oración, retiros espirituales e incluso el culto, empezaron a suspenderse. La responsabilidades económicas frente al pago de servicios públicos, el vencimiento del contrato de arrendamiento, la consecución de un nuevo lugar para el desarrollo de las reuniones, el traslado de la localidad de Bosa a la

localidad Puente Aranda y finalmente a la localidad de Teusaquillo, el paso del templo con toda su infraestructura a un salón alquilado para eventos especiales y finalmente la Pandemia del Covid 19, junto a otras circunstancias llevaron a la Iglesia a finalizar sus actividades.

El Pastor de la Iglesia, Cristian González Sierra, en uno de los últimos encuentros conversacionales desarrollados en el marco de esta Tesis Doctoral titulada “jóvenes, política y religión. Hábitus y posicionamientos políticos de los jóvenes vinculados a iglesias cristianas. La Comunidad Pantokrator”, afirmó.

En el contexto actual, es muy difícil que vuelva a surgir una Iglesia con la propuesta de Pantokrator. La Comunidad surgió en el momento que era. Cuando su propuesta desde el metal cristiano convocaba. Por lo especial, por lo diferente, por la resistencia que representaba sus posiciones. En este momento el metal cristiano es más conocido ... Puede que no haya tanta aceptación, pero si hay una acomodación del mismo. De las bandas, de los fans, de los creyentes. La gente sabe que está ahí y les da igual. (Encuentro conversacional 31 de octubre de 2020, 45:10 min.).

Ocasionalmente aparecían publicaciones en las redes sociales conmemorando el aniversario de algún evento de la Comunidad. Los seguidores de las cuentas del Cristian permanentemente registraban un “me gusta” a sus publicaciones, escribían comentarios, envían emoticones. Se dirigían a él con el nombre de Pastor y frecuentemente le preguntan ¿Cuándo es el próximo encuentro?

De los miembros fundadores de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, surgieron nuevos proyectos, nuevos colectivos juveniles. Alex Guzmán diseñó y consolidó la plataforma ‘In Sacris’, un sitio web para la divulgación de la historia y la evolución de Rock Gospel (Instagram, 25 de abril de 2023). José Molina promovió el Festival Low Fest un evento recurrente que buscaba llevar un mensaje de salvación y esperanza a las culturas urbanas, además de brindar un espacio para que las bandas pudieran dar a conocer su propuesta musical (Facebook, 14 de Julio de 2023). Cristian González Sierra, José Andrés Obando Ramírez, Giovanni Alexander Pinilla García, crean Didaskalos Ministry, un ministerio interconfesional de enseñanza Bíblico - Teológica que buscaba

aportar herramientas para que los jóvenes creyentes se formaran en la fe desde una postura crítica. Pero ésta, es otra historia.

## CONCLUSIONES

### **Rutas – caminos a seguir en la investigación.**

La tesis doctoral denominada “*habitus y posicionamientos políticos de jóvenes vinculados a Iglesias Underground - La comunidad cristiana metalera pantokrator*”, buscó analizar los procesos de configuración del habitus y los posicionamientos políticos de los jóvenes vinculados a las entidades del sector religioso, a partir del caso específico de la *Comunidad Pantokrator*. Estableciendo las líneas de comprensión en torno a las preguntas de investigación ¿cómo se construye el habitus de los jóvenes vinculados a las organizaciones del sector religioso, específicamente de los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator? ¿Cómo se posicionan en el campo político los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator? Se asumió la perspectiva de *método de investigación* en sus dimensiones ontológica, antropológica, epistemológica, metodológica, reflexiva, entre otras, para desarrollar el proceso investigativo.

Desde todo el recorrido establecido en la investigación, podemos afirmar que la Tesis de esta Tesis Doctoral es: Los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Pantokrator, encarnan el habitus del campo religioso. Como agentes sociales reproducen principios generadores y orientadores de prácticas y representaciones de la Iglesia, pero en los procesos de socialización producen nuevas representaciones y prácticas, nuevos posicionamientos religiosos que se proyectan en el campo político. Al configurar expresiones rituales híbridas en el relacionamiento del Cristianismo con el Heavy Metal, la experiencia religiosa trasciende la esfera de lo privado y se proyecta hacia lo público generando relaciones de tensión y presión que promueven los procesos de participación juvenil contrahegemónicos que oscilan entre los posicionamientos ortodoxos y heterodoxos, generando desplazamientos en la trayectoria del campo religioso y el campo político.

La *teoría social de la religión de Pierre Bourdieu* junto a los desarrollos conceptuales y metodológicos que han realizado de ella América Latina permitieron construir nociones analíticas

de entrada que posibilitaron una aproximación al hecho social religioso de la Comunidad Cristiana Pantokrator. La premisa de vigilancia epistemológica que acompañó el proceso de la tesis doctoral se fundamentó en asumir el oficio de la investigación como un quehacer investigativo artesanal, esto es, como una caja de herramientas que movilizó actitudes y aptitudes investigativas, donde la *mimesis* y no la *exégesis* contribuyeron a la lectura, análisis y crítica del legado científico de Pierre Bourdieu, evidenciando la necesidad de instaurar pautas prácticas en la investigación, como evitar: la fetichización de los conceptos, la seducción retórica del lenguaje y la imposición forzada de la totalidad de su marco teórico.

Es así como las nociones abiertas planteadas por Bourdieu en textos tales como: una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber (1999/1971), génesis y estructura del campo religioso (2009/1971); fueron empleadas con mayor predilección en la investigación. Sin embargo, se tuvo en cuenta los desarrollos teóricos planteados en textos tales como: el lenguaje autorizado - las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual (1975), los ritos como actos de institución (1981), la sagrada familia (1982), sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos (1982), la disolución de lo religioso (1987/1985) la risa de los obispos (1994), reflexiones sobre la economía de la iglesia (1994), piedad religiosa y devoción artística (1994); lo anterior con el fin de no invisibilizar los *desplazamientos y transformaciones* que en estos textos hizo el sociólogo francés de nociones abiertas como: espacio social, campo, campo religioso, agente social, interés, capital, relación, posición, disposición, habitus.

En la misma línea, la investigación asumió los desarrollos conceptuales y metodológicos que han realizado desde América Latina autores como: A. Alvarez (1996), D. Baranguer, (2004), J. Capdevielle (2011), A. Chihu (1998), J.C. Esquivel (2016), R. de la Torre (2016), M. Espinosa (2010), A. Frigerio (2018), E. Gambarotta (2016), A.B. Gutiérrez (2005), A.T. Martínez (2007), N. Pannotto (2017), entre otros y desde Europa y el Norte de América, investigadores como: N. Broy (2017), C. Chauviré (2008), E. Dianteill (2003), J.L. Fabiani (2005), P. Negre (2008), G. Sapiro (2017), A.V. Sitnikov (2017), H.B. Uban (2003), B. Verte (2003), L. Wacquand (2018), que si bien fundamentan sus teorías sociales de la religión en los postulados de Bourdieu, hacen una lectura situada del hecho social religioso a nivel local, regional, nacional e internacional.

Estas perspectivas teóricas permitieron hacer una *reconstrucción el campo religioso en Colombia, desde la trayectoria histórica de la Comunidad Cristiana Metalera - Iglesia Pantokrator*, caracterizando los procesos de hibridación que se gestaron en su interior cuando se dio el encuentro entre el cristianismo (de las Asambleas de Dios) y las culturas urbanas (el Heavy Metal), encuentro que generó un nuevo sistema de creencias que se convirtió en los principios creadores y orientadores de representaciones y prácticas sociales en los jóvenes (especialistas “líderes religiosos” y laicos “feligreses Headbangers”) vinculados a la Iglesia.

La etnografía como perspectiva metodológica promovió la construcción social del conocimiento basándose en la experiencia vital e irremplazable del trabajo de campo. La participación en los encuentros formales e informales de la banda musical de la Iglesia, la observación participante en el culto de los días sábados durante un período tiempo prolongado (2014 – 2019), los encuentros conversacionales con los agentes sociales jóvenes cristianos metaleros (especialistas y laicos) vinculados a la comunidad, la indagación de noticias sobre el colectivo juvenil religioso en medios de comunicación (prensa, radio, televisión, internet), la escucha de la discografía de las bandas musicales de metal cristiano en español y que hacían parte del repertorio del culto, el levantamiento de los registros fotográficos que daban cuenta de la trayectoria histórica de la iglesia dentro del campo religioso específicamente de las Asambleas de Dios, entre otras, siempre buscó la comprensión de los puntos de vista de los agentes sociales, pretendió desentrañar las estructuras de significación en medio del sistema de relaciones y posiciones que ocupaban – ocupan en el espacio social, en nuestro caso: el campo político y el campo religioso visto desde la trayectoria de la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator.

De esta manera, la investigación se posicionó dentro del campo epistemológico de los estudios sociales de la religión, en el cual, partiendo de la noción de campo religioso, se buscó como objetivo general analizar los procesos de construcción del habitus y los posicionamientos políticos de los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera - Pantokrator de la Ciudad de Bogotá D.C. Colombia. Abordando los aspectos de la vida cotidiana, los sistemas de creencia y las prácticas de los líderes y los laicos vinculados a la entidad del sector religioso, se reconstruyó la trayectoria de la Iglesia Cristiana vinculada al Concilio de las Asambleas de Dios. Caracterizando el proceso de hibridación que se produjeron y reprodujeron cuando entró en

diálogo, combinación y producción el cristianismo y el heavy metal, se buscó describir el proceso de construcción de los principios orientadores y generadores de representaciones y prácticas (habitus) de los jóvenes feligreses – *headbangers* cristianos. Finalmente, identificando las relaciones de tensión y presión que se gestaron en el campo político y en el campo religioso se rastreó la noción abierta de participación haciendo referencia a los posicionamientos políticos colectivos, que la Iglesia Pantokrator planteaba en el espacio social, identificando sus procesos de participación política.

Dentro del espacio social, en Colombia, el campo religioso y el campo político históricamente han desarrollado *relaciones de tensión y presión* en sus diversas manifestaciones: dominación, subordinación, homología, complementariedad, antagonismo, entre otras. Tradicionalmente, el catolicismo ocupó un lugar hegemónico en las relaciones Iglesia y Estado, pero con las reformas constitucionales, las leyes, los decretos, las resoluciones, entre otras, paulatinamente fueron apareciendo otros agentes sociales y otras instituciones religiosas que diversificaron las relaciones entre los campos (político y religioso) y por tanto las relaciones entre el Estado y la Religión. Ejemplo de ello son partidos políticos como el Partido Nacional Cristiano que nació en el año 1989 en las entrañas de la Iglesia Carismática Internacional, el Movimiento Unión Cristiana que en el año 1990 contó con el auspicio de la Confederación Evangélica de Colombia [CEDECOL], el partido Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad [C4] proveniente desde el año 1992 de la Iglesia Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta [Mira] que desde el año 2000 se consolidó como el partido político de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, el partido Colombia Justa Libres que en el año 2017 agrupó múltiples denominaciones – identidades religiosas cristianas.

El *derecho a la libertad religiosa* establecido en la Constitución Política de Colombia, sustentado y fundamentado en los tratados internacionales, normas y principios que integran el bloque de constitucionalidad de la nación, se configura en el punto de articulación entre el campo político y el campo religioso, ya que como derecho fundamental posibilita el reconocimiento y la garantía a los ciudadanos de: la *elección* de una creencia religiosa, la *profesión* de un sistema o un entramado de doctrinas y prácticas, la *manifestación* individual o colectiva – pública o privada de

actos de culto, la *conmemoración* de festividades, la *migración* – cambio o abandono de una confesión, la no *obligación* a profesar de creencias y prácticas, la *protección* de la confesión en donde quiera que se encuentre, la *información* y *formación* dentro y fuera del ámbito escolar de una educación religiosa acorde con las propias convicciones.

Dentro del campo religioso, el colectivo juvenil *In Sacris*, ejerciendo su derecho fundamental a la libertad religiosa, realizó un proceso de migración de la Iglesia Manantial de Vida Eterna a la Iglesia Misionera Gracia y Paz. Posteriormente y manteniendo su vinculación al Concilio de las Asambleas de Dios en Colombia, los integrantes de la banda musical y especialmente el líder juvenil Cristian González Sierra fundan la *Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator*, una iglesia de jóvenes y para jóvenes, bajo la premisa de que las Iglesias Cristianas tradicionales no llegaban a los jóvenes que se vinculaban a las culturas urbanas; ya que desde una postura adulto céntrica, las Iglesias consideraban que las organizaciones juveniles vinculadas a las denominaciones religiosas debían responder a la misión, visión y valores institucionales y no tanto a los intereses e iniciativas culturales, éticas y estéticas de los jóvenes.

En la Comunidad Pantokrator confluyeron las *trayectorias del Cristianismo de las Asambleas de Dios y del Heavy Metal* donde los procesos socioculturales de cada tradición, que existían en forma separada, se combinaron para formar nuevas expresiones religiosas, donde lo sagrado y lo profano, lo formal y lo informal, lo tradicional y lo moderno, lo institucional y lo no institucional, se objetivaron en el Cristianismo Metalero, un proceso de hibridación que tuvo como resultado la configuración de una nueva expresión religiosa y cultural que se ubicaba en una posición heterodoxa dentro del campo religioso, el campo cultural y el campo político.

La *estigmatización* de la Comunidad Pantokrator dentro del campo religioso se convirtió en un *posicionamiento político* dentro del mismo, ya que desde el espacio social a los *Headbangers* se les consideraba marginados, desadaptados, delincuentes, debido a que la música que escuchaban y a la que le rendían culto – casi igual al de una religión – expresaba un menosprecio a la autoridad, un rechazo hacia las normas, una confrontación directa a la sociedad adulto-céntrica. Desde el campo religioso se consideraba que esta nueva manifestación no respondía los intereses de los agentes e instituciones del campo, ya que, desde una posición institucional, consideraban que un

cristianismo metalero era contrario al sistema de creencias y prácticas de los católicos, los ortodoxos, los evangélicos, los pentecostales y los neo pentecostales.

Frente al *habitus* de los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Pantokrator, podemos afirmar que la socialización entendida como el proceso mediante el cual los agentes sociales incorporan normas, roles, valores, actitudes y creencias, permitió la configuración del sistema de disposiciones cognitivas, afectivas y corporales del *cristiano metalero* a partir del contexto social e histórico en el que los jóvenes se encontraban insertos, en escenarios como la familia, la escuela, los grupos de pares, los medios de comunicación, entre otros. Estos contextos hicieron de este proceso algo múltiple y complejo donde las influencias conjuntas tales como: la reconstrucción de la trayectoria histórica del cristianismo y el heavy metal, la red de amistades por correspondencia (penpals), el intercambio de discografía (metal cristiano), las discotecas (presenciales y virtuales), los programas de radio y televisión (nacional e internacional), la internet, la asistencia a conciertos y festivales, la vinculación y pertenencia a la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator, el carisma del pastor Cristian González Sierra, brindaron un mensaje que tuvo la capacidad de dar sentido a la vida, proponiendo a los jóvenes una visión de mundo y de la existencia humana, otorgando medios para la integración del cristianismo con el heavy metal y proporcionando justificaciones para comprender la existencia desde una posición social determinada.

Como *institución no institucionalizada* del campo religioso, como Iglesia Underground, la Comunidad Pantokrator encarnó las funciones de reproducción de representaciones religiosas [enseñanza de la doctrina], la producción de sentidos religiosos nuevos [cambios de significantes y significados], formalización de las expresiones religiosas (ritos, liturgias, etc.); la definición de las normas de ética religiosa (pecado, virtud, pautas de comportamiento, etc.); la organización de la entidad religiosa, y la vinculación del sistema religioso o de sí misma, con otros elementos de la sociedad y la cultura. Esto se evidencia fundamentalmente en el culto, donde los testimonios, las letras de las canciones, las alabanzas, el concierto de metal cristiano, la homilía, la oración entre otras daban cuenta de las disposiciones, incorporadas o interiorizadas por los jóvenes, dando cuenta de un *habitus* hecho historia.

El fenómeno de las Iglesias Underground, donde se da el proceso de hibridación entre la trayectoria del Cristianismo y el Heavy Metal, es un fenómeno global, especialmente en Latinoamérica. Ejemplo de ellos son las siguientes comunidades: La Iglesia '*Crash Church Underground Ministry*' de Sao Paulo, Brasil liderada por el pastor Antonio Carlos Batista, quien a su vez es el baterista de la banda de *Christian Metal* '*Antidemon*'. La Iglesia y banda de Metal Underground '*Alcance Subterráneo*' liderada por el pastor y guitarrista Miguel Martínez en el municipio de Tlalnepantla, Estado México. El Ministerio '*Iglesia Cristiana Rebaño de Lobos*' liderada por el pastor Chak García en Bogotá, Colombia.

En su proceso de consolidación como organización del sector religioso, la Comunidad Pantokrator se desplazó de un modelo organizacional horizontal a uno vertical. En los inicios, como colectivo juvenil, esto es entre el tránsito de In Sacris a Pantokrator, el gobierno de la comunidad tuvo un estilo horizontal, con una propuesta social que se consolidaba en la consigna "una Iglesia de jóvenes para jóvenes" con una propuesta cultural que hibridaba el cristianismo con el heavy metal, en un relacionamiento relativamente autónomo con las estructuras adulto-céntricas del campo religioso. Sin embargo, con el pasar de los años y con las exigencias que posee la plantación de una Iglesia, como colectivo se vieron obligados a redactar los documentos que dieran constancia de la fundación de la iglesia, concretar los estatutos que plantearan la misión - visión - valores de la institución, cimentar el régimen de funcionamiento – el esquema de organización, entre otros. Estas exigencias requerían de una dedicación casi exclusiva para el liderazgo y gobierno de la Iglesia, lo cual entraba en conflicto con los proyectos y compromisos personales de cada uno de sus miembros, lo que llevó nuevamente a asumir una posición frente al campo religioso y frente al campo político como una *institución religiosa no institucionalizada*.

El habitus de la Comunidad Pantokrator se manifestó a través del *capital cultural* de los jóvenes vinculados a la Iglesia en sus tres dimensiones: incorporado, objetivado e institucionalizado. En su estado incorporado se evidenciaba en el conocimiento que tenían el líder religioso y los feligreses de las producciones musicales de las bandas, la conciencia de la historia del género, la interpretación vocal o instrumental de las canciones, la socialización de las últimas noticias de los grupos musicales; en su estado objetivado se demostraba a través de la posesión o la referencia de los bienes culturales como lo eran: Lp's, cd's, casetes, revistas, periódicos,

vestimenta con imágenes alusivas al género musical, el vestuario característico de los Headbangers – de los cristianos Underground, etc; pero no se podía evidenciar el estado institucionalizado del capital, ya que una de las características del *heavy metal cristiano* establecía la *posición contrahegemónica* frente a los procesos de institucionalización que pretendían apropiarse de género y encasillarlo en las dinámicas de la industria – campo cultural.

Frente a los procesos de participación en la Iglesia Pantokrator la toma de decisiones de la congregación dependía directamente del grado de vinculación que se tenía con la Comunidad, ya sea por antigüedad, por el rol que se desempeñaba en el culto ‘ad intra’ o por el liderazgo y acción colectiva en las actividades que realizaba la iglesia con la localidad de Bosa o con el barrio La Estación ‘ad extra’. Si bien el esquema de organización del colectivo juvenil religioso buscaba un gobierno de carácter horizontal, la asignación de responsabilidades determinaba la posición que se ocupaba al interior de la organización.

La forma de gestión y de gobierno relativamente horizontal de la Iglesia, promovió diversos tipos de participación ‘ad intra’ y ‘ad extra’ de la Comunidad, como lo son: social, comunitaria, ciudadana, política. La participación social, hacía referencia al proceso de consolidación primero como colectivo juvenil y posteriormente como organización del sector religioso donde buscaban reivindicar su representación y su reconocimiento como entidad religiosa. La participación comunitaria, aludía a las acciones desarrolladas colectivamente como creyentes y como ciudadanos en la búsqueda de alternativas para la garantía y protección de sus derechos y la solución de sus problemas – necesidades cotidianas, contando o no con la presencia del Estado. La participación ciudadana, se concretaba en la intervención como ciudadanos en la esfera pública, en función de sus derechos como organización del sector religioso, la cual se desarrolla a partir de la intervención en: eventos sectoriales, audiencias públicas, mesas de trabajo, comités de participación, entre otras. La participación política, entendida como la intervención de los ciudadanos a través de ciertos mecanismos de participación que pretenden lograr la materialización de los intereses de una comunidad política, como lo son: el voto, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa popular, entre otros.

Dentro de los procesos de *participación social*, en su proceso de configuración como una organización del sector religioso, con un sistema de conjunto de creencias y prácticas, los jóvenes vinculados a la Comunidad *Pantokrator* buscaban consolidar su arraigo histórico en el cuerpo de la sociedad. Paulatinamente fueron reafirmando sus artículos de fe expresados a través de un sistema organizacional horizontal, signos y símbolos que articulaban el cristianismo con el heavy metal y unas prácticas religiosas dinámicas que se iban transformando en el tiempo; todo lo anterior promoviendo el apego de los sentimientos religiosos en los integrantes de la Iglesia.

En los procesos de *participación comunitaria* no estuvieron institucionalizados ante el Estado, ya que nunca realizaron el registro público como entidad religiosa ante el Ministerio del Interior. En la misma línea, no existían los estatutos de la Iglesia donde se plasmarán las reglas de gobierno y gestión de la comunidad, es decir los acuerdos establecidos entre los especialistas y laicos (líderes espirituales y feligreses) con referencia a los códigos de conducta, los deberes y responsabilidades de los directores y los colaboradores, los procedimientos para la celebración de reuniones, los procesos de elección y votación, entre otros. Es así, como la Comunidad Cristiana Metalera *Pantokrator* se configuraba como institución religiosa no institucionalizada.

Este posicionamiento como institución religiosa no institucionalizada, podría ser leído como un desplazamiento en la trayectoria del *campo religioso*, ya que las estrategias de hegemonía - conservación (ortodoxia) implementadas por los agentes e instituciones del campo, las cuales se materializaban en certificados, registros, credenciales y que a su vez instituían significados, percepciones, explicaciones, valores y creencias; eran confrontadas por estrategias de subversión – contrahegemónicas (heterodoxia – herejía), cuando se establecían posicionamientos que intentaban desarticular las dinámicas administrativas y organizacionales estructuradas... En la comprensión de los integrantes de la Comunidad, *Pantokrator* era una Iglesia Cristiana y no necesitaba de una resolución emitida por el Ministerio del Interior para existir y funcionar como una Iglesia, tenía una vida social pero no una existencia jurídica ni en el campo político, ni en el campo religioso.

En sus procesos de *participación ciudadana*, entendida como la intervención de los ciudadanos ante la esfera pública en función de sus derechos como organización del sector

religioso, la comunidad contaba con un lugar de reuniones con fines religiosos - templo, donde desarrollaban las diversas actividades relacionadas con el culto: exposición y venta de artículos de metal cristiano, escuelas bíblicas, ensayos del grupo musical, profesión y manifestación de creencias, ritos de alabanza y adoración, entre otras. Sin embargo, la comunidad permanentemente enfrentaba quejas por parte de los vecinos que vivían cerca al lugar de reunión.

En los procesos de *participación política*, entendidos como la intervención de los ciudadanos a través de los mecanismos de participación establecidos por la ley, que pretenden lograr la materialización de los intereses de una comunidad política, se identificaron cuatro dimensiones a partir de las cuales se desplegaba la participación de la Comunidad: comunicativa, asociativa y de los mecanismos de participación.

Los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Metalera Pantokrator desarrollaban la *dimensión comunicativa* de la participación política haciendo un vuelco hacia el espacio social (externalización), identificando los elementos que la constituyen (objetivación) y apropiándose de forma comprensiva de esos hechos sociales (internalización), en específico de los temas y problemas de la esfera pública de la localidad, la ciudad y el país. Informados de forma tangencial por los medios de comunicación tradicionales (radio, prensa, televisión) y conectados paulatinamente a los dispositivos móviles – teléfonos celulares con las redes sociales (Facebook, Instagram, Twiter, WhapsApp), el acontecer del país y del mundo circulaba en las conversaciones. Al compartir de la vida cotidiana y del capital cultural del heavy metal, se le sumaban los comentarios, percepciones sobre: las campañas electorales, la administración del Estado, el conflicto armado, las tensiones diplomáticas con los países vecinos, entre otros.

La *dimensión de los mecanismos de participación* y específicamente en lo referente al ejercicio del voto, la Comunidad se enfrentó a diversas situaciones, especialmente en lo que se ha denominado el voto cristiano. El campo religioso venía tomando gran relevancia en los procesos electorales del país, los votantes potenciales que se encontraban en las diferentes denominaciones, especialmente las cristianas, en la comprensión de los partidos políticos y de los candidatos, se habían convertido en un caudal electoral muy atractivo. Se creía y se sigue creyendo, que a través de los líderes religiosos se puede persuadir, orientar o manipular el voto de los creyentes.

Recogiendo los relatos de los jóvenes vinculados a la Iglesia, se puede afirmar que como Comunidad abrían los espacios para hablar de los propuestas y programas de los candidatos, pero nunca pretendieron apoyar la candidatura de algún partido o de algún líder político.

De esta manera, el proceso investigativo nos lleva a plantear la Tesis de la Tesis de esta Tesis Doctoral es: Los jóvenes vinculados a la Comunidad Cristiana Pantokrator, encarnan el habitus del campo religioso. Como agentes sociales reproducen principios generadores y orientadores de prácticas y representaciones de la Iglesia, pero en los procesos de socialización producen nuevas representaciones y prácticas, nuevos posicionamientos religiosos que se proyectan en el campo político. Al configurar expresiones rituales híbridas en el relacionamiento del Cristianismo con el Heavy Metal, la experiencia religiosa trasciende la esfera de lo privado y se proyecta hacia lo público generando relaciones de tensión y presión que promueven los procesos de participación juvenil contrahegemónicos que oscilan entre los posicionamientos ortodoxos y heterodoxos, generando desplazamientos en la trayectoria del campo religioso y el campo político.

**REFERENCIAS**

- Almonacid Amaya, R. (2012, marzo 26). *Una iglesia que a ritmo de metal hace sus plegarias*. Publímetro. <https://tinyurl.com/yckbz32n>
- Álvarez Sousa, A. (1996). El constructivismo estructuralista: La teoría de las clases sociales de Pierre Bourdieu. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (75), 145–172. <https://doi.org/10.2307/40184032>
- Ameigeiras, A. R. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 45–83). Gedisa.
- Anderson, A. (2007). Pentecostalismo global y religión en Asia. *Revista Cultura y Religión*, 1(1), 126–144. <https://tinyurl.com/yz9dfda3>
- Angarita Serrano, A. M., et al. (2023). *Indagación empírica para el levantamiento de la línea base de la política pública distrital de libertades fundamentales de religión, culto y conciencia*. Alcaldía Mayor de Bogotá, Secretaría de Gobierno, Subdirección de Asuntos de Libertad Religiosa y de Conciencia.
- Antena 3. (2012, febrero 28). *Bajo el nombre de Pantokrator en Colombia: La primera iglesia de heavy metal, pionera en el mundo cristiano*. Madrid, España.
- Aparicio Cabrera, A. (2013). Historia económica mundial 1870–1950. *Revista Economía Informa*, (382), 99–115. [https://doi.org/10.1016/S0185-0849\(13\)71337-9](https://doi.org/10.1016/S0185-0849(13)71337-9)
- Arenillas Meléndez, S. (2016). Retromanía, artificio y transgresión del glam en la música popular española del siglo XXI. *Revista Cuadernos de Música Iberoamericana*, (29), 163–183. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5911510>
- Arias, E. (2003). El rock en Colombia. Primera parte (1967–1992) - Surfin' Chapinero. *Revista La Tadeo*, (72), 199–211. <https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RLT/article/view/538>
- Arons, R. (2020, octubre 6). *Geezer Butler – Heavy Metal Turns Fifty; The Birth of Black Sabbath*. Wall of Sound. <https://tinyurl.com/yc3tj3xj>
- Associated Press. (2012, febrero 26). *Pantokrator, la Iglesia de los metaleros*. Tegucigalpa, Honduras. <https://tinyurl.com/29b23j24>
- Atehortúa Cruz, A. L. (2007). A propósito de Panamá: La política exterior de Estados Unidos y el “Destino Manifiesto”. *Revista Folios*, (25), 27–36. <https://tinyurl.com/yf3eh249>
- Baghos, M. (2019). Christ Pantokrator in the Byzantine art of Italy. *Revista Phronema*, 34(1), 55–84. <http://www.sagotc.edu.au/article/christ-pantokrator-byzantine-art-italy>

- Balaguera, A. F. (2020, junio 11). *La Superestación, un viaje a la nostalgia*. Revista Directo Bogotá – Facultad de Comunicación Social Pontificia Universidad Javeriana. <https://directobogota.wixsite.com/directobogota/post/la-superestaci%C3%B3n>
- Blancarte, R. J. (2012). ¿Cómo podemos medir la laicidad? *Revista Estudios Sociológicos*, 30 (88), pp. 233-247. <https://repositorio.colmex.mx/concern/articles/wh246s62g?locale=en>
- Blánquez Fraile, A. (2012). *Diccionario Latino – Español*. Madrid, España: Gredos.
- Blumhofer, E. (1993). *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*. Chicago, United States: University of Illinois Press. <https://archive.org/details/restoringfaithas0000blum>
- Boff, L. (1985). *Jesucristo el liberador. Ensayo de Cristología Crítica para nuestro tiempo*. (García-Abril, J. Trad.). España: Sal Terrae.
- Bonfire, M. (1968). *Born to be wild. In Steppenwolf*. [online]. USA: Dunhill Records, Radio Corporation of America – RCA. <https://open.spotify.com/intl-es/track/63OFKbMaZSDZ4wtesuq6f>
- Bonilla Oviedo, D. L. (2011). *Música en blanco y negro: acercamientos al concepto de metal en Colombia durante la década de los ochenta*. [Trabajo de grado]. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/items/1f12452c-c24d-4177-9c3d-99ea2d9b7e9e>
- Bourdieu, P. (1989). *El espacio social y la génesis de las clases* (J. Andilón, Trad.). *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. [Título original publicado en 1964]. México: Universidad de Colima.
- Bourdieu, P. (1994). *El campo científico* (A. Buch, Trad.). [Título original publicado en 1976]. *Redes: Revista de Estudios Sociales de la Ciencia*, 1(2), 129–160.
- Bourdieu, P. (1997). *La ilusión biográfica* (T. Kauf, Trad.). En *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción* [Título original publicado en 1994]. Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998). *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario* (Th. Kauf, Trad.). [Título original publicado en 1992]. Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber* (A. T. Martínez, Trad.). En *Intelectuales, política y poder* [Título original publicado en 1971]. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Bourdieu, P. (2000). *Algunas propiedades de los campos* (E. Martín Criado, Trad.). En *Cuestiones de sociología* [Título original publicado en 1976]. Madrid, España: Akal.

- Bourdieu, P. (2000). La disolución de lo religioso (M. Mizraji, Trad.). En *Cosas dichas* [Título original publicado en 1982]. Barcelona, España: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2000). Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos (M. Mizraji, Trad.). En *Cosas dichas* [Título original publicado en 1982]. Barcelona, España: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2002). Condición de clase y posición de clase (J. Sardón, Trad.). [Título original publicado en 1966]. *Revista Colombiana de Sociología*, 1, 119–141. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/11153>
- Bourdieu, P. (2009). Génesis y estructura del campo religioso (A. B. Gutiérrez, Trad.). [Título original publicado en 1971]. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 27(108), 29–83. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>
- Bourdieu, P. (2009). La Sagrada Familia: El episcopado francés en el campo de poder (A. B. Gutiérrez, Trad.). En *La eficacia simbólica: Religión y política* [Título original publicado en 1971]. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica* [Título original publicado en 1972]. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Bourdieu, P. (2013). *El sentido práctico* (P. Tovillas, Trad.). [Título original publicado en 1980]. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2017). Algunas propiedades de los campos (E. Martín Criado, Trad.). En *Cuestiones de sociología* [Título original publicado en 1976]. Buenos Aires, Argentina: Akal.
- Bourdieu, P. (2017). Los tres estados del capital cultural (A. B. Gutiérrez, Trad.). En *Las estrategias de la reproducción social* [Título original publicado en 1979]. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva* (A. Dilon, Trad.). [Título original publicado en 1992]. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C., & Passeron, J. C. (2000). *El oficio del sociólogo: Presupuestos epistemológicos* (F. H. Azcurra, Trad.). [Título original publicado en 1973]. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2018). Tres estados del capital cultural (A. B. Gutiérrez, Trad.). En *Las estrategias de la reproducción social* [Título original publicado en 1979]. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Broy, N. (2017). Bourdieu, Weber and rational choice: Attempt at a further development of the religious field model, using the example of China. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 25 (2), pp. 287-324. DOI: <https://doi.org/10.1515/zfr-2016-0028>

- Bulcourn, P. A., & Cardozo, N. D. (2011). Apuntes para una teoría del campo político: poder, capital y política en la obra de Pierre Bourdieu. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 1, 274–293. <http://www.criticacontemporanea.org/2012/06/apuntes-para-una-teoria-del-campo.html>
- Burritt, E. (1968). *Walk in the Black Country and its Green Borderland*. London, UK: Sampson Low, Son, and Marton. <https://archive.org/details/walksinblackcoun00burriala>
- Bushnell, D. (2004). *Colombia: Una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días* (C. Montilla, Trad.). Bogotá, Colombia: Planeta.
- Carmona Parra, J. A., & Jiménez Hurtado, J. L. (2025). Campo religioso: Investigaciones basadas en la teoría de la religión de Pierre Bourdieu. *Hallazgos*, 22(43), 137–165. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/hallazgos/article/view/10166>
- Carmona Parra, J. A., & Jiménez Hurtado, J. L. (2023). Política y religión: Una lectura desde la condición juvenil. *Revista de la Universidad de La Salle*, (91), 25–49. <https://revistauls.lasalle.edu.co/files-articles/ruls/vol2023/iss91/3/fulltext.pdf>
- Capdeville, J. (2011). El concepto de habitus: Con Bourdieu y contra Bourdieu. *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 10, 31–45. <https://revistascientificas.us.es/index.php/anduli/article/view/3664>
- Cayuela Fernández, J. G. (2010). Guerra, industria y tecnología en la edad contemporánea. *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 18, 179–199. <https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2087/article/view/5908>
- Ceballos, M. (2017, agosto 7). Marcados por la radio. *La Oreja Roja*. <https://www.laorejaroja.com/>
- Celnik, J. (2018). *La causa nacional: Historia del rock en Colombia*. Madrid, España: Aguilar – Penguin Random House.
- Chauviré, C., & Fontaine, O. (2008). *El vocabulario de Bourdieu* (V. Goldstein, Trad.). [Título original publicado en 2003]. Buenos Aires, Argentina: Atuel.
- Chetty, I. G. (2009). Towards a postcolonial Pentecostal historiography: Ramblings from the South. *Studia Historiae Ecclesiae*, 35(2), 337–351. <https://tinyurl.com/bdvysyfn>
- Chihu Amparán, A. (1998). La teoría de campos de Pierre Bourdieu. *Revista Polis: Cultura Política y Debate Teórico*, 98, 179–199. <https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/345>
- Christe, I. (2005). *El sonido de la bestia* (E. Hojman, Trad.). [Título original publicado en 2003]. Barcelona, España: Manon Tropo - Robinbook.

- Committee on Cooperation in Latin America. (1917). Regional conferences in Latin America. The Reports of a Series of Seven Conferences following the Panama Congress in 1916, which were held at Lima, Santiago, Buenos Aires, Rio de Janeiro, Barranquilla, Havana, and San Juan). New York: Committee on Cooperation in Latin America.
- Colombia. Consejo Nacional Legislativo. (27 de febrero de 1888). Ley 35 de 1888. Diario Oficial. Año XXIV. N. 7311. 3, marzo, 1888.
- Colombia. Congreso de la República. (5 de agosto de 1886). Constitución de la República de Colombia. Bogotá, Colombia: Imprenta de Vapor de Zalamea Hijos.
- Colombia. Congreso de la República. (24 de julio de 2020). Ley 559 de 2000 Por la cual se expide el Código Penal. Secretaría del senado – Diario oficial. 44.097.
- Colombia. Congreso de la República. (23 de mayo de 1994). Ley Estatutaria 133 de 1994. Diario Oficial No. 41.369, de 26 de mayo de 1994.
- Colombia. Congreso de la República. (18 de diciembre de 1974). Ley 20 de 1974. Diario Oficial. Año CXI. N. 34234. 14, enero, 1975.
- Colombia. Congreso de la República. (9 de junio de 2015). Ley 1753 de 2015 - Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018. Diario Oficial. Año CLI. N. 49538. 9, junio, 2015.
- Colombia. Congreso de la República. (6 de agosto de 1821). Ley 15 – sobre el establecimiento de escuelas de primeras letras para niños de ambos sexos.
- Colombia. Congreso de la República. (5 de agosto de 1936). Acto Legislativo 1 – Reformatorio de la Constitución. Diario Oficial. Año LXXII. N. 23263. 22, agosto, 1936.
- Colombia. Asamblea Nacional Constituyente. (4 de julio de 1991). Constitución Política de Colombia. Gaceta Asamblea Nacional Constituyente N° 4 – 119, 1991.
- Colombia. Ministerio Del Interior. (2022, 9 de septiembre) Personerías Jurídicas Especiales. Bogotá, Colombia: Ministerio del Interior de la República de Colombia – Presidencia de la República.
- Colombia. Ministerio del Interior. (20 de agosto de 2009). Resolución No. 2615 Por la cual se crea el Comité Interreligioso Consultivo en Asuntos Religiosos, Conciencia y Culto. Bogotá, Colombia: Ministerio del Interior de la República de Colombia – Presidencia de la República.
- Colombia. Ministerio del Interior. (2017). Política pública integral de libertad religiosa y de cultos. Documento Técnico. Bogotá, Colombia: Ministerio del Interior de la República de Colombia – Presidencia de la República.
- Colombia. Presidencia de la República. (11 de agosto de 2011). Decreto Ley 2893 de 2011. Diario

- Oficial No. 48.158 de 11 de agosto de 2011.
- Colombia. Presidencia de la República. (19 de febrero de 1998). Decreto 354 de 1998. Diario Oficial. Año CXXXIII. N. 43245. 19 febrero, 1998.
- Colombia. Presidencia de la República. (25 de mayo de 2015). Decreto 1066 de 2015. Decreto Único Reglamentario del Sector Administrativo del Interior. Diario Oficial. Año CL. N. 49523. 26, mayo, 2015.
- Colombia. Presidencia de la República. (26 de febrero de 1996). Decreto 372 de 1996. Diario Oficial. Año CXXXI. N. 42731. 28, febrero, 1996.
- Colombia. Presidencia de la República. (28 de noviembre de 2008). Decreto 4530 de 2008. Diario Oficial. Año CXLIV. N. 47187. 28, noviembre, 2008.
- Colombia. Presidencia de la República. (3 de febrero de 2003). Decreto 200 de 2003. Diario Oficial. Año CXXXVIII. N. 45086. 3 febrero, 2003.
- Colombia. Presidencia de la República. (6 de marzo de 2018). Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos. Diario Oficial. Año CL. N. 49523. 6 de marzo de 2018.
- Corominas, J. (1991). *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispano*. Madrid, España: Espasa - Calpe.
- Cortés Guerrero, J. D. (2020). Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX. Propuestas de revisión. En Mejía, P., Danwerth, O., Albani, B. (Editores). *Normatividades e instituciones eclesíásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX*. Frankfurt am Main, Alemania: Max Planck Institute for European Legal History.
- Cortés Guerrero, J. D. et al. (2022). *Historia de la religión en Colombia 1510 – 2021*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.
- Cruz Esquivel, J. (2016). ¿Declinación, retorno o reconfiguración de lo religioso? Balances de la sociología de la religión en los últimos 25 años. *Espacio Abierto – Cuaderno Venezolano de Sociología*, 25 (3), pp. 65-77. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5759117>
- Dawson Buckland, P. (2016). When all is lost: thrash metal, dystopia, and ecopedagogy. *International Journal of Ethics Education*, 1 (2), pp. 1-10. <https://doi.org/10.1007/s40889-016-0013-z>
- Daza Arenas, C. (2015). *Curso de Historia del Rock / Programa Infantil y Juvenil de Formación Musical - Facultad de Artes y Humanidades - Departamento de Música - Universidad de los Andes*. Archivo personal.

- De la Torre, R., Martín, E. (2018). Estudios sobre la religión en América Latina. *Annual Review of Sociology*, (42), pp. 1-21. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-011618-115530>
- De León Azcárate, J. L. (2015). La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. *Veritas*, (32), 195-227. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000100009>
- Departamento de Formación Lasallista. (2014). *Syllabus Sociedad, cultura y religión* [Documento no publicado]. Universidad de La Salle.
- Dianteill, E. (2003). Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern. (Wallis, A. Trad.). *Theory and Society*, 32 (5/6), pp. 529-549. <https://doi.org/10.1023/B:RYSO.0000004968.91465.99>
- Dome, M. (2019, february 28). The Story Behind The Song: Iron Man by Black Sabbath. *Classic Rock*. <https://www.loudersound.com/features/the-story-behind-the-song-black-sabbath-s-iron-man>
- Dubin, A. (Director), & Gulick, J. (Productor). (2019). *Murder in the front row: The San Francisco Bay Area – Thrash Metal Story* [Documental]. Estados Unidos: Bonded by Blood LLC.
- Dueñas Salman, L. R. (2012). El estudio de la cultura de participación: Aproximación a la demarcación del concepto. *Revista Razón y Palabra*, 80(1), 1–18. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4740339>
- Dunn, S. (Director), & McFadyen, S. (Productor). (2005). *Metal: A headbanger's journey / El viaje de un metalero* (I. Kvothe, Trad.) [Documental]. Canadá: Banger Films Production; Seville Pictures.
- Durán Ángel, A. (2019, diciembre 3). Carta de despedida a un maestro: Larga vida al Dr. Rock. *Radiónica*. <https://tinyurl.com/4wrpur35>
- Durán i Duelt, D. (2011). La Corona de Aragón y el Sinaí en la Edad Media: A propósito del retablo de Santa Catalina de Bernat Maresa, cónsul catalán en Damasco. *Erytheia: Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos*, 32, 217–244. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4169802>
- Durán, R. (2019). Testimonio de Ricardo Durán sobre la Calle 19 de Bogotá. *Biblioteca Digital de Bogotá Sonora – Red Distrital de Bibliotecas Públicas*, BiblioRed (Bogotá). <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2870585/>
- Editor Cultural. (2021, abril 28). Metal cristiano: Un breve repaso a su historia. *Riff Valley*. <https://www.riffvalley.es/articulos/metal-cristiano-historia>
- Emirbayer, M. (2009). Manifiesto en pro de una sociología relacional. *Revista CS*, (4), 285–329. <https://doi.org/10.18046/recs.i4.446>

- Equipo de redacción. (2006, julio 7). Iglesias piden nuevas concesiones. *El Espectador*. <https://tinyurl.com/ej2zykv5>
- Equipo de redacción. (2014, noviembre). La iglesia cristiana más "heavy metal" en Bosa. *Caleto: Portal Digital Caleto*. <https://tinyurl.com/bddezfuz>
- Equipo de redacción. (2012, febrero 22). Nace en Bogotá iglesia cristiana de melencidos y heavy metal. *Revista Semana*. <https://tinyurl.com/yypd9ck8>
- Equipo de redacción. (2012, marzo 26). Una iglesia que a ritmo de metal hace sus plegarias. *Publimetro*. <https://www.publimetro.co/co/bogota/2012/03/26/iglesia-que-ritmo-metal-plegarias.html>
- Equipo de redacción. (1993, agosto 2). Unión Cristiana definió las listas. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-185336>
- Erickson, D., & Sturdevant, J. (2021). *Stryper, fuerte y claro* (J. Ledesma Millán, Trad.). Babelcube.
- Escobar Delgado, R. A. (2017). El derecho a la libertad religiosa y de cultos en Colombia: Evolución en la jurisprudencia constitucional 1991–2015. \*Revista Prolegómenos Derechos y Valores\*, 20(39), 105–138. <http://dx.doi.org/10.18359/prole.2727>
- Espinosa, M. A. (2010). La política requiere de leones, no de ovejas: Participación política en jóvenes cristiano-evangélicos. *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques*, 4, 1–15. <https://www.revue-rita.com/dossier-thema-61/la-politica-requiere-de-leones-no-de-ovejas.html>
- Esquivel, J. C. (2016). ¿Declinación, retorno o reconfiguración de lo religioso? Balances de la sociología de la religión en los últimos 25 años. *Espacio Abierto: Cuaderno Venezolano de Sociología*, 25(3), 65–77. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/22226>
- Estévez Rodríguez, M. A. (2015). *Etimología grecolatina: Diccionario*. Madrid, España: Círculo Rojo.
- Fabiani, J. L. (2005). Las reglas del campo. En H. Lahire (Dir.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: Deudas y críticas* (A. Dilon, Trad., pp. 91–110). [Título original publicado en 1999]. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Fernández Castro, L. J. M. (2017). El uso del euphonium en las obras orquestales de Gustav Mahler, Richard Strauss y Gustav Holst [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Nacional de Colombia.
- Fernández Delgado, M. C. (2015). Tecnologías obsoletas: Análisis de casete [Trabajo de grado no publicado]. Universidad de Barcelona.

- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Figueroa Salamanca, H. (2010). Historiografía sobre el protestantismo en Colombia: Un estado del arte, 1940–2009. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 37(1), 191–225. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18377/39639>
- Fletcher, J., & Roper, A. (2008). *Historia general del cristianismo: Del siglo I al siglo XXI*. Barcelona, España: CLIE.
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51–95. <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Gaitán Ayala, J. E. (1990). *Los mejores discursos de Jorge Eliécer Gaitán Ayala, 1919–1948*. Bogotá, Colombia: Jorge Villaveces.
- Galicia Plobet, F. (2016). *El heavy metal en España, 1978–1985: Fases de formación, cristalización y crecimiento* [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Complutense de Madrid.
- Gambarotta, E. (2016). Una sociología reflexiva ¿y dialéctica? Maurice Merleau-Ponty como un clásico para la teoría de Pierre Bourdieu. *Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*, 9, 1–17.
- Gambarotta, E. (2016). *Bourdieu y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Gamper, D. (2009). Razón pública y religión en el contexto postsecular. *Revista Enrahonar*, (43), 111–130. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.282>
- Garcés Montoya, Á. (2010). De organizaciones a colectivos juveniles: Panorama de la participación política juvenil. *Revista Última Década*, 32(1), 61–83. <https://tinyurl.com/29bnvyb5>
- García-Pablos, R. (1961). El plan de descongestión de Londres. *Revista Arquitectura – Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid*, 35, 26–39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5734491>
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Naranjo, O. G. (2013). *Subculturas juveniles: El Black Metal en Bogotá* [Trabajo de grado no publicado]. Universidad Santo Tomás.
- García Sánchez, B. Y. (2007). Proyecto pedagógico de la Gran Colombia: Una ruptura frente a los ideales republicanos. *Revista Científica*, 9, 69–113. <https://doi.org/10.14483/23448350.353>

- Givan, B. (2003). Django Reinhardt's left hand. En T. E. Atkins (Ed.), *Jazz planet* (pp. 35–59). Estados Unidos: University Press of Mississippi. <https://www.upress.state.ms.us/Books/J/Jazz-Planet>
- Gómez Eslava, G. C. (2020, junio 1). La ciudad de los gritos: Historia musical del metal en Bogotá. *YouTube – Programa de Egresados UN Sede Bogotá*. <https://tinyurl.com/2p4zfjza>
- Gómez, S., & Pons, M. (1994). *Las relaciones laborales en el Reino Unido*. Navarra, España: Universidad de Navarra - IESE.
- González Ortiz, M. C., & Mayer, A. (Eds.). (2013). *Obras de Juan Antonio Ortega y Medina. Tomo 2: Evangelización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Sierra, C. (2020, junio 13). Comunidad Pantokrator. *Facebook*. Consultado el 10 de diciembre de 2020. <https://www.facebook.com/photo.php>
- González Sierra, C. (Anfitrión). (2020, septiembre 16). Conversemos con José L. Molina [Audio podcast episodio]. *Urbana*.
- González, F. E. (1977). *Partidos políticos y poder eclesiástico: Reseña histórica, 1810–1930*. Bogotá, Colombia: Centro de Investigación y Educación Popular.
- González, J. L. (2008). *Historia del cristianismo. Tomos 1 y 2* [Título original 1978]. Miami, Estados Unidos: Editorial Unilit.
- Grow, K. (2015, febrero 19). Black Sabbath's Tony Iommi explains metal's birth in animated interview. *Rolling Stone*. <https://tinyurl.com/2spsnva>
- Guber, R. (2011). *Etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Gutiérrez, A. B. (2005a). *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba, Argentina: Ferreyra.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Métodos de investigación* (M. Aramburu, Trad.). [Título original publicado en 1983]. Barcelona, España: Paidós.
- Harrison, L. M. (2010). Factory music: How the industrial geography and working-class environment of post-war Birmingham fostered the birth of heavy metal. *Journal of Social History*, 44(1), 145–158. <https://www.jstor.org/stable/40802112>
- Herrera Díaz, F. A. (2007). *Metal colombiano, los sonidos de un país en guerra* [Trabajo de grado no publicado]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Hincapié, F. (2017, marzo 21). La batalla de las bandas. *Universo Centro*. <https://www.universocentro.com/NUMERO83/Labatalladelasbandas.aspx>

- Hobsbawm, E. (2001). *Industria e imperio: Historia de Gran Bretaña desde 1750 hasta nuestros días* (G. Pontón, Trad.). [Título original publicado en 1968]. Barcelona, España: Crítica.
- Houtart, F. (2001). *Sociología de la religión* (F. Martínez, Trad.). [Título original publicado en 1997]. México: Plaza y Valdés.
- Humble Pie. (1969). *What you will – A nifty little number like you*. En *As safe as yesterday is* [Álbum musical]. Londres, Inglaterra: Olympic Studios. <https://tinyurl.com/49nncjt>
- Iommi, T. (2014). Equipment. UK: *The Official Tony Iommi Website*. <https://www.iommi.com/>
- Irwin, W. (editor). (2013). Beyond Good and Evil facing. Your demons with Black Sabbath and existentialism. In *Black Sabbath & Philosophy. Mastering reality*. UK: Wiley-Blackwell. Malden. <https://tinyurl.com/yc4fr4jc>
- Jaramillo Marín, J. (2011). Bourdieu Y Giddens: La superación De Los Dualismos Y La ontología Relacional De Las prácticas Sociales». Revista CS, (7), pp. 409-28. <https://doi.org/10.18046/recs.i7.1049>
- Jiménez-Hurtado, J. L. (2008). Las ideas positivistas en la América Latina del Siglo XIX. Revista Via Iuris, 5, pp. 91 – 102. <https://www.redalyc.org/pdf/2739/273921000005.pdf>
- Jiménez – Hurtado, J.L. (2009). Denis Mesland: el pensamiento cartesiano en la provincia de Santafé del siglo XVII. Revisa Logos, 16 (1), pp. 129 - 147. <https://tinyurl.com/3vuadvzx>
- Jiménez-Hurtado, J. L., Carreño Manosalva, C. I. (2019). Tejer tiempos de paz: justicia social, camino a la dignidad. Cátedra Institucional Lasallista N° 10. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle. <https://ciencia.lasalle.edu.co/items/6104419e-677b-4e4e-ba33-f723e88adc9a>
- Jiménez-Hurtado, J. L., Carreño Manosalva, C. I. (2020). Compromisos para la paz: espiritualidad y política. Cátedra Institucional Lasallista N°. 11. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle. <https://ciencia.lasalle.edu.co/items/b89125b7-7144-470c-9819-8bf9e0178a02/full>
- Jiménez-Hurtado, J. L., Torres, Serrano, J.M. (2023). Compromisos para la paz: La Salle, 300 años educando y construyendo paz. Cátedra Institucional Lasallista N°. 12. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle. <https://ciencia.lasalle.edu.co/items/4e7ea0ee-384f-4f2e-9434-f20e382f9b27/full>
- Jiménez-Hurtado, J. L., Reyes Sánchez, G.M. (2025a). Compromisos para la paz: Nuevos Humanismos y el cuidado de la casa común. Cátedra Institucional Lasallista N°. 13. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle. <https://tinyurl.com/yw7jysv3>
- Jiménez-Hurtado, J. L., Reyes Sánchez, G.M. (2025b). Diálogos y perspectivas éticas: Pensar lo humano y lo social. Cátedra Institucional Lasallista N°. 14. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle.

- Jiménez-Hurtado, J. L., (2025). Diálogos y perspectivas éticas: Pluralismos Religiosos. Cátedra Institucional Lasallista. N.º 15. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle. <https://tinyurl.com/yw7jysv3>
- Jiménez-Hurtado, J.L. Carmona Parra, J.A. (2022). Política y Religión en la historia de América (1492 – 1566). Una lectura desde el Derecho Pontificio y el Derecho Indiano. En Reyes Sánchez, G.M. Jiménez-Hurtado, J.L. (Editores). Ciudadanías, experiencias religiosas y participación política. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle. <https://tinyurl.com/4svfkbxz>
- Kimlicka, W. (2023). Multiculturalism as Citizenization. Past and Future. In Assessing Multiculturalism in Global Comparative Perspective. A New Politics of Diversity for the 21st Century? New York, USA: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003197485>
- Kinvig, H., Smith, J. G, & Wise M. J (1950). Birmingham and its Regional Setting: A Scientific Survey. British Association for the Advancement of Science. Birmingham, England: British Association for the Advancement of Science. <https://tinyurl.com/3pf32uxr>
- Labarga, F. (2016). El rostro de Cristo en el arte. *Anuario de Historia de la Iglesia*. 25, pp. 265 - 316. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/5516>
- Ladinde Posada, A.M. (2020, 13 de febrero). Día Mundial de la radio: así nació la radio juvenil en Colombia. *Revista Diners*. <https://tinyurl.com/2pn9ynd9>
- Lahire, B. (2005). De la teoría del habitus a una sociología psicológica. En B. Lahire. (Dir.). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. (pp. 91-110). (Dilon, A. Trad.). [Título original 1999]. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Latourette, K. S. (1997). *Historia del Cristianismo*, T1,(Quarles, J. y Quarles, L. Trads.). [Título original 1884]. Texas, Estados Unidos: Casa Bautista de Publicaciones.
- Lehmann, D., Gumá Montalvo, N. (2004). La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, pp. 215-237. <https://mexicanadesociologia.unam.mx/docs/vol66/numesp/v66nea14.pdf>
- Lewm B. (12 de septiembre de 2015). Penpals, Keerrang. *Kerrang*. <https://x.com/OldKerrang81/status/1924226384483803574>
- Lilith. (2018, 27 de octubre). Bandas de metal nacional que no puedes dejar de escuchar. *Canal Trece*. <https://canaltrece.com.co/noticias/bandas-de-metal-colombiano/>
- Livingston Vélez, T. (2002). Textos y testimonios del archipiélago. Crisis y convivencia en un territorio insular. *Cuadernos del Caribe*. 4 (1), pp. 135 – 139. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/64912>

- Lloyd – Jones, M. (2017). Avivamiento. Una serie de sermones predicados en la Capilla de Westminster. (López, M. Trad.). [Título original, 1959]. Graham - North Carolina, Estados Unidos: Faro de Gracia.
- Londoño - Franco, L. F., Londoño - Muñoz, P. T., Muñoz - García, F. G. (2016). Los riesgos de los metales pesados en la salud humana y animal. *Bioteología en el Sector Agropecuario y Agroindustrial*, 14(2), pp. 145-153. [https://doi.org/10.18684/BSAA\(14\)145-153](https://doi.org/10.18684/BSAA(14)145-153).
- Lonergan, B. (2006). *Método en Teología*. (Cordovilla Pérez, A. Trad.). [Título original, 1973]. Barcelona, España: Sígueme.
- López Amaya, J. D. (2011). *Revival en la República Liberal. Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes-pentecostales en el contexto nacional 1930-1946*. [Tesis de maestría]. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- López Amaya, J. D. (2014). Misiones Protestantes en Colombia 1930 – 1946. Geografía política de la expansión evangélico pentecostal. *Aunario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 41 (2). pp. 65 – 103. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-24562014000200002](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-24562014000200002)
- López Martín, J. (2000). *Liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- López, A. (Director), Fernández, C. (Productor). (2019). *Crónicas del metal colombiano*. [Documental]. Colombia: Psychophony Records.
- MacCulloch, D. (2012). *Historia de la cristiandad: los primeros tres mil años*. (Garía Pérez, R. Trad.). [Título original 1952]. Barcelona, España: Debate.
- Manantial de Vida Eterna. (2016). *Historia de nuestros pastores, Iglesia Manantial*. [Canal de YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=Y8QjjLkiiC4>
- Marín Guzmán, R. (1982). La Doctrina Monroe, el Destino Manifiesto y la expansión de Estados Unidos sobre América Latina. El caso de México. *Revista Estudios*, 4, pp. 117 – 141. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6144217>
- Márquez, I. (2012). Música y materialidad discográfica en la era del acceso. *Razón y Palabra*, 79, pp. 1-18. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199524411040>
- Martín – Cabello, A. (2006). *La Escuela de Birmingham: el Centre for Contemporary Cultural Studies y el origen de los estudios culturales*. Madrid, España: Librería-Editorial Dykinson.
- Martínez Posada, J., Reyes Sánchez, G., Jiménez Hurtado, J.L., Buitrago Peña, M. P. (2023). Social Studies of Religion: Toward an Academic and Research Commitment. *Journal of Namibian Studies*, 33(s2), 2557-2567. <https://tinyurl.com/572ynb62>

- Martínez Posada, J., Torregrosa Jiménez, N., Reyes Sánchez, G., Jiménez Hurtado, J., Torres Serrano, J., & Torregrosa Jiménez, R. (2020). Libertad religiosa, de culto y de conciencia en la política pública de Bogotá. *Revista Republicana*, 29 (1), 129 - 148. DOI: <http://dx.doi.org/10.21017/Rev.Repub.2020.v29.a90>
- Martínez, A. T. (2007). Pierre Bordieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Martínez, A. T. (2009). Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En Bourdieu, P. *La eficacia simbólica. Religión y política*. (Gutiérrez, A.B. Trad.). [Título Original 1971]. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- McFadyen, S., Dunn, S. (Directores & Productores). (2011). *Metal. A headranger's journey. / El viaje de un metalero*. [Documentary]. (Trad. Kvothe, I). Canadá: Banger Films Production -Seville Pictures.
- Medina Garzón, C. L. (2020). *Recuperando la documentación sobre el rock colombiano, una propuesta de "gateway"*. [Trabajo de grado]. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Melo Tobón, A. (2017, 20 de noviembre 20). Las raíces del metal colombiano. *Bakanika*. <https://bakanika.com/articulo/metal-colombiano>
- Metalovisión. (s.d.). *White Metal. Dioses, Religiones Antiguas y Paganismo en el Metal*. [Canal de YouTube]. [https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=\\_FSyP7GhnPc&t=0s](https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=_FSyP7GhnPc&t=0s)
- Mojica, S. Real, A. (Directores). (2015). *Memorias del Metal en Bogotá*. [Documental]. Colombia: Mesa sectorial del metal de Bogotá – Instituto distrital de las artes – IDARTES.
- Mosqueira, M.A. (2010). La política requiere de leones, no de ovejas: Participación política en jóvenes cristianoevangélicos. *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques*, 4, pp. 1-15. <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-61/la-politica-requiere-de-leones-no-de-ovejas.html>
- Music World. (2013, 4 de junio). Heavy Metal Churches of Colombia. *Vice Media Group – Noisey para Latinoamérica*. <https://www.vice.com/es/article/metal-church/>
- Nagales Soto, J. F. (2019, 23 de octubre). “Piolín” de Reencarnación: El metal como apuesta política y artística. *Radiónica*. <https://www.radionica.rocks/musica/musica-colombiana/piolin-de-reencarnacion-el-metal-como-apuesta-politica-y-artistica>
- Negre Rigol, P. (2008). La teoría social de la religión de Pierre Bourdieu (1930-2002). *Revista Catalana de Sociología*, 24, pp. 7-18. <https://doi.org/10.2436/20.3005.01.22>

- Noisey Colombia. (2017, 30 de marzo). Nostalgia Noisey: La cortina de hierro de Bull Metal. *Vice Media Group*. <https://www.vice.com/es/article/nostalgia-noisey-la-cortina-de-hierro-de-bull-metal/>
- O'Sullivan, J.L. The Great Nation of Futurity. (Noviembre de 1839). *The United States Magazine and Democratic Review*, 6 (23), pp. 11- 35. <https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/serial?id=usmag>
- Olivé, L. (2004). Inter - culturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ordoñez Burgos, J. A. (2014). "Black Sabbath & Philosophy. Mastering reality". *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 23 (45), pp. 251-258. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85929886011>
- Organización de Estados Americanos OEA. (1978). Convención Americana sobre Derechos Humanos. Pacto de San José de Costa Rica. Columbia, USA: Organización de Estados Americanos OEA.
- Organización de la Naciones Unidas ONU. (1966). Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Nueva York, USA: Organización de la Naciones Unidas ONU.
- Organización de la Naciones Unidas ONU.(1981). Resolución 36/55 del 25 de noviembre de 1981 - Asamblea General. Nueva York, USA: - Organización de las Naciones Unidas ONU.
- Organización de la Naciones Unidas ONU.(1981). Resolución 70/158 del 17 de diciembre de 2015 - Asamblea General. Nueva York, USA: - Organización de las Naciones Unidas ONU.
- Osorio Herrera, B. L. (2014). Kénosis y donación: la kénosis Como atributo divino Cuestiones Teológicas, 41(96), pp. 347-376. <http://www.scielo.org.co/pdf/cteo/v41n96/v41n96a05.pdf>
- Pabón de Urbina, J. M. (2006). *Diccionario Manual Griego (griego clásico español)*. Barcelona, España: Vox.
- Paez, D., Forero, T. (Productores). (2018). *Fractales: Érase una vez el metal* [Programa de Televisión]. Bogotá, Colombia: Sistema de Medios Público Colombiano – RTVC.
- Palacios, M., Safford, F. (2002). *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. (García, A. Trad.). Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes.
- Panotto, N. (2017). Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano. Chile, Santiago de Chile: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia – REDLAD.

- Parada Hernández, J. y Castellanos Obregón, J. M. (2015). Trayectorias teóricas del reconocimiento moral en Axel Honneth. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17 (1), 57-81. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/1355>
- Park, W. (12 de septiembre de 2015). ¿Cuán cerca estuvieron los nazis de destruir Reino Unido? *BBC News / mundo*. <https://tinyurl.com/33w3scn8>
- Peláez del Rosal, J. (2008). *Diccionario griego-español Del Nuevo Testamento*. Madrid, España: El Almendro.
- Pérez, R. M. (14 de octubre de 1990). A la bohemia se le fue su cuarto de hora en la candelaria: al ritmo del Punk. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-14371>
- Plata Quesada, W. E. (2010). Entre ciencias sociales y teología: Historiografía sobre la Iglesia Católica en Colombia y América Latina. 1950-2005. *Revista Franciscanum*, 52 (153), pp. 159 – 206. <https://doi.org/10.21500/01201468.937>
- Pérez Ibarra, A. Jiménez-Hurtado, J.L. (2024). Redactar relatos autobiográficos. En Goyes Morán, A.C., Páez-Martínez, R.M., Vásquez Rodríguez, F. (Editores). *Protocolos para la redacción de textos académicos*. Universidad de La Salle - Ediciones Unisalle.
- Plata Quesada, W. E. (Editor). (2013). *El hecho religioso. Historia en perspectiva regional*. Bucaramanga, Santander: Universidad Industrial de Santander.
- Plata, J. E. (1). El rock en Colombia. Segunda parte (1987-2007) - De la mano del rock, por la vía del padre Estado, la madre Medios y el espíritu gratuito. *Revista La Tadeo* (72), pp. 212-221. <https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RLT/article/view/540>
- Podoshen, J. S., Venkatesh, V., Jin, Z. (2014). Theoretical reflections on dystopian consumer culture: Black metal. *Marketing Theory*, 14 (2), pp. 207 – 227. <https://tinyurl.com/yfevmp4b>
- Polanía González, J., Rivera Venegas, J.C., Jiménez-Hurtado, J.L. (2021). Pedagogía de la interioridad y la espiritualidad del Maestro desde una perspectiva Lasallista. *Revista de la Universidad de La Salle*, 84 (1), pp. 187-194. <https://revistauls.lasalle.edu.co/files-articles/ruls/vol2020/iss84/12/fulltext.pdf>
- Pratt, H. B. (1875). *La Biblia. Sus opositores. Escrito dedicado a los Romanistas adversarios de la Biblia en general y al señor José Manuel Groot en particular*. Bogotá, Colombia: Imprenta de Gaitán.
- Prieto, M. J. (2011). *Música, innovación y propiedad intelectual. ¿Tres mundos irreconciliables? Tres mundos reconciliados*. Madrid, España: Escuela de Organización Industrial – Gobierno de España.

- Quiñones, M. (2013, 10 de junio). Super Stereo 88.9 FM - Metal en Estéreo - Lucho "Metales" Barrera. [Canal de YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=zdBmF0hqxwA>
- Radio Nacional de Colombia. (2017, 2 de febrero). Andrés Durán nos cuenta sobre su colección de discos para su transmisión. [Canal de YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=Jg4tt05pqbk>
- Radio Santa Fe. (2014, 4 de octubre). Festival Bosa la escena del Rock. *Radio Santa Fe*. <https://tinyurl.com/4jyk5xyt>
- Redacción BBC News. (18 de abril de 2018). Qué es la generación Windrush, los caribeños que llegaron para reconstruir Reino Unido tras la Segunda Guerra Mundial. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-43802982>
- Redacción El País. (2 de agosto de 1996). Una asociación de naciones, única y voluntada. *El País*. [https://elpais.com/diario/1986/08/03/internacional/523404014\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1986/08/03/internacional/523404014_850215.html)
- Reguera Mateo, M. (2019). *El imperio de la democracia en América Latina. John L. O'Sullivan y la formación del concepto del destino manifiesto*. País Vasco, España: Euskal Herriko Unibertsitatea. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=287361z>
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de las culturas juveniles*. Estrategias del desencanto. Buenos Aires, Argentina: Norma.
- Rehm, L. (2014). La construcción de las subculturas políticas en Colombia: los partidos tradicionales como antípodas políticas durante La Violencia, 1946-1964. *Historia y Sociedad*, 27, pp. 17 – 48. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/44582/45885>
- Reigart, J. F. (1916). *The Lancasterian system of instruction in the schools of New York City*. New York, U.S.A.: Teachers College, Columbia University. <https://tinyurl.com/ktwtdpuw>
- Reina Rodríguez, C. A. (2001). *El metal iza su bandera en Bogotá*. [Investigación de Maestría]. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Reina Rodríguez, C. A. (2009). *Bogotá: Más que pesado, Metal con Historia*. Bogotá, Colombia: Letra Oculta editores.
- Retrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Envión Editores – Pontificia Universidad Javeriana.
- Reyes Sánchez, G. M., Jiménez Hurtado, J. L. (Editores). (2022). *Ciudadanías, experiencias religiosas y participación política*. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle - Universidad De La Salle.

- Reyes Sánchez, G., Martínez Posada, J., Jiménez Hurtado, J.L. (2023). El campo de los estudios sociales de la religión. Una apuesta en la formación humana. *Revista de la Universidad de La Salle*, (91), 11 - 24. <https://revistauls.lasalle.edu.co/files-articles/ruls/vol2023/iss91/2/fulltext.pdf>
- Reyes Sánchez, G., Martínez Posada, J., Jiménez Hurtado, J.L., Buitrago Peña, M. P. (2019). Experiencia religiosa, ciudadanía y participación política. *Revista Ámbito Investigativo*, 4 (2), pp. 54-60 <https://revistas.lasalle.edu.co/files-articles/ai/vol4/iss2/8/fulltext.pdf>
- Reyes, C. (2019). Testimonio de Carlos Reyes acerca de la movida del metal en Bogotá y su entrada a la agrupación Agony. Biblioteca Digital de Bogotá Sonora - Red Distrital de Bibliotecas Públicas. BibloRed (Bogotá). <https://colecciondigitales.biblored.gov.co/items/show/572>
- Reyes, Y.C., Vergara, I., Torres, O.E., Díaz-Lagos, M., & González, E.E. (2016). Contaminación por metales pesados: Implicaciones en salud, ambiente y seguridad alimentaria. *Revista Ingeniería Investigación y Desarrollo*, 16 (2), pp. 66-77. <https://tinyurl.com/bdm5fhpz>
- Rigueiro García, J. (2015). *Carta de Guido de Arezzo dirigida al monje Miguel acerca de un canto desconocido*. (Domiguez, C. R. Trad.). Mar del Plata, Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Rivas Salgado, S. (2009). La rebelión en el heavy metal. *Revista La Colmena*, 61 – 62, pp. 74 – 81. <https://www.redalyc.org/pdf/4463/446344571009.pdf>
- Roberti, E. (2017). Perspectivas sociológicas en el abordaje de las trayectorias: un análisis sobre los usos, significados y potencialidades de una aproximación controversial. *Sociologías*, 19(45), pp. 300-335. DOI: <https://doi.org/10.1590/15174522-019004513>
- Rockcolombia. (2011, 11 de octubre). Festival Metal 4ta, mucho más cargado de buen metal. *Rockcolombia*. <https://rockombia.com/noticias/resena-colombia-metal-fest-2024.html>
- Rodríguez Agrados, F. et al. (2019). Diccionario griego - español. Madrid, España: Consejo Superior De Investigaciones Científicas.
- Rodríguez Balam, E. (2005). Pentecostalismo, teología y cosmovisión. *Revista Península*, 1 (1), pp. 219 – 240. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-57662005000100010](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662005000100010)
- Rodríguez Navarrete, C. F. (2015, 2 de diciembre). Metal UN / XIV Festival Metal de las Montañas. Programa Metal UN. *UNRadio*. <https://radio.unal.edu.co/detalle/xiv-festival-metal-de-las-montanas>
- Romero Perez, X. L. (2012). La libertad religiosa en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos. *Análisis comparativo con el ordenamiento jurídico colombiano*. *Revista Derecho Estado*, 29, pp. 215-232. <https://tinyurl.com/3vs4cpgk>

- Ruiz Soler, M. y Núñez de Castro, I. (2017). La kénosis Del Dios Trinitario: Reflexiones Desde La teología De La Naturaleza. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 92 (360), pp. 53-94. Accedido mayo 23, 2022. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7813>
- Salcedo Martínez, J. E. (2022). *Historias del hecho religioso en Colombia*. Bogotá, Colombia: Centro Editorial Javeriano – Pontificia Universidad Javeriana.
- Salva, R. (2012). *Introducción al metal extremo*. Jaen, España: Cuadernos del Metal Extremo.
- Sánchez Moncada, M., Cortés Guerrero, J. D. (Editores). (2007). *Thrash metal: del sonido al contenido. Origen y gestación de una contra cultura*. [Tesis de grado]. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Santos Delgado, A. (2012). Civilización e instrucción pública en los territorios nacionales: consensos entre liberales radicales e Iglesia católica del Magdalena. *Revista Historia Caribe*, 7 (21), pp. 25-53. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0122-88032012000200003](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-88032012000200003)
- Sapiro, G. (2017). La teoría de los campos en sociología: génesis, laboración, usos. *Pasajes – Revista Universidad Nacional del Litoral*, 4 (5), pp. 435-455. <https://doi.org/10.14409/tb.v1i5.6641>
- Saunders, M. (12 de noviembre de 1970,). Town and Country, Humble Pie. As Safe As Yesterday Is, Humble Pie. *RollingStone*. <https://open.spotify.com/intl-es/track/49pbhViipCTkKXQhgB4wnw>
- Schweizer, E. (1973). Cristo signo de contradicción. (Cascales, C. Trad.). *Revista Selecciones de Teología*, 45 (1), pp. 14 – 22. <https://seleccionesdeteologia.net/>
- Segura Munguia, S. (2006). *Diccionario por Raíces del Latin y de las Voces Derivadas*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Setién García, C. (2020). El uso del término στίγμα (stigma) y su tradición latina en la literatura cristiana primitiva. *Revista de Estudios Latinos*, 20 (1), pp. 71-90.
- Sitnikov, A. V. (2017). Approaches to the study of religion in Pierre Bourdieu's social theory. *RUDN Journal of Sociology*, 17 (1), pp. 38-50. DOI: <https://doi.org/10.22363/2313.2272.2017.17.1.38.50>
- Sodevilla, S. G. (2016). Teología del templo en el Nuevo Testamento: deslocalización y desplazamiento hacia el Templo del Espíritu. *Revista Apuntes Universitarios*, 6 (1), pp. 121 – 140. <https://doi.org/10.17162/au.v6i1.231>

- Soneira, A.J.** (2001). Ciencias sociales y religión en el cono sur de América Latina: diez años después (1991-2000). *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 3 (3), pp. 143-149. <https://www.redalyc.org/pdf/7179/71797772009.pdf>
- Suárez, H.J., Barcenas, K., Delgado, C.** (2019). Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Sociales.
- Subase al metal. (2011, 10 de julio). Subase al metal – Información de la organización. *Facebook*. Consultado 19 de marzo de 2021. [https://www.facebook.com/SUBASEALMETAL11/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/SUBASEALMETAL11/?ref=page_internal)
- Szarruk, F.** (2020). Cuando las calles eran de hierro. La historia del rock Bogotano en los noventa. Bogotá Colombia: Subterránica – BBAR Desarrollo artístico.
- Thompson et al.** (2012). Olympic Britain Social and economic change since the 1908 and 1948 London Games. London, UK: House of Commons Library.
- Toris García, V.H.** (2014). Formatos Análogos de Grabación Sonora. [Trabajo de grado]. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torres Serrano, J.M., Martínez Posada, J.E., Reyes Sánchez, G.M. Jiménez Hurtado, J.L.** (2022). El management en la acción social humanitaria. En Piedrahita Echandía, C. (Editora). Acontecimiento pandémico: alternativas de análisis desde los Estudios Sociales. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
- Torres Serrano, J.M., Martínez Posada, J.E., Reyes Sánchez, G.M. Jiménez Hurtado, J.L.** (2021). Reflexiones sobre el hecho religioso en tiempos de pandemia. En Piedrahita Echandía, C., Vomaro, P., Perea Acevedo, A. J., Riveros Solórzano, H. J. (Editores). Conversaciones desde el encierro: aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
- Torres Serrano, J., Martínez Posada, J., Reyes Sánchez, G., Jiménez Hurtado, J.** (2021). Las organizaciones basadas en la fe: dispositivos oikónómicos en el campo religioso. En Ríos Cuellar, B. L, Renán Rodríguez, W. (Editores.). Hecho religioso, cultura y derecho. La libertad religiosa en Iberoamérica. Pluralidad religiosa y de cultos en Colombia e Iberoamérica. Magdalena, Colombia: Editorial UniMagdalena - Universidad de Magdalena, Ministerio del Interior.
- Torres, M. A.** (2008, 19 de enero). El Final de los Tiempos 99.1FM. *Facebook*. Consultado el 10 de enero de 2021. <https://www.facebook.com/groups/ElFinaldelosTiempos99.1FM/about>

- Ulloa, M. C. (2020, 13 de octubre). Discografía clásica del metal colombiano. <https://www.radionica.rocks/musica/musica-colombiana/discografia-clasica-del-metal-colombiano>
- United kingdom Parliament. (August 1, 1946). New Towns Act 1946. UK Public General Acts 1946 c. 68.
- United kingdom Parliament. (December 17, 1970). Equal Pay Act 1960. UK Public General Acts 1970 c. 32.
- United kingdom Parliament. (July 30, 1948). Britihs Nationality Act 1948. UK Public General Acts 1948 Cap. 56, 11-12 Geo.
- United kingdom Parliament. (July 31, 1978). Employment Protection Act 1978. UK Public General Acts 1978 c. 44.
- United kingdom Parliament. (November 12, 1975). Employment Protection Act 1975. UK Public General Acts 1975 c. 71.
- United kingdom Parliament. (s.d., 1975). Sex Discrimination Act de 1975. UK Public General Acts 1975 c. 65.
- United kingdom Parliament. (s.d., 1976). Race Relation Act 1976. UK Public General Acts 1976 c. 74.
- Universidad De La Salle. (2006). Por el cual se reglamenta el Departamento de Formación Lasallista. Consejo Directivo de la Universidad de La Salle. Acuerdo 004 del 2 de marzo de 2006.
- Universidad De La Salle. (2011). Documento orientador de las áreas del Departamento de Formación Lasallista. Hitos 12. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle.
- Universidad De La Salle. (2013). Horizonte de sentido. Hitos 15. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle.
- Urban, H. B. (2003). Sacred capital: Pierre Bourdieu and the study of religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 15 (4), pp. 354-389. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006803322697416>
- Usmetal Fest. (2016, 16 de mayo). Sesión JAL Usme 12 de mayo de 2016. Debate responsabilidades del operador proyecto festivales. *You Tube*
- Vélez Caro, O. C. (2012). Del Dios omnipotente a «la humildad de Dios». Una reflexión sobre la evolución en perspectiva kenótica. *Franciscanum*, 54 (157), pp. 19-50. <https://doi.org/10.21500/01201468.838>.

- Verano, J. (2019, 17 de julio). Entrevista Exclusiva con Juan Carlos Prieto Director del Festival Metal de las Montañas. Metal Live.
- Verter, B. (2003). Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory*, 21 (2), pp. 150-174. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/1467-9558.00182>
- Wacquand, L. (2018). Cuatro principios transversales para poner a trabajar a Bourdieu. *Revista Estudios Sociológicos*, 36 (106), pp. 3-23. DOI: <https://doi.org/10.24201/es.2018v36n106.1642>
- Wallace, R. (2018). She's punch drunk: humor, domestic violence, and the British working class in Andy Capp cartoons, 1957-65. *Journal of Popular Culture*, 51(1) pp.129-151. DOI : 10.1111/jpcu.1264
- Warren, M. J. (Director). (2006). Heavy: The Story of Metal / Pesado: La historia del metal. [Documentary]. USA: 441 Productions – VH1 Rock Docs.
- Weinberg, G. L. (1995). *Un mundo en armas. La segunda guerra mundial: una visión de conjunto*. Barcelona, España: Grijalbo.
- Weinstein, D. (2014). Birmingham's Postindustrial Metal. In Lashua, B. et al. (eds.). *Sounds and the City: Popular Music, Place and Globalization*. pp. 38-54.
- Weinstein, D. (2014). Just So Stories: How Heavy Metal Got Its Name – A Cautionary Tale. *Rock Music Studies*, 1(1), pp. 36-51. DOI: 10.1080/19401159.2013.846655
- Weinstein, D. (2020). Heavy Metal. The music and its culture. Chicago, USA: Da Capo Press.
- Williston, W. (1957). Historia de la iglesia cristiana. (Sosa, A. Trad.). Kansas, Estados Unidos: Casa Nazarena de Publicaciones.
- Woolcott, O., Flórez, G. (2014). La paradoja del derecho de autor en el entorno de la industria musical frente a las nuevas tecnologías. *Revista Prolegómenos – Derechos y Valores*, 17 (34), pp. 13-32. DOI: <https://doi.org/10.18359/dere.792>
- Zuluaga, Nieto, J. (2008). La libertad y la democracia como instrumentos de dominación. En Cerdeña, A. E. (Editora). *De los saberes de la emancipación y de la dominación* Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.

