

Que sea Rock” Aproximación al rol pedagógico ejercido por las bandas de rock cristiano en pos de la construcción de una identidad religiosa.

María Debarnot, Hernán Escudero y Ximena de la Fuente.

Cita:

María Debarnot, Hernán Escudero y Ximena de la Fuente (2013). *Que sea Rock” Aproximación al rol pedagógico ejercido por las bandas de rock cristiano en pos de la construcción de una identidad religiosa*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/69>

“Que sea Rock” Aproximación al rol pedagógico ejercido por las bandas de rock cristiano en pos de la construcción de una identidad religiosa

María Debarnot - Estudiante de Sociología - Facultad de Ciencias Sociales - UBA

Ximena de la Fuente - Estudiante de Sociología - Facultad de Ciencias Sociales - UBA

Hernán Escudero - Estudiante de Sociología - Facultad de Ciencias Sociales - UBA

Introducción

Con el advenimiento de la modernidad se ha producido una evidente pérdida de la eficacia simbólica del discurso cristiano, ante la secularización creciente, producto del avance de la racionalidad y el individualismo. A medida que se expande la ideología liberal, esta introduce nuevas coordenadas de legitimación para el derecho a no creer.

En una era en la que la religión cristiana ya no detenta el monopolio de la salvación de las almas ni es asimilada en su totalidad como tradición auténtica, han surgido en su seno variaciones o resignificaciones del capital simbólico que dan lugar a una adaptación a las modas modernas, como intento de asimilación necesaria para acortar la brecha existente entre mundo religioso y mundo secular. Consideramos que el surgimiento de bandas de rock cristiano (con la evidente paradoja que supone incluir el mensaje divino en el marco de un estilo que fuera considerado herético en sus comienzos) es un gran ejemplo de ello, ya que en los jóvenes la posibilidad de alejamiento de la égida de la normatividad religiosa es más acuciada.

Nos proponemos iniciar una investigación cuyo objetivo principal sea develar los límites, si es que los hubiera, de estas formas reactualizadas de transmisión del mensaje religioso, respondiendo a la pregunta:

¿Puede producirse, mediante las bandas de rock, una verdadera

“pedagogía” de la identidad religiosa?

Buscaremos, para ello, comprender el rol que ejercen dichas bandas en torno a la generación de una “identidad cristiana”, en tanto transmisoras de valores y preceptos religiosos a su público. Analizaremos este rol a la luz de los discursos de los protagonistas de este fenómeno, a saber, tanto integrantes de grupos musicales de rock cristiano como individuos que consuman este estilo musical.

Consideraciones metodológicas

Los modestos análisis de este trabajo se abocarán al abordaje de las implicancias de esta pregunta-problema sobre el culto evangélico, dado que en nuestra aproximación al campo encontramos una preponderancia de la Iglesia evangélica por sobre el catolicismo -que fue nuestra primera elección- en cuanto a la cantidad de bandas de rock existentes. Vale aclarar que en un principio nos orientamos a contactar conjuntos musicales católicos y detectamos dificultades para obtener respuestas, lo cual se tradujo en una limitación para avanzar con el trabajo de campo. Esta restricción nos condujo a reconsiderar el culto seleccionado para desarrollar nuestra investigación y finalmente optamos por el evangélico.

Utilizaremos un enfoque cualitativo, apelando a la entrevista en profundidad como herramienta metodológica, porque consideramos que es la más eficaz para indagar acerca de las perspectivas de los sujetos y su diversidad, conociendo el impacto que el fenómeno estudiado causa sobre ellos. De este modo, el análisis de los discursos de los entrevistados será nuestra principal estrategia de obtención de datos.

Debatimos cuáles serían los criterios a considerar en la búsqueda de cada unidad de análisis, resolviendo que nuestra muestra debía ser la siguiente: personas del área metropolitana de Buenos Aires, hombres y mujeres de entre 18 y 45 años, que profesaran el credo evangélico y recurrieran, como mínimo, una vez al mes a la Iglesia, y que escucharan bandas de rock cristiano de forma

habitual.

Entrevistamos personalmente a 16 personas que reúnen tales características, a las que nos logramos acercar de diversas maneras. La más recurrente fue el contacto a través de nuestro entorno cercano, tanto en el ámbito laboral como en el círculo social. Por otra parte, también localizamos bandas a través de la búsqueda en distintas redes sociales. En estos casos fue necesario elaborar una carta de presentación para explicar nuestros propósitos, y tuvimos respuesta de varios conjuntos musicales interesados en aportar su experiencia.

Elaboramos una guía de entrevista teniendo en cuenta ciertos indicadores que consideramos son fundamentales para develar la información pertinente. Luego de preguntas introductorias, orientadas a confirmar a cada interlocutor como parte de la muestra pertinente, incluimos interrogantes relativos a la importancia, para los integrantes de las bandas, de compartir las mismas creencias, para poder indagar en torno a la razón que motoriza el proyecto del grupo y verificar qué lugar tiene en su accionar el contenido de las letras y su transmisión al público. Por otra parte, indagar acerca de las diferencias entre las bandas de rock cristiano y las bandas de rock secular condujo los relatos del conjunto de entrevistados a la manifestación del mensaje evangélico como el distintivo principal, resaltando su lugar estratégico. Esto nos llevaría también a ahondar en la recepción que el mismo tiene dentro del público, siendo otro indicador relevante a los fines de responder nuestra pregunta-problema.

Los símbolos sagrados tienen la capacidad de sintetizar el ethos de un determinado grupo y su cosmovisión; formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica, con una estructura particular y preferencias morales captadas por el sentido común de tal grupo. De acuerdo al aporte de Geertz, “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus

actitudes frente a la vida”¹. El análisis de la cultura ha de ser una ciencia interpretativa en busca de significaciones, apelando a un conjunto de actitudes para encarar una antropología simbólica, concebida como acto interpretativo hacia la explicación de distintas expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.

Si el signo, el símbolo, la denotación, la significación y la comunicación, constituyen nuestro caudal de intercambio, especialmente en el estudio de la religión, como expone el autor mencionado, la dimensión simbólica de la realidad, la perspectiva hermenéutica y la visión del actor son entonces elementos esenciales en la descripción interpretativa y en la construcción de los conceptos necesarios para la comprensión del fenómeno. Teniendo en cuenta estas cuestiones nos embarcamos en el trabajo de campo. Los testimonios recabados resultaron reveladores a los fines de responder nuestra pregunta-problema. Las percepciones compartidas y los aportes proporcionados serán razonados y contrastados con nuestros supuestos a lo largo de la presente investigación.

Modernidad, globalización y secularización

Cuando hablamos de creencias nos referimos a “un conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no provienen del dominio de la verificación, de la experimentación y, más abarcativo, de los modos de reconocimiento y de control que caracterizan el saber, sino que encuentran su razón de ser en el hecho que ellas dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que la tienen”².

La secularización, que trae aparejado un abanico de nuevas formas

1 Geertz, Clifford, “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, Pág. 88.

2 Hervieu-Léger, Danielle, 1993:105, citada por Mallimaci, Fortunato, “América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo” en *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (comp), Clacso Libros, Buenos Aires, 2008, Pág. 113.

emergentes, en paralelo al “desencanto” de las formas religiosas tradicionales, provoca una crisis de plausibilidad de dichas creencias. Renato Ortiz sostiene que “el potencial expansivo de las religiones universales no reposa simplemente en aspectos doctrinarios; es necesario que ellas se adecúen a las exigencias de la historia”³. Teniendo en cuenta esto, lo que se resalta es que son las religiones las que deben adaptarse al signo de los tiempos si es que quieren mantener una suerte de popularidad frente a la pluralidad de potenciales religiones posibles. Marketing y medios se entrelazan con cuestiones religiosas, brindándole al individuo un sinfín de identidades. Si los grandes relatos perdieron su capacidad de explicar el mundo, la búsqueda de sentido se traslada hacia pequeños relatos, que luchan por poder dar una explicación completa. Esto se expresa en la sorprendente cantidad de discursos con vocación universalista: la salvación es posible, y de formas radicalmente distintas en función de quién las enuncie.

Para entender esto, es imprescindible el análisis de Pierre Bourdieu en relación a la disputa dentro del campus religioso, vinculándolo a la lucha que se da en su interior por la hegemonía en las formas más eficientes para la comunicación entre el transmisor de los preceptos religiosos y sus receptores.

Partiendo del análisis del sociólogo francés, la religión es también un espacio de producción y reproducción social, por lo que puede ser interpretada como un campo. Existe una doxa legítima en cada campo, que está delimitado con cierta lógica. En su interior hay posiciones diferentes en conflicto, cuyos lugares se disputan en base a un capital que les proporciona poder dentro de ese campo dinámico, y esto permite problematizar la lucha por la hegemonía en las prácticas religiosas, en su diversificación y resignificación. Cada posición tiene una cuota diferencial de capital, existiendo una relación de dominación que se corresponde con el capital simbólico que confiere legitimidad.

El autor plantea cierta correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, dada por medio de sistemas simbólicos, entre los cuales

3 Ortiz, Renato, “*Mundialización: saberes y creencias*”, Barcelona, Gedisa, 2005, Pag. 102.

se halla la religión. Pero en un abordaje más profundo, Bourdieu dice que para comprender la religión, no basta con estudiar las formas simbólicas de tipo religioso, como hace Durkheim⁴, y ni siquiera la estructura inmanente del mensaje religioso o del *corpus* mitológico, como los estructuralistas.

Precisamente en contra del funcionalismo y su reduccionismo, Bourdieu desarrolla la teoría del campo, pues la atención exclusiva a las funciones lleva a ignorar la cuestión de la lógica interna de los objetos culturales, su estructura en tanto que lenguajes; e inclusive, lleva a olvidar los grupos que producen estos objetos.

En palabras de Bourdieu, se debe subordinar el análisis de la *lógica de las interacciones* a la construcción de la *estructura de las relaciones objetivas* entre las posiciones que ellos ocupan en el campo religioso, estructura que determina la forma que pueden tomar sus interacciones y la representación que pueden tener de ella. El autor hace hincapié en la eficacia simbólica del discurso eclesiástico para lograr la sumisión de los sujetos creyentes a un orden normativo establecido. Sumisión que no sólo se traduce en formas de la conciencia, sino también en disposiciones corporales, dando lugar a la composición de un determinado *hábitus*.

El hábitus religioso ha sido un factor clave en la composición de la identidad religiosa desde tiempos remotos: la religión ha transmitido sus “valores y preceptos” en tanto se ha ido recreando la memoria normativa que se habilitara a tal fin: “La religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción del mundo social, en la medida en que impone un sistema de prácticas y de representaciones”⁵. La complicidad es el efecto de un poder inscripto de forma duradera en el cuerpo de los dominados, en forma de esquemas de percepción y disposiciones (a respetar, a admirar, a amar,

4 De hecho no consideramos pertinente para este trabajo la definición sustancialista de Durkheim de la religión como sistema de creencias y prácticas, en donde el mundo se divide entre lo sagrado y lo profano.

5 Bourdieu, Pierre, “La disolución del campo religioso” en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1993.

etcétera), es decir, de creencias que vuelven sensibles a las personas a determinadas manifestaciones simbólicas.

Una de las principales características de la modernidad es la reestructuración productiva y simbólica de nuestras sociedades. Ante el constante avance del fenómeno del consumismo y la globalización que fomentan la individualización del sujeto, la producción de subjetividad religiosa (y, principalmente en el mundo occidental y en nuestro país, la referente a la religión cristiana) se ha visto debilitada, debido a un creciente “desengaño de legitimidad”. Es en este sentido que Danielle Hervieu-Léger sostiene que asistimos a una *crisis de “memoria social total”*: la autora plantea que “toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva”⁶, en tanto sus creyentes se inscriben en una tradición performativa a la cual adscriben y que es componente esencial de sus identidades, otorgándoles contención. Esta memoria colectiva se estructura en un mito de origen, un pasado simbólico que se instituye como inmutable, *por fuera del tiempo*, normalizando la estructura del grupo religioso mediante una *cadena de memoria*, que marca la continuidad en la relación desigual entre los fieles dependientes de esa memoria y sus productores organizados. Con la emergencia de la modernidad, el avance de la racionalización y la afirmación del sujeto autónomo se produce una *dislocación de las estructuras de credibilidad* de la religión con la consecuente dispersión de la memoria colectiva. “La fragmentación moderna del espacio, del tiempo y de las instituciones implica la fragmentación del recuerdo, que la rapidez del cambio social y cultural destruye casi en el mismo momento en que es producido.”⁷ En este contexto, las religiones se ven en la obligación de tomar en cuenta, en la misma medida, las demandas de los fieles que reclaman un mensaje -más que una institución- y las de quienes privilegian la pertenencia a una comunidad por

6 Hervieu-Léger, Daniele, “Catolicismo: el desafío de la memoria”, en *Sociedad y Religión*, N°14/15, 1996, p. 9.

7 *Ibid*, p. 12.

sobre la comunión con un conjunto de valores y preceptos. Ante esto, la mejor estrategia es, según Hervieu-Leger, “dejar flotar los signos” lo máximo posible, apelando a la movilización emocional y a la racionalización cultural.

De hecho, como desarrolla José Casanova, la teoría de la secularización está completamente ligada a la teoría de la modernidad. Sin embargo, trabajos recientes parecen contrariar la tesis de desaparición de la religión en la modernidad, y enfatizan tanto en la vigencia de las religiones tradicionales para sostener sus consideraciones normativas en la esfera pública, así como en el surgimiento de nuevas religiones. A contramano de tales posturas, Casanova sostiene que el concepto de secularización resulta esencial para explicar la modernidad, en tanto proceso histórico que produce, contra el dualismo mundo religioso / mundo secular de la Edad Media, un único mundo secular dentro del cual la religión debe adaptarse como una esfera más.

La secularización, que trae aparejado un abanico de nuevas formas emergentes, en paralelo al “desencanto” de las formas religiosas tradicionales, provoca una crisis de credibilidad en la religión. Peter Berger plantea que, a nivel subjetivo, el hombre se siente inseguro en asuntos religiosos, a la vez que a nivel objetivo se encuentra con una enorme variedad de organismos religiosos que compiten por su adhesión. La religión y los procesos infraestructurales de la sociedad moderna se relacionan dialécticamente. En concreto, esto implica la existencia de un correlato entre el fenómeno del pluralismo y la secularización de la conciencia. Berger sostiene que en la actualidad, la religión podría pensarse como una variable dependiente de los procesos infraestructurales en el devenir de la sociedad moderna. Sin embargo, cuando analizamos desde el origen todo su desarrollo, vemos la necesidad de considerar ciertos elementos de la tradición religiosa como fuerzas precisamente históricas, es decir, tomando el lugar de variables independientes. Con esto el autor se propone mostrar que la relación dialéctica mencionada no se condice con el enfoque meramente idealista, ni tampoco con el materialista: existen circunstancias en las que los cambios estructurales influyen a nivel de la conciencia, y casos en los que las

ideas religiosas producen efectos en la estructura social. El punto es no caer en deformaciones unilaterales de ninguno de los dos lados, y comprender que, si bien las raíces de toda conciencia se desprenden de la praxis, no por ello la relación se convierte en una causalidad mecanicista.

Ahora bien, esto se traduce en la potencia de la religión para generar una situación y pasar luego a depender de ella, y demuestra entonces la existencia de una inversión de sentido en la eficacia causal entre religión e infraestructura, lo cual facilita la comprensión de la *ironía histórica* presente en la relación entre religión y secularización: “Los desarrollos religiosos que se originaron en la tradición bíblica pueden considerarse como factores causales de la formación del mundo secularizado moderno. Pero una vez constituido este mundo excluye precisamente la permanente eficacia de la religión como fuerza formativa”⁸. Así, siguiendo la lógica dialéctica, localizamos el principio de la secularización en los procesos económicos capitalista e industrial, encontrando distinta incidencia en los diferentes estratos de la sociedad moderna de acuerdo a su distancia frente a dichos procesos. La secularización se ha desplazado desde los sectores ubicados centralmente en la sociedad industrial moderna, hacia aquellos más lejanos y por lo tanto menos permeables a este pasaje gradual de la doctrina religiosa al laicismo que experimentaron los primeros en la vida cotidiana del trabajo. Berger describe un *retraso cultural* entre la secularización de la economía, por una parte, y la de las instituciones del Estado y la familia por otra, que tarde o temprano conduce tendencialmente a la emancipación del dominio de las instituciones religiosas. Teniendo en cuenta que las religiones no pueden apelar entonces al poder político para imponer la adhesión de las personas, deben por sí mismas lograr el apego voluntario de sus *clientelas*. En la modernización, el intento por reproducir el tradicional apoyo coercitivo a la religión por el Estado se dificulta debido a los procesos de racionalización desencadenados a partir del establecimiento del capitalismo y de un orden

8 Berger, Peter, “*El dosel sagrado*”, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, pág. 159.

económico-social industrial. Sin embargo, señala Berger, esto no implica que en la esfera de la familia no pueda reaparecer y legitimarse en estratos secularizados, manifestándose en una forma peculiarmente moderna, ubicada en la esfera privada de la vida social cotidiana. El autor muestra que no es un proceso accidental, dado que la religiosidad privada resulta funcional al establecimiento de un orden altamente racionalizado como el de las instituciones económicas y políticas modernas. Pero esta individualización iría en contra de la función clásica de la religión como constructora de un universo común en el que la vida social reviste de significado que identifica y une a todos, y en cambio da lugar a la construcción de múltiples submundos fragmentarios cuya plausibilidad puede tener un alcance marginal y endeble.

El razonamiento expuesto conduce a la conclusión de que la secularización, al provocar la disolución de los monopolios en las tradiciones religiosas, da origen a una situación pluralista. La tradición religiosa, antes única e impuesta autoritariamente, ahora debe ser puesta en el mercado: “Los grupos religiosos se transforman de monopolios en agencias mercantiles competitivas (...), deben organizarse para cortejar a una población de consumidores”⁹, lo cual supone una racionalización de sus estructuras. El caso es que en esta nueva situación de pluralismo existe una incidencia tanto en los aspectos socioestructurales de la religión como en sus contenidos, que vendrían a ser el producto de los organismos mercantiles religiosos, afectados por influencias mundanas de acuerdo a la preferencia del consumidor, quedando sujetos a la moda. En la medida en que el mundo de tales consumidores se seculariza, ellos preferirán productos religiosos que puedan estar en armonía con su conciencia secularizada y con las necesidades psicológicas del individuo.

En la medida en que los contenidos religiosos se vuelven sensibles a la moda, es complejo mantenerlos inmutables, y mucho más cuesta sostenerlos en el status de realidad objetiva, ya que en la situación pluralista están compitiendo

9 Berger, Peter, *“El dosel sagrado”*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, p. 169.

con otras estructuras de plausibilidad. En relación a nuestro trabajo, el proceso que describimos se condice con este análisis, ya que si en el espacio social determinadas representaciones del mundo son reactualizadas de acuerdo a la moda, las tradiciones religiosas, que han perdido la capacidad de abarcar a toda la sociedad, deben reinventar su simbolismo integrador.

Acerca de la definición del término secularización, según sostiene Paula Montero, existe un debate conceptual, ya que ha sido emparentado de igual forma con expresiones como laicización, desacralización de la sociedad, privatización de la religión, descristianización. Esto refleja que existen posiciones controversiales entre la tendencia a la privatización de la religión, por un lado, y la posibilidad de un reencantamiento del mundo, por el otro. La autora expone que, en una hipótesis positivista, la secularización podría pensarse como un fenómeno de autonomización del campo científico respecto de la ortodoxia religiosa. Con un enfoque diferente, Weber argumentó que la religión tiene el poder de construir una visión del mundo para el individuo, que condiciona sus intereses y el curso de su accionar. Más adelante, en su trabajo “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, ya había planteado la hipótesis de la pérdida de plausibilidad del discurso religioso como sustento de la legitimidad de la acción social. Su noción de la palabra secularización como categoría sociológica en este caso sugiere que la racionalidad técnica, acompañada por un proceso de *desencantamiento del mundo*, fomentaría la emancipación de las esferas política y económica respecto de las justificaciones de tipo religioso. Montero continúa en su trabajo exponiendo que diversos autores acentúan tres dimensiones para explicar el fenómeno de la secularización: “El proceso de racionalización y laicización de las actitudes que acompaña el desarrollo capitalista de las fuerzas económicas; la fragmentación del campo religioso que lleva al pluralismo de las creencias; la diferenciación funcional de las esferas política, económica, religiosa, etc., que induce a la retracción de la religión hacia

la esfera de la vida privada”¹⁰. De cualquier forma, todas estas interpretaciones colocan a la religión en un lugar tendencialmente decadente. La autora sugiere que el término secularización podría estar marcado por la lucha ideológica contra la religión, percibida como un obstáculo para el avance científico, la modernización y el surgimiento de las instituciones democráticas.

Renato Ortiz, al respecto de este punto, arguye que no se debe caer en la conclusión simplista de que el avance de la racionalidad y la ciencia ha suprimido al universo religioso; más bien lo que se ha producido es la *declinación* de su centralidad, en cuanto forma e instrumento hegemónico de organización social. En palabras del autor, “el proceso de secularización confina la esfera de su actuación (del universo religioso) a límites más restringidos, sin apagarla en cuanto fenómeno social.”¹¹ Exactamente en la misma categoría, *declinación*, es en la que hace eje Pierucci al hablar del proceso de secularización (que, según él profiere, es un proceso irregular y discontinuo, en el que los límites del campo religioso alternadamente se contraen y se expanden¹²), oponiéndose a las teorías de una posible “revancha de Dios”. El autor sostiene que la religión perdió centralidad ya en la Europa del siglo XVIII, luego con la laicización del Estado se produjo la gran merma de poder del aparato religioso, que se profundizó con la pluralización de las esferas culturales atomizadas y la pérdida de influencia en el espacio público, produciendo todo esto una *pérdida de encanto* de la religión. ¿Pero cómo comprender el movimiento por medio del cual la modernidad ataca continuamente las estructuras de plausibilidad de todos los sistemas religiosos, y aquel por el cual hace surgir, al mismo tiempo, nuevas formas de creencia religiosa? Para Pierucci -a diferencia de otros autores que asocian el surgimiento de nuevas

10 Montero, Paula, “Secularización”, en *Términos críticos de sociología de la cultura*, ALTAMIRANO, Carlos, Editorial Paidós, Buenos Aires, p.212.

11 Ortiz, Renato, “*Mundialización: saberes y creencias*”, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 104.

12 Es por ello que, según Pierucci, observado en cortos lapsos, el proceso de secularización puede mostrarse mucho más oscilante que cuando se examina un período de más larga duración.

corrientes religiosas con un rechazo a la teoría de la secularización-, “el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos encuentra su condición de posibilidad en la pérdida estructural de posición de la religión establecida o hegemónica y, antes que señal de reversión o desmentida de ese proceso de declinación, constituye una de sus mejores expresiones”¹³. Así el proceso histórico-cultural de secularización se instituye como búsqueda y, a su vez, garantía de libertad religiosa.

Según Fortunato Mallimaci, ante el fin de los grandes relatos, vivimos una época de profunda reestructuración de las creencias. La globalización -que produce una reestructuración productiva y simbólica de nuestras sociedades- puede llevar, a nivel individual, a disminuir la percepción de la exclusividad que cada religión reivindica para sí, en tanto que desde las instituciones y líderes se acentuaría a hablar más en términos éticos que en un lenguaje que “encante” para sumar adeptos.¹⁴ Para el autor, la diferencia entre la época actual y la pasada está marcada por los procesos de *diversificación* y *extensión*, haciendo alusión el primero a la ampliación del abanico de ofertas religiosas “legítimas” y el segundo a la imbricación del aspecto religioso en otros campos (en el caso del fenómeno estudiado, en el cultural – musical). Esto nos obliga, siguiendo las palabras del autor, a conocer la historia en el largo plazo de esas expresiones anteriormente estigmatizadas o despreciadas por ser acusadas de “no religiosas”. Es en este sentido que puede reconocerse un intento por parte del catolicismo de “integrar” lo político-social con lo religioso, no mediante la flexibilización de sus preceptos tradicionales, sino mediante una búsqueda de acortamiento de la brecha entre el religioso y el “ciudadano común”.

Mallimaci y Verónica Giménez Beliveau, en su artículo “Creencias e increencias en el Cono Sur de América”, sostienen que la modernización en

13 Pierucci, Antonio Flavio, “Soltando amarras: secularización y destradicionalización”, en *Revista Sociedad y Religión* N° 16/17, 1998, p. 118.

14 Mallimaci, Fortunato, “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina”, en *Sociedad y Religión* N° 14/15, 1996, p. 79.

Sudamérica es un proceso heterogéneo, en el cual la modernidad no se afirma en una identidad única, sino combinando elementos pre-modernos, modernos y post-modernos, que se articulan dando lugar a combinaciones originales. Así, “el campo de las creencias en el Cono Sur de América está marcado por la doble dinámica de la ruptura del monopolio católico y de la pluralización del campo religioso”¹⁵. Esta pluralización se ve ayudada, en gran medida, por la fragmentación del monopolio católico, dando surgimiento a nuevos marcos de creencias, en los que cambian los parámetros de lo aceptable y lo no aceptable a nivel religioso.

Mallimaci – Béliveau sostienen que en este contexto de fragmentación del discurso religioso, en donde la producción de sentido ya no se da de manera única por parte de la institución católica, existe una disputa del espacio religioso, en la cual los sujetos se consideran “cuentapropistas”, a la hora de elegir los elementos que más los representan de entre un “mercado” cada vez más diverso, donde la circulación religiosa se organiza en función del capital social y cultural de los sujetos.

En relación al pluralismo religioso, nos resulta de especial relevancia y pertinencia al tema que nos aboca hacer referencia al fuerte crecimiento de los grupos evangélicos pentecostales, en tanto grupos religiosos no-tradicionales, durante la década de 1980, llegando en 2001 a representar al 10% de la población en las grandes ciudades y sus periferias,¹⁶ siendo los sectores populares su sustrato de mayor crecimiento. La causa de esta proliferación tiene interpretaciones variadas. Según Forni, los cultos pentecostales apelarían a una serie de símbolos y ritos presentes en la cosmovisión de los sectores populares latinoamericanos, haciendo hincapié en las continuidades, más que en las

15 Giménez Béliveau, Verónica y Mallimaci, Fortunato, “Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”, en *Revista argentina de sociología*, Vol. 5, Nº 9, Buenos Aires, jul/dic 2007, p. 4.

16 Según datos tomados de Esquivel, García, Hadida, Houdín (2002).

rupturas. Aurelio Alonso afirma que el pentecostalismo¹⁷, procedente de Estados Unidos, comenzó a crecer sostenidamente en Chile y Brasil desde mediados del Siglo XX, provocando un aumento sostenido del protestantismo en el continente, cuyo número total en América Latina se elevó a cerca de diez millones en 1960 y cuarenta millones en 1995. Este mismo autor sostiene que en muchas de estas Iglesias protestantes “el culto a la riqueza, la salud y la prosperidad, como bendiciones y pruebas de salvación, adquiere un papel central, y la definición del creyente se suele aproximar a la de un *cliente*”¹⁸. Asimismo, un elemento considerado por estos autores a la hora de analizar los aspectos que le otorgan a estos grupos su carácter “atractivo” es la posibilidad de ocupar cargos jerárquicos por parte de los más desfavorecidos (muy a menudo los pastores surgen del seno del sector popular).

Según Joaquín Algranti, “si el mundo católico ya no depende estrictamente de las ceremonias ni de los ritos para mantener una hegemonía, dado que ella subyace en un nivel más profundo (...), para los pentecostales, como para toda heterodoxia, su éxito se encuentra ligado a la capacidad de proponer nuevos rituales y formas de relación con lo sagrado”¹⁹. En esta misma línea, Forni sostiene que el devoto de la fe evangélica o pentecostal no sólo espera resultados mágicos e inmediatos, sino que asume la religión como una

17 En realidad, cuando hablamos de crecimiento de religiones evangélicas además de aludir a las pentecostales se alude a otras dentro de los movimientos de conversión que también tienen al Nuevo Testamento como referencia doctrinal exclusiva, aunque en América Latina a menudo ambas se toman como sinónimos.

18 Alonso, Aurelio, “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano”, en *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (comp), Clacso Libros, Buenos Aires, 2008, Pág. 24.

19 Algranti, Joaquín, “Emoción, dramaturgia y política. Los juegos de la experiencia religiosa en el neo-pentecostalismo”, en *Modernidad, religión y memoria*, Mallimaci, Fortunato (comp.), Colihue, Buenos Aires, 2008, Pág. 132.

relación directa con la divinidad.²⁰

Llevando esto al terreno del fenómeno a analizar, consideramos que la emergencia del rock cristiano o evangélico responde a una estrategia para producir “efecto de línea” sobre un espectro de la población que ha dejado de naturalizarlo (o no lo ha naturalizado nunca). Así, mediante la flexibilización de los canales tradicionalmente establecidos, se logra producir el estímulo de la memoria identitaria religiosa, difundiendo símbolos un tanto más “flotados” en un campo cultural en el cual estos tienen una llegada diferente. De este modo, la elección de los eventos o personas que marcan el camino permite orientar la memoria colectiva en función de los objetos del presente.

Que sea rock

Tal cual lo expone Marcelo Urresti, el rock nace como una contracultura prácticamente monopolizada por la juventud en la California de los años 60, como emblema que vehiculizó e identificó a toda una generación bajo un imaginario formado por elementos que conformaron un modelo dentro del cual la propia juventud halló su enclave identitario, distinto de la herencia legada por sus padres, otorgando sentido a sus prácticas cotidianas.

En paralelo, el rock cristiano surgió a finales de los 60 en Estados Unidos, como un fenómeno nuevo. En 1964 se fundó la Gospel Music Association (Asociación de Música Gospel), lo cual ya habla de una interesante cantidad de bandas que adherían a este canal de expresión. En nuestro país, aparece como primera expresión el disco La Biblia de Vox Dei, que fuera además la primera obra conceptual de América Latina, en los años 70. Un par de décadas más tarde, la banda de metal Logos, uno de los tantos desprendimientos de V8,

20 Hemos notado que esto se condice con lo percibido durante nuestra aproximación al campo de estudio. Los entrevistados parecían incomodarse cuando nombrábamos la palabra “religión”. De hecho, Matías -uno de ellos- nos comentó lo siguiente: “No nos gusta mucho hablar de 'religión', en nuestro 'mundillo cristiano' siempre decimos que esto no es una *religión*, sino una *relación*, una relación con tus semejantes y con Cristo, de amor por Él”.

agrupó a los músicos de dicha banda que más se acercaron al cristianismo. Hoy en día, la música cristiana tiene tanta aceptación que EMI inclusive tiene una división por separado para este tipo de música, lo que habla de la potencia que tiene este mercado. E inclusive, aquí en la ciudad de Buenos Aires, existen dos radios dedicadas enteramente a la música cristiana, con un nivel considerable de audiencia: Parque Vida (FM 105.9) y FM Gospel (101.9). Por otro lado, Producciones Peniel es la productora más importante en lo que a arte cristiano refiere, abarcando no sólo un sello editorial y una discográfica, sino también la librería cristiana más grande de Buenos Aires.

El rock cristiano en nuestro país aún es incipiente. Si bien cuenta con una aceptación mayoritaria, la mayoría de los entrevistados resalta una diferencia generacional. El rock, por su carácter inicialmente herético, en una primera instancia fue mirado con descreimiento. Rubén analizó: “Es raro, por sus orígenes de rebeldía y ruptura y demás. Esto hay que ubicarlo en la sociedad, ¿no? Como habías dicho vos, porque en Estados Unidos esto hace tiempo es aceptado, no es raro. El góspel tiene una historia larga, en cambio acá es todo nuevo esto. De hecho, el góspel llegó a un público secular también. En Estados Unidos se escuchaban bandas góspel secularmente, con muchos cantantes conocidos, en cambio acá, no tanto, es algo nuevo, está comenzando”.

Actualmente, si bien hay un mayor nivel de aceptación por parte de la Iglesia evangélica o pentecostal en torno al fenómeno del rock cristiano, aún no forma parte de la cotidianeidad de sus comunidades. Matías comenta: “Hay algo que en algún punto representa una gran contradicción para mí que es el hecho de que nosotros somos latinos, y acá la gente escucha reggaetón o escucha cumbia, pero si vos vas a una reunión de una Iglesia, de jóvenes, ni siquiera te hablo de cultos donde hay gente de otras edades, ponen música pero nada que ver con ese estilo (...), música de Iglesia. Por ahí te meten alguna que no es tan rígida y te la repiten varias veces porque pega más, pero no salen mucho de eso. Y así como no existen músicos no cristianos que hagan música de Iglesia, me parece que ya que sí existen músicos sí cristianos que hacen música menos

'religiosa', por llamarlo de algún modo, estaría bueno que se incorporen más a la vida cotidiana de las Iglesias y no tanto en eventos aislados. Ojo, hay iglesias que lo hacen, tenés de todo, depende también de la clase social predominante en la Iglesia, hay Iglesias que están en villas y sus alabanzas las hacen todas en formato de cumbia, es genial. Pero son las menos. Y es cualquiera, porque de todos modos estás adorando a Dios.”

Rachid, vocalista de la banda Never Lie, estima que “el tema con el género rock era más de los noventa, que te decían que la guitarra eléctrica era diabólica, que la batería era del diablo, pero ahora hay otra forma de tomarlo”. Por su parte, Daniel afirma: “Lo que te quiero decir es que hay una dificultad generacional. Presentarle a una persona de 60 años este estilo de música juvenil es... hay una cuestión en todo esto, en esta fracción de lo que estamos hablando, de aceptación y rechazo. Aceptación de esto nuevo –nuevo entre comillas, porque en realidad no es nada nuevo-, aceptación de esta música que viene con un mensaje. Por ejemplo, en un pasaje de las escrituras, Jesús dijo: ‘De tal manera amó Dios al mundo, que creo a su hijo unigénito para que todo aquel que en Él crea no se pierda y tenga vida eterna’. Y decirlo (canta con voz elevada gutural): ‘Pero de tal manera, Dios creó al mundo’ (risas). Esto para la gente de 60 años resulta chocante, sin embargo, estás diciendo lo mismo”. Aunque con algunos matices, todos acuerdan en que la mirada peyorativa por parte de la institución cristiana al rock, en tanto género musical “hereje”, ha perdido vigencia. Sin embargo, en este punto aparece presente la cuestión generacional, elemento que podemos ligar al rock “secular”: hay una relación donde a menos edad hay una mayor aceptación del rock como género musical. Lo curioso es que en el seno del público evangelista, este rechazo al rock por parte de las personas de más edad es equiparable al fenómeno que se dio con dicho género por fuera de ese credo, con una aceptación que fue creciendo con el correr de los años. Podríamos aventurar, entonces, que en un futuro la aceptación se incrementará en las personas de más edad.

Es llamativa la situación de dos bandas, Rescate y Kyosco, que aparecen

de forma recurrente en las personas que entrevistamos. Según explican, estas bandas tienen niveles relativos de aceptación puertas adentro, ya que lograron trascender el nicho de la música cristiana para sonar en todas las radios, y esto trae sus consecuencias. “Ahora, al músico que es cristiano, se le cuestiona esto de que tiene que hacer música cristiana, que es horrible decirlo porque la música no es cristiana. De última, qué misión tenemos en la tierra, es llevar la palabra de Dios a los demás. Rescate no necesariamente tiene por qué hacerlo en su música, pero sí por ahí lo hacen con su entorno, con la gente que está en el estudio, o lo que sea”, nos cuenta Lucas, quien agrega que el hecho de que estas bandas no tengan letras tan explícitas en su temática cristiana hace que en ciertas ocasiones se los cuestione. Los datos duros hablan de que estas bandas han vendido miles de discos, e inclusive recorrido más de 20 países. En un recital que realizaron en la cancha de Atlanta, convocaron a 15 mil personas.

Sin embargo, el éxito se paga caro. Los entrevistados creen que ya no hay tantos prejuicios con las bandas de rock cristiano adentro de las comunidades, pero pese a que sería responsabilidad de bandas como Rescate, Lucas relata que “hay una cierta desconfianza [hacia la banda] y gente que capaz lo escuchaba hace 15 años dice que ahora no es lo mismo. Ese es el precio que tuvo que pagar por cruzar ciertas barreras que los cristianos no cruzaban, esto de sonar en todas las radios, tocar en boliches”.

Un ejemplo de esta desconfianza y recelo se encuentra en las palabras de Pablo: “Rescate antes me encantaba, pero me parece que en los últimos discos ya perdieron un poco la idea, como que están más en estrellas y quieren acaparar público, eso lo entiendo desde el punto de vista comercial, pero en sí a mí no me llegan tanto como antes. Pasa con todo, con las bandas de rock común también, que cuando se hacen más grandes pierden la esencia de sus comienzos”. Por otro lado, hay gente que cree que cambiaron, pero que ese cambio es lícito, como es el caso de Rubén: “Yo creo que Rescate no empezó a tocar de la forma en que le gustaba a ellos, ellos tenían que pegar en el mundo secular. Era una propuesta que les hicieron porque vino Sony Music, porque

eran destacados, les dijeron 'tenemos una propuesta para ustedes, son buenos, los queremos sponsorar'. Entonces esto implica cierta adaptación de la banda para lograr pegarla, digamos, ellos ya pensaban como empresa. 'Ustedes pueden vivir de esto pero tienen que seguir así', entonces (...) el mensaje sigue siendo el mismo, pero cambiaron algo. Algunos lo critican, otros no. Yo personalmente lo veo bien. Está bueno eso, a veces sin nombrar a Cristo, hacerle alusión ya es suficiente".

En la comunidad, se perciben tipos diferentes de bandas. Hay bandas que se formaron en las iglesias evangélicas y se consideran bandas cristianas, que claramente tienen distintos géneros. Por otro lado, hay bandas de cristianos que hacen rock, que no salieron de las iglesias, que de a poco fueron entrando también al mercado secular. Y por último, hay grupos en los que el líder u otro integrante son cristianos o evangélicos y tienen un fuerte contenido religioso en sus canciones, pese a no formar parte del circuito cristiano. Los casos más resonantes en nuestro país son los de Carajo y D-Mente, ambos desprendimientos de la histórica banda A.N.I.M.A.L. En el primer y segundo grupo, hay una polémica en lo referente a hablar con metáforas o hablar de forma directa: la cuestión de las letras con contenido implícito aparece de forma concreta como un punto a cuestionar.

Gabriel, bajista de la banda Never Lie, considera que sus letras son directas: "Vos escuchás a nuestra banda y sabés de qué hablamos, es directo. Si bien hay algunas canciones que son para la gente y otras que son para Dios, vos nos escuchás y te das cuenta. Si yo digo 'soy cristiano, voy a la Iglesia y todo', pero mis canciones hablan de alcohol o ni siquiera de eso, sino por ejemplo digo 'el otro día estaba con una piba y me engañó', no hablo de nada".

En contraposición a esto, Matías afirma que "en el rock cristiano lo que se usa mucho es el simbolismo, no hablar directamente de Dios. Pero ponele te hablan del 'león y el cordero', y para alguien que es cristiano es fácil darse cuenta de a qué alude. Pero bueno, después tenés que encontrar la manera de bajarlo a todo el mundo, porque la idea es predicar de Jesús y si la gente no lo

entiende, no tiene sentido. Pasa que también es lógico, porque si vos querés llegar a otra gente es bastante difícil que la gente te pueda dar bola cuando estás hablando de la cruz, de Jesús, de Dios, del amor; y por eso me parece que se usa ese recurso”. Pareciera que, para algunos, la “validez” del mensaje está garantizada por la transmisión de un discurso religioso descarnado y sin indirectas, en tanto que para otros, la apelación a recursos discursivos metafóricos, o simbólicos, puede funcionar como elemento vigorizador de una memoria religiosa que movilice a los individuos a contactarse con la divinidad.

Muchas de estas cuestiones en lo que hace a la validez de las bandas cristianas se sustentan en el debate por las diferencias entre el rock cristiano y secular. Daniel, vocalista de Pasaporte, explicó: “La diferencia es el mensaje. Yo creo que la diferencia entre las bandas comunes que a lo mejor se iniciaron diciendo ‘vamos a hacer música, hagamos rock, hagamos algo’ empiezan así y pueden llegar a mucho. Pero no tenían un objetivo, digamos, así claro, era simplemente hacer música. Encuentran patrocinador y salen así, sin importar... en cambio las bandas evangélicas tienen un objetivo, hablan de algo genuino, de un compromiso”, y agrega que lo más importante es la esencia: “Formamos una banda para, justamente, sacar por fuera de la iglesia y seguir transmitiendo la esencia de qué es la fe en el Señor Jesucristo”. Por otro lado, Facundo, cantante de Corto Plazo, da una visión totalmente distinta: “Mirá, nosotros consideramos que no existe el rock cristiano, lo hemos charlado con los chicos y llegamos a esa conclusión, es muy común escuchar ese tipo de definiciones, pero el rock es rock y punto. Por ejemplo, por decirte algo, no existe el fútbol cristiano, puede haber jugadores que tengan fe en Dios y no por eso transforman el fútbol en fútbol cristiano, el fútbol es fútbol y chau (...) A lo que voy es que, si bien las letras cambian, la esencia del rock es la música, y eso no varía. La adrenalina que te corre por las venas a la hora de subirte a un escenario y tocar es la misma que le corre a un cantante de rock 'no cristiano’”. “Cristianismo” versus “no cristianismo” es algo que resuena constantemente - explícita o implícitamente- en los testimonios de los entrevistados. Tensión entre

creencia e increencia, que parece agudizarse cuando de pasiones musicales se trata.

Según Aurelio Alonso, la mayoría de los nuevos esquemas religiosos adoptan una “lectura dicotómica de la fe: la lucha entre Dios y el Diablo, el bien y el mal, la vida y la muerte, la salvación y la perdición”²¹. Para poner a prueba este postulado, decidimos indagar a los entrevistados acerca de su opinión sobre las bandas de rock que incluyen temas “satánicos” entre sus canciones. Como un caso extremo, Pablo asegura que “las bandas de rock no cristianas, al no seguir la doctrina cristiana, con los estatutos, doctrinas y enseñanzas que Jesús dejó en la Biblia, tienen influencia directamente de Satanás, el enemigo de la humanidad, que es el padre de la mentira, y como tal, es experto en engañar a las personas que no están bajo el cuidado de Dios. Y bueno, a veces utiliza a las bandas de rock no cristianas para plasmar en sus letras, en su música y su estilo mensajes explícitos y no explícitos sobre su doctrina, que lleva a la muerte y destrucción”. Las bandas como Iron Maiden o Marilyn Manson, que tienen una imagen claramente asociable al satanismo, se juntan con casos como el de Diego Torres, solo por una cuestión de definición no-cristiana manifiesta. Andrés es tajante: “Estás con Dios o no estás con Dios, tomes la actitud que tomes. Algunas cantan de cosas como ir a fumar un porrito, que me genera una reacción. Puede ser que evite ese tipo de bandas y de letras, porque sé que es lo contrario a lo que yo vivo y creo”. En la misma línea, Matías cree que “esas bandas quieren transmitir un mensaje totalmente distinto al que nosotros queremos. Ya directamente una banda deprimente, o que te incita al suicidio en sus temas, o que incita a la violencia, a alienarte en vos mismo, no tiene un buen origen. No quiero decir que directamente hayan hecho un pacto con Satanás, pero desde el vamos la idea está mal planteada. Es una realidad que hay,

21 Alonso, Aurelio, “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano”, en *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (comp), Clacso Libros, Buenos Aires, 2008, Pág. 27.

también, todo un mundo paralelo de gente que adora a Satanás”. Pese a eso, concedió que “no está bueno asociar todo con eso, hay artistas que lo han admitido y bueno, pero adjudicarle una orientación diabólica a alguien que nada que ver, fuera de joda, no está bueno. Yo creo que son cosas que, si te esmerás por buscarlas, las vas a encontrar, pero no necesariamente es que estén siempre ahí”. Igualmente, algunos creen en la salvación para los artistas de estos géneros. Drusila, pese a creer que son “personas pobres de alma”, afirma que ora “para que algún día Dios toque su alma y puedan ver que el odio no es la respuesta, que esa oscuridad a la que le cantan no tiene lugar en la vida del hombre”.

En la visión de Daniel, cuya postura tiene particular relevancia en tanto es cantante de una banda cristiana, las letras satánicas son un mensaje que “fue distorsionado, porque el hecho de que un cantante esté diciendo por ejemplo ‘matá a tus profesores, matá a tus compañeros, matate vos porque la vida no vale nada, drógate, usá marihuana, usá cocaína’, como lo siguen diciendo hasta el día de hoy algunas letras, ¿no? El mensaje a veces es implícito, y otras veces es directamente explícito, pero en definitiva, el propósito de ese mensaje es uno solo: la caída. No digo que sea general esto de que todos esos mensajes del rock sean para la depresión, para suicidarse o tirar al sujeto, a la persona que lo escucha. Sí en cambio que... hay un mensaje que lo cambia, a lo mejor hay una hermosa melodía, pero hay un mensaje distorsionado, desfasado”.

Sin embargo, no hay una postura tan unificada respecto a la música que se considera satánica, al punto que inclusive algunos separan una cuestión de imagen de la banda de su contenido. En palabras de Claudio, “una de mis bandas preferidas es Opeth, que es death metal de Suecia, y habla de Satán en sus letras, y si la música está buena... entiendo por qué cantan lo que cantan, pero no se lo creen ni ellos, es como que cantan, en un punto, dentro de una temática, pero no porque realmente se lo crean si no porque están en un papel, por decirlo de alguna forma. Y después ponele, La Renga: tiene ese disco, 'El final es de donde partí', que tiene en la tapa, si lo mirás de un lado, un ángel, y si

lo mirás a la inversa, tiene el dibujito de un diablo. Además de su canción, 'Balada del Diablo y la Muerte', la debés conocer. Y yo frente a eso, no me siento afectado, de hecho he ido a ver a La Renga, es una banda que suena muy bien, muy power y me gusta”.

Marcelo, por su parte, sigue en esta línea “conciliadora”, y afirma que “está mal que lo hagan, pero también creo que es libre de escribir sobre lo que le parezca. Así como en el recital de Creed hubo muchísima gente, la mayoría, que no está ni cerca de la religión, creo que también un cristiano podría escuchar una banda que tenga temas satánicos. Por escuchar tal o cual cosa, nadie se convierte en algo que no quiere”.

Joaquín Algranti afirma que la emoción es un recurso al que se apela necesariamente en las religiones de tipo evangélico o pentecostal, ya que “contribuye a crear lazos de solidaridad, basándose en vivencias comunes, que funcionan como poderosos instrumentos simbólicos de significación”²². Dicha emoción posee la doble capacidad de fundar comunidad y construir sentido. Trasladado al tema que nos aboca, concebimos a los recitales de rock cristiano como un espacio generador de emoción colectiva. Para indagar sobre este aspecto, consultamos a los entrevistados acerca de su concurrencia a los mismos, y fuimos más allá, pidiéndoles que comparen esta experiencia con la vivenciada en el caso de haber asistido, además, a recitales de bandas de rock secular. En respuesta a esto notamos que como único elemento en común, aparece el pogo. En general los entrevistados manifiestan haber percibido una emoción de *mayor paz* en los recitales de bandas cristianas. Lucas dijo que en ambos tipos de recitales, cristiano y secular, “pueden pasar las mismas cosas, pogo hay. Pero sí, en el comportamiento general, hay diferencias, más allá de que podés salir igual de lastimado en un pogo de Rescate que en uno de Divididos. En general, no corre la misma cantidad de alcohol, de cigarrillo”.

22 Algranti, Joaquín, “Emoción, dramaturgia y política. Los juegos de la experiencia religiosa en el neo-pentecostalismo”, en *Modernidad, religión y memoria*, Mallimaci, Fortunato (comp.), Colihue, Buenos Aires, 2008, Pág. 137.

Por su parte, Pablo afirma que “hay diferencias notables entre el público al que asisten, sobre todo por el consumo de marihuana y alcohol. Ojo, en los recitales de bandas cristianas no es que no veas un vaso de cerveza, lo ves, pero mucho más controlado. Y marihuana, en lo personal, nunca vi en un recital de una banda cristiana. También en la vestimenta en general, sobre todo en las chicas, que en los recitales cristianos son mucho más cuidadosas con la vestimenta (...) En un recital común ves a las chicas vestidas a veces como para ir a un boliche, no sé, con polleritas cortas y eso, además de pantalones rotos, o mostrando la panza. Esas cosas no las vi en un recital de rock cristiano. No te voy a decir que van vestidas de monjas, no soy mojigato tampoco. Pero tampoco como callejeras, o zaparrastrosas.”

Gabriel, bajista de Never Lie, cuenta su experiencia: “Una vez fui a un recital de Carajo, y el ambiente es... turbio (...). Cuando vos estás ahí, primero, no le importa nada a nadie, te pegan, te hacen bolsa, todo. Después se drogan antes de entrar, se drogan mientras están ahí, sentís el olor a marihuana, entran todos drogados, y decí que fui yo con mi novia -si no iba yo, no la dejaba-, y ven a mi novia y capaz se le empezaban a pegar, conmigo ahí, terrible.”

La situación en las bandas que tienen un poco más de fama, y son internacionales, inclusive, no es demasiado distinta. Nicolás, que escucha más que nada música internacional cristiana, consideró: “De alguna manera, noto una diferencia, sí. Por ahí en las bandas de rock cristiano tienen un público que sabe qué cosas se pueden y qué no, me refiero a la gente que va a ver estas bandas sin ser cristiano. A ver, sí, se ve al gil que va a ver a P.O.D. y se prende un faso, por ejemplo, o a los típicos giles que se escabían todo en una esquina, pero realmente no son tantos como en otro tipo de recitales. En el público de las bandas cristianas hay como más... no sé, paz, en algún punto. Paz de espíritu, claro, porque si algo hay es pogo”. De las palabras aquí mencionadas podemos inferir que, si bien hay ciertos elementos característicos del rock, en tanto producto cultural, que son comunes a ambos estilos (rock cristiano y rock secular), los devotos del evangelismo manifiestan sentirse “más seguros”

estando entre pares que entre no cristianos. En paralelo, podemos ver que en muchos aspectos tienen una imagen bastante negativa de la juventud secular que concurre a recitales no cristianos, que opera también como un elemento constitutivo de la identidad a la inversa: no ser como ellos. En este sentido, creemos que el apelar a una emoción común, la evocación a lo sagrado o lo divino, y el vivir estos espectáculos, en muchas ocasiones, como un acto de alabanza o adoración, son elementos que otorgan al público de estos recitales su característica distintiva y particular. Claro que tienen en común con el público secular el disfrute ante un estilo musical que les es placentero y una expresión propia de dichos recitales como el pogo, pero además existe ese “plus”, eso que convierte a la banda de rock cristiano en un “producto combo”, en el cual sus protagonistas pueden entregarse al deleite de la música *sin sentirse en falta con Dios*.

En lo que hace al rol de los cantantes, hay una cuestión que subyace. Si son quienes transmiten los mensajes de Dios, en forma musical, ¿se los puede comparar con los pastores, que interpretan la Biblia y la transmiten? ¿Puede producirse mediante las bandas de rock cristiano, una verdadera pedagogía de la identidad cristiana? Daniel considera que él tiene un rol similar al de un pastor: “Somos evangelistas porque de alguna manera promovemos el Evangelio a través de la letra de una canción, con todos los ingredientes que tiene la canción (...). La gente puede llegar a escuchar la propuesta. Solamente escuchar la propuesta, desde mi punto de vista. De ahí, que cada uno... te decía, así no venda ningún CD, el hecho de que me haya escuchado, para mí es suficiente. ¿Por qué? Porque tengo la oportunidad de decirte que Jesús te ama, y que Jesús tiene un propósito para vos, un plan de vida para vos. En definitiva, lo que encierra cada mensaje de cada canción que escuches, sea explícito o implícito es eso (...). Esto significaría en el Evangelio, ‘la buena noticia’. La buena noticia de que hay esperanza, que hay fe, y que hay oportunidades, como decía, que hay otra oportunidad para que todo sujeto, todo individuo se reconcilie con su creador”.

Yuli, en calidad de público, descreo un poco de esta comparación. “Para mí no. En una reunión, el que te está explicando la palabra de Dios te está dando una interpretación. Vas a un recital y el cantante te explica por qué escribió esa letra, lo que salió de él. El pastor nunca te puede decir exactamente qué es eso, nosotros podemos interpretar la Biblia a través del Espíritu Santo. Es algo que no se puede explicar, nos traduce y nos ayuda a entender. Para mí no es lo mismo, porque si el cantante explica por qué, le creo 100 por ciento. No hay lugar a dobles interpretaciones. En la predicación hay un margen, por eso me parece que no es lo mismo”.

Matías, por su parte, cree que la comparación es plausible: “Ah, claro, sí. Bueno, un pastor siente la necesidad de cuidar y preocuparse por todo su rebaño, es decir, por toda la comunidad que va a su Iglesia. Eso no lo puede hacer un cantante de una banda con todos sus seguidores. Pero si a lo que te referís es al rol evangelizador, sí, considero que todos los cristianos somos evangelizadores, todos tenemos el rol de llevar la palabra de Cristo a todo aquel que podamos llegar, y si las bandas encuentran esa manera, bienvenido sea.”

Lucas, por su parte, dice: “Como rito antropológico es lo mismo. Hay dos bandas argentinas, Bersuit, que tenía 'ir a misa' y Los Piojos, que tenía 'el ritual'. Que la gente se junte y escuche a una persona es eso, es el mismo paralelo. En ese sentido antropológico, no religioso ni de contenido. Es esa misma forma en que ambos están cubriendo una necesidad, y por eso voy más allá de la banda que hace canciones con un contenido cristiano, todos cubren una necesidad humana”.

Conclusión

A modo de conclusión, para comenzar, podemos decir que observamos que la religión cristiana evangélica ha tenido -quizás más que otros grupos religiosos, aunque la comparación es algo que nos excede en este trabajo- la capacidad de asumir ciertos productos culturales propios de la modernidad, en este caso el rock cristiano, como “correas de transmisión” del mensaje bíblico. Encontramos que inclusive dentro de la Iglesia Evangélica existen diferencias sobre el modo de accionar frente a este fenómeno: mientras en algunas les dan lugar a las bandas, fomentando inclusive el surgimiento de grupos en su mismo seno, en otras aún conservan cierta reticencia a incorporarlas como parte de la institución.

Si bien no podemos asegurar que el rol de los pastores y el de los cantantes de rock sea equiparable, sí podemos afirmar que los entrevistados mostraron un consenso absoluto sobre el papel de las bandas en tanto transmisoras de valores cristianos. Todos nuestros interrogados coincidieron en el rol evangelizador como elemento constitutivo de la identidad cristiana (“Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones”²³), por lo que ven a las bandas de rock como un vehículo, una estrategia de transmisión de la palabra divina y, en tanto ello, un medio de difusión de llegada masiva. Claro que no basta con eso: los devotos fieles deben acercarse plenamente a Dios, y esa proximidad no está garantizada por la escucha de un tema pegadizo. En aquellos que profesan la Fe, la música rock de índole cristiana funcionará como elemento de recogimiento cultural y espiritual; pero entre quienes no se hallen inscriptos dentro del marco normativo de la religión evangélica, el consumo de esta combinación artístico-religiosa no garantizará la salvación. No obstante ello, “el mensaje llega” (es algo en lo que todos nuestros interrogados hicieron énfasis). Y, si el mensaje llega, la tarea estará cumplida. Con lo cual no existirían mayores barreras para responder afirmativamente a nuestra pregunta: en efecto,

consideramos que puede producirse, mediante las bandas de rock cristiano, una verdadera pedagogía de la identidad religiosa. Porque es su fin, porque ellos así lo manifiestan y porque, de hecho, lo hacen cada vez que se disponen a tocar sus canciones. Y lo seguirán haciendo, ya que es una tendencia en claro crecimiento. Que sea rock.

Índice

2. Introducción

3. Consideraciones Metodológicas

5. Modernidad, globalización y secularización

17. Que sea rock

29. Conclusión

31. Bibliografía

33. Anexo: Entrevistas

33. 1. Claudio

37. 2. Daniel

46. 3. Rubén

52. 4. Yuli

57. 5. Andrés

63. 6. Lucas

69. 7. Drusila

74. 8. Fernando

80. 9. Marcelo

85. 10. Nicolás

90. 11. Facundo

95. 12. Jeremías

103. 13. Rachid

111. 14. Gabriel y Matías

123. 15. Matías

130. 16. Pablo

Bibliografía consultada

- Algranti, Joaquín, “Emoción, dramaturgia y política. Los juegos de la experiencia religiosa en el neo-pentecostalismo”, en *Modernidad, religión y memoria*, Mallimaci, Fortunato (comp.), Colihue, Buenos Aires, 2008.
- Alonso, Aurelio, “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano”, en *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (comp), Clacso Libros, Buenos Aires, 2008.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- Bourdieu, Pierre, “La disolución del campo religioso” en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Bourdieu, Pierre, “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Revista francesa de sociología*, vol. XII, 1971 (traducción: Ana Teresa Martínez).
- Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, Grijalbo y Conaculta, México, 1990.
- Casanova, José, “Religiones públicas y privadas” en Auyero, Javier, *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, UNQ, Buenos Aires, 1999.
- Forni, Floreal, “Nuevos movimientos religiosos en Argentina”, en *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.
- Geertz, Clifford, “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Geertz, Clifford, “La descripción densa”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Hervieu-Léger, Daniele, “Catolicismo: el desafío de la memoria”,

en *Sociedad y Religión* N°14/15, Buenos Aires, 1996.

- Hervieu-Léger, Daniele, “Producciones religiosas en la modernidad” en *Modernidad, religión y memoria*, Mallimaci, Fortunato (comp.), Colihue, Buenos Aires, 2008.

- Mallimaci, Fortunato, “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina”, en *Sociedad y Religión* N° 14/15, Buenos Aires, 1996.

- Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica, “Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la Religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político” en *Revista argentina de sociología*, v.5 n.9, Buenos Aires, 2007.

- Mallimaci, Fortunato, “América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo” en *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (comp), Clacso Libros, Buenos Aires, 2008.

- Montero, Paula, “Secularización”, en *Términos críticos de sociología de la cultura*, ALTAMIRANO, Carlos, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002.

- Ortiz, Renato, “*Mundialización: saberes y creencias*”, Barcelona, Gedisa, 2005.

- Pierucci, Antonio Flavio, “Soltando amarras: secularización y destradicionalización”, en *Revista Sociedad y Religión* N° 16/17, 1998.

- Entrevistas propias (ver anexo).