



**Templo cerrado, rituales cambiados: Estudio de transformaciones rituales a raíz  
de la pandemia por Covid-19 en la parroquia San Martín de Porres**

Autor  
**Santiago Palacios Abril**

Director  
**Esteban Rozo Pabón**

**Trabajo presentado para obtener el título de  
Antropólogo**

**Escuela de Ciencias Humanas  
Programa de Antropología  
Universidad del Rosario**

**Bogotá - Colombia**

**2023**

**Templo cerrado, rituales cambiados: Estudio de transformaciones rituales a raíz de la  
pandemia por Covid-19 en la parroquia San Martín de Porres**

Santiago Palacios Abril

Trabajo presentado como requisito para obtener el título de:  
**Antropólogo**

Director  
Esteban Rozo

**Escuela de Ciencias Humanas  
Antropología  
Universidad del Rosario  
Bogotá, Colombia  
2023**

*Para quienes atesoran aprendizajes de esta pandemia,  
Para las mujeres aquí protagonistas,  
Y para mi familia y amigxs*

## **Agradecimientos**

A mis tías y abuela, por ser protagonistas de esta investigación que parte del amor que les tengo. No son simples informantes, son personas importantes en mi vida. Siempre he podido contar con su cariño y afecto, por ello y por todos los aprendizajes que me dejaron en el marco de esta investigación.

Al padre Jairo, por abrirme las puertas de la parroquia y tomarse el tiempo de responder mis inquietudes, siempre explicándome cosas de esta pandemia que me maravillaron siempre. No me queda sino gratitud con alguien que, como él, me recibió con la mejor de las actitudes y me permitió aprender más de lo que esperaba.

A mis padres y hermanos, por estar siempre al pendiente de este proceso, dándome ánimos desde el humor y el cariño me han reafirmado el amor que les tengo. En todo momento supe que en mi hogar cuento con la confianza de personas maravillosas. Mil gracias por apoyar al primer humanista de la casa.

A mi tutor, Esteban Rozo, por su guía y acompañamiento en este proceso. Aunque no siempre fui efectivo comunicando mis problemas y las dificultades de esta tesis, siempre supe que podía contar con la asesoría de una persona que me ayudaría a alcanzar mi mejor versión como investigador y antropólogo.

A mis amigos del colegio, por siempre acompañarme en los momentos de frustración y desahogo. A través de las risas y los videojuegos me brindaron muchas veces pausas necesarias para que este proceso fuera un éxito.

A las estrellitas: Ana, Cata y Sam. No habría podido pedir mejores amigas para que me acompañaran en todas mis crisis y para que confiaran en mí en momentos en los que ni yo mismo lo hacía. Mi gratitud no podría ser mayor a las personas que por casi cinco años me han acompañado mientras me volvía antropólogo.

A todas esas personas con las que en algún momento u otro hablamos de este proceso y me dieron sus mejores energías con palabras breves pero poderosas. Gracias por esas conversaciones en la universidad y demás espacios donde se tomaron un momento para escucharme y animarme.

## Tabla de contenido

<b>Introducción</b>	4
<b>Dimensiones institucionales y el discurso sacerdotal</b>	<b>16</b>
Las preocupaciones del padre Jairo	19
¿Quién es el padre Jairo?	19
Los problemas para la iglesia hoy	24
Las respuestas a la pandemia	26
Arquidiócesis y Estado: dos mandatos sobre la parroquia	26
Transmisión en vivo: conéctate a la parroquia	30
Nuevas formas en la parroquia	34
Conclusiones	38
<b>Adaptación ritual: el rol de los feligreses</b>	<b>40</b>
Discursos de una familia católica	43
¿Quiénes son Lucilita, Paty y Marlen?	43
Fe y Facebook: “la iglesia ganó”	45
Ejercicio de familia: una evaluación de las transformaciones en la parroquia	50
Nuevos espacios para acceder a la parroquia	53
Una novena comunal	53
Luto en pandemia: ¿cómo afecta la pandemia a la relación muerte-religión?	56
Fe desde el hogar: fenómenos de adaptación en la vivienda	59
Conclusiones	62
<b>Conclusiones: aprendizajes hacia la postpandemia</b>	<b>65</b>
<b>Referencias</b>	<b>69</b>

## Introducción

Para celebrar el fin de 2021 y darle la bienvenida al 2022, mi familia paterna y yo nos reunimos durante varios días para celebrar el año nuevo, algo que es tradición familiar y que no pudimos hacer un año antes. El 1 de enero de 2022 recibimos la triste noticia de que uno de mis hermanos y su esposa habían contraído Covid-19. Esto los llevó a aislarse y el resto nos vimos obligados a modificar nuestros planes para el día siguiente, sin mencionar la sospecha de que nosotros también podríamos estar contagiados.

Una de las actividades planeadas que se vio afectada por esto fue la asistencia a la parroquia San Martín de Porres el 2 de enero, a la primera eucaristía del año. Yo ya había iniciado la investigación para esta tesis y quería acompañar a mis tías y a mi abuela a la parroquia por lo pertinente que me iba a resultar para la misma. Sin embargo, con la noticia, el nuevo plan era verla desde el apartamento, a través de Facebook. Es así que ese domingo me senté en el sofá de la sala y asistí, por primera vez en mi vida, a una eucaristía a través de una transmisión en vivo.

Mi formación como católico, común en un país como Colombia, estuvo atravesada por ritos como la comunión y el bautizo<sup>1</sup>. Y a pesar de que eventualmente me hice ateo<sup>2</sup>, en mi adolescencia, desarrollé un gran interés por la religión y su estudio. Es por ello que me sorprendió esa eucaristía desde el sofá, no había visto ni imaginado algo así en mi vida.

Dado que ya me encontraba realizando esta investigación, aproveché la oportunidad para observar con atención a mis tías Patricia y Marleni (a quienes cariñosamente siempre hemos llamado Paty y Marlen) y a mi abuela Lucila (Lucilita). Mis experiencias de vida me habían llevado, hasta ese momento, a ver su devoción religiosa manifestada en la asistencia al templo y en la interacción con otros feligreses. Fue interesante ver un contraste de esto durante esa misa virtual, donde un escenario sin otros y a través de medios digitales fue el espacio para que ellas practicasen su fe por primera vez.

Esta novedad, producida por las demandas de la pandemia (en términos de distanciamiento social y protocolos de bioseguridad), expresa la esencia de esta investigación.

---

<sup>1</sup> Uno de los momentos para compartir con mi familia era la misa de los domingos en una iglesia cercana. Fue allí donde aprendí los valores católicos, como el de la comunidad.

<sup>2</sup> Esto, afortunadamente, no me causó problemas ni tensiones con mi familia, por el contrario siempre he agradecido su comprensión y su amor incondicional. Ahora bien, mi ateísmo no se basa en un desprecio u odio irracional hacia la religión, más bien ha sido una puerta para que yo desarrolle un interés por aprender más sobre el catolicismo y otras religiones del mundo.

Desde una dimensión particular de la pandemia, la religión, y desde un caso cercano a mi, el de mi familia y la parroquia San Martín de Porres, investigué algunas de las más profundas transformaciones que provocó el Covid-19.

Es decir, mi investigación se plantea como una mirada de las experiencias religiosas en pandemia, en clave ritual como explico más adelante. Esta característica demanda que se considere lo que Turner (1986) planteó como antropología de la experiencia, una aproximación al estudio de la actividad humana considerando que:

Cada uno de nosotros ha tenido ciertas "experiencias" que han sido formativas y transformadoras, es decir, secuencias distinguibles y aislables de acontecimientos externos y respuestas internas a ellos, como iniciaciones en nuevas formas de vida [...] . Algunas de estas experiencias formativas son muy personales, otras se comparten con grupos a los que pertenecemos por nacimiento o elección. [...]. Además, en su estructuración interviene en cada momento y fase no sólo la estructuración del pensamiento, sino todo el repertorio vital humano de pensar, querer, desear y sentir, que se interpenetra sutil y variadamente en muchos niveles. ([trad.] Turner, 1986, p.35)

Así, al investigar las particularidades de la experiencia religiosa en pandemia se vuelve necesaria una aproximación a lo que la gente piensa, desea y siente respecto a las situaciones de confinamiento, distanciamiento y protocolos de bioseguridad que transformaron la accesibilidad a los templos, lo sagrado y los rituales.

Teóricamente, la vida religiosa<sup>3</sup>, como la de mi familia, ha sido explorada desde muchas aristas tanto en la antropología clásica como en aquella más reciente. Por ejemplo, contamos con la exploración que Turner (1967) hace sobre la dimensión ritual y simbólica. Su interpretación del ritual como "prácticas formales" que se relacionan con "seres o fuerzas místicas" (Turner, 1967, p.21) permite verlo como acciones cargadas de un fuerte sentido. Incluso aproximaciones más teológicas, como la expuesta por Mardones (1994), coinciden en esto, pues ofrecen la posibilidad de entender la acción del ritual como una acción codificada que revela reglas, disposiciones y sentidos simbólicos que remiten a lo sagrado. Cabe aclarar que esta no es la única aproximación que se ha formulado sobre lo ritual, pues, de hecho, Bell (1922) realiza una genealogía crítica de la teoría ritual. Aun así, la aproximación de Turner, que es desde la cual escribo, permite escapar de uno de los problemas que se señalan en la obra de Bell, remitir el estudio ritual a una mera descripción de acciones.

Así, este conjunto de elementos teóricos apunta a la centralidad de los rituales en las experiencias religiosas y a su relevancia analítica. En articulación con el contraste que describí, permite definir la centralidad de los rituales atravesados por la pandemia en esta investigación, pues son los que canalizan las transformaciones y adaptaciones producidas a la experiencia

---

<sup>3</sup> A lo largo de este documento se emplea este término para abarcar la generalidad de la experiencia religiosa, incluidos los rituales, las liturgias, lo sagrado y todos los demás elementos que la componen.

sagrada durante la misma. Aunque desde la academia y nuestro común hemos reflexionado sobre la pandemia desde sus implicaciones psicológicas y de salud, para las comunidades religiosas, como la de la parroquia San Martín de Porres, esto fue más allá de una simple transformación de hábitos y reubicación de las actividades cotidianas.

Lo que ha estado en juego durante la pandemia para esta comunidad es algo mucho más personal y fundamental: se trata de las posibilidades de ser comunidad y de aferrarse a las formas rituales convencionales. Aunque en otros momentos de este documento abordo la aproximación teórica a esta afirmación, vale la pena resaltar ahora que la noción de la congregación como fundamental a la experiencia religiosa, por su capacidad de reunir a feligreses entre si y con Dios, deriva en una conclusión lógica: cuando la congregación se inhabilita, se sacuden las bases de dicha experiencia, demandando una respuesta a una emergencia.

Quiero, en este punto, ofrecer una contextualización del caso estudiado. Paty, Marlen y Lucilita (quienes son protagonistas en este documento) se habían mudado antes del inicio de la pandemia. Su nueva ubicación era en cercanías del Movistar Arena, uno de los sitios de entretenimiento más emblemáticos de Bogotá. Una de las primeras cosas que hicieron en su nuevo hogar fue buscar su nuevo templo regular. Eventualmente llegaron a conocer la parroquia San Martín de Porres, escenario central de esta investigación. Allí entablaron una rápida amistad con el sacerdote de la parroquia, el padre Jairo Pulido, quien es el otro protagonista de este trabajo.

Es a través de ellas y de él que lo que se arriesga en las nuevas formas rituales, lo sagrado, se convierte en un punto clave de la investigación y por lo mismo requiere consideración teórica. Por un lado, la sociología de Durkheim (1912) alude a cómo lo sagrado es una configuración de sentidos compartidos. Es decir, su perspectiva del fenómeno religioso, y particularmente de lo sagrado, invita a que la investigación considere cómo la suspensión del carácter comunal en la experiencia religiosa implica una fuerte tensión basada en la imposibilidad de desarrollar el común sentido de lo sagrado, elevando la pregunta por si los escenarios de congregación durante la pandemia fueron “equivalentes” a los escenarios tradicionales<sup>4</sup>. De este modo, se puede trazar una relación fundamental entre Turner y Durkheim: si el ritual conecta con una “fuerza mística” (Dios) que determina una estructura común de sentidos compartidos (religión), la suspensión de los mecanismos que los hacen comunes (eucaristías) desconecta a los individuos de la posibilidad ritual más elemental. Por

---

<sup>4</sup> Debate explorado en el capítulo 1.

ello, se volvió fundamental estudiar los mecanismos mediante los cuales el padre Jairo y mi familia intentaron conectar con el resto de la comunidad. Es decir, ante la emergencia hubo esfuerzos por congregarse nuevamente a la comunidad, tal es el caso de una novena comunal dada en diciembre de 2021, uno de los distintos acontecimientos detallados y analizados a lo largo del capítulo 2.

Por otro lado, Douglas (1966), dialoga desde la antropología con otro planteamiento de Durkheim en torno a lo sagrado, pues ambos coinciden en la organización del mundo provocada por el fenómeno religioso, en el cual existen elementos sagrados (y por tanto determinantes del ritual) y aquellos que no lo son (comúnmente tratados como profanos). En este caso, la antropóloga lleva la discusión a términos de pureza y señala que lo sagrado recibe constantemente protección y cuidado con el fin de mantenerlo puro.

Esta discusión en torno a la pureza se traslada a la “contaminación” de rituales católicos durante la pandemia. La inclusión de elementos como alcohol desinfectante y la intervención de mecanismos como las redes sociales irrumpen en la práctica religiosa, comprometen su pureza como acto sagrado y le dan una nueva forma. Esta contaminación es negociada, pues obedece a una valoración por parte de líderes religiosos que deciden aceptarla temporalmente a cambio de adaptarse a la pandemia. Sin embargo, al aterrizar esta discusión a mi experiencia de investigación, sujetos como el padre Jairo tratan un vocabulario distinto, no de contaminación sino de afectación (como se expone en el capítulo 1)

Es por estos motivos que la caracterización de la religión dada por Durkheim cobra una relevancia central en la investigación. Para él: “[una] religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictivas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas” (Durkheim, 1912, p.91). Este carácter innegociable de los elementos característicos de la religión se corroboró durante la investigación. Causaron tensión la suspensión de los escenarios puntuales de congregación como la iglesia, la suspensión del sentido compartido de lo sagrado y la reconfiguración particular que puede hacer cada persona de las prácticas rituales desde su hogar.

Vale la pena, también, detallar un poco sobre la inscripción del caso estudiado en un contexto histórico localizado. Una mirada de la trayectoria de Colombia durante la pandemia permite dar cuenta del desarrollo de medidas para combatirla y de cómo estas impactaron al

sector religioso<sup>5</sup>. Nuestro país tuvo que responder de manera inmediata a la pandemia para garantizar la supervivencia de la población ante tal emergencia sanitaria. La discusión respecto a si la respuesta del gobierno nacional fue efectiva o no para salvar vidas no me compete. Lo que sí quiero señalar es que el inicio de las cuarentenas y la creación de protocolos de bioseguridad nos condicionaron, reubicando nuestra cotidianidad en el hogar y en la virtualidad. Las entidades responsables de la respuesta incluyen al Ministerio de Salud y las entidades regionales de salud, como la Secretaría de Salud en el caso de Bogotá.

Estas entidades emitieron órdenes a los distintos sectores políticos y sociales del país en forma de decretos para adoptar estrategias de prevención. Documentos como la resolución 385 de 2020, cuya autoría corresponde al Ministerio de Salud, dejan entrever las primeras restricciones a las actividades cotidianas. Por ejemplo, dicho decreto anunciaba que quedaban suspendidos los eventos los eventos con aforo de 500 personas o más (como los conciertos). Con el pasar de los meses, vimos que esa restricción al aforo se iba intensificando cada vez más, dejándonos solos en contacto directo con nuestros núcleos familiares.

Fueron muchos los momentos que vivimos al pendiente del número de contagios diarios y la situación crítica de las redes hospitalarias. Pretendo señalar que en este tiempo hemos vivido muchas experiencias demarcadas por ritmos particulares de la pandemia. De este modo, la comprensión de la pandemia como algo lineal y uniforme resulta poco coherente con las experiencias de millones de personas.

En lo que respecta a las iglesias y comunidades religiosas, el gobierno nacional dictaminó inicialmente medidas de aislamiento y no congregación que implicaron que durante varios meses de 2020 las confesiones religiosas del país mantuvieran las puertas cerradas en sus templos. No fue sino hasta el 3 de julio de ese año que se emitió el decreto 1120 del Ministerio de Salud, el cual iniciaba la implementación de protocolos de bioseguridad en escenarios religiosos como las iglesias y, por ende, habilitaba a las comunidades religiosas para regresar de forma condicionada a los templos. Dando origen a la tensión que he venido desarrollando sobre la suspensión de la congregación religiosa.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, formulé una pregunta de investigación que me permitiera explorar la riqueza de todos estos hechos. En esta tesis me pregunté: **¿Cómo se han transformado los rituales<sup>6</sup>, y sus significados, para los feligreses y el cuerpo eclesiástico**

---

<sup>5</sup> A lo largo del primer capítulo expongo cómo esto no fue necesariamente aceptado desde la pasividad en el orden religioso nacional

<sup>6</sup> La delimitación en torno a qué rituales se estudiaron corresponde a lo que la investigación en campo me permitió abordar, de ahí la generalidad de la categoría en la pregunta.

**de la parroquia San Martín de Porres en el marco de la pandemia?** Hay, en esta pregunta, una apuesta por diferenciar las transformaciones de las significaciones que la comunidad le pueden dar a estas.

Esta distinción, que es a su vez una sensibilidad analítica, se justifica en la literatura existente sobre el estudio de la relación religión-pandemia<sup>7</sup>. Una revisión de publicaciones como la de Gutiérrez & de la Torre (2020) permite evidenciar algunos vacíos metodológicos y analíticos que vale la pena resaltar. En esta publicación en particular, se describen y analizan una serie de estrategias adaptativas de la religión en México y, sin embargo, no hay detenimiento en las interpretaciones de los feligreses sobre dichas estrategias.

Otra entrada analítica relevante es la que hago referente a lo digital y la virtualización de la fe durante la pandemia, pues fue mediante este tipo de medios que se desarrollaron varias de las transformaciones rituales sobre las que indagué. El trabajo de Price (2020) plantea que la comparación entre la religiosidad previa a la pandemia y las nuevas formas de acceder a la iglesia debe darse con cuidado para no restarle importancia a lo que esta religión mediada puede ofrecer por sí misma. Paralelamente, en su trabajo, Navarro (2020) explora los retos y características del proceso de virtualización de eucaristías al trasladarse a plataformas de transmisiones como Facebook y su función de directos. Resulta interesante que el texto permite aclarar que la relación de la religión y los medios de comunicación no es nueva, sino que más bien está respondiendo con mayor intensidad a un nuevo contexto. Además, cabe resaltar el trabajo de Bare (2020) donde se señala que, la suspensión y modificación de los rituales como la comunión durante la virtualidad ponen en evidencia el problema que supone la nueva corporalidad religiosa, marcada por nuevas relaciones corporales con los nuevos espacios de lo sagrado.

En consonancia con esta literatura, inicialmente hice uso de la etnografía<sup>8</sup> digital para identificar características básicas de la vida digital de la parroquia. Fue a través de consultas en línea que pude conocer la página de Facebook de la parroquia<sup>9</sup>, la página de la arquidiócesis de Bogotá respecto a la parroquia<sup>10</sup> y otros elementos como su ubicación exacta y la historia de la figura de San Martín de Porres, patrono de la parroquia. Posteriormente, esta misma literatura fue una puerta analítica para los testimonios que los protagonistas de esta

---

<sup>7</sup> A lo largo del documento se emplea esta expresión para referir sintéticamente a todas las aproximaciones (teóricas y empíricas) al problema por lo que ocurrió con la religión durante la pandemia.

<sup>8</sup> Parto de las caracterizaciones que hacen Marques y Parker (2018) de esta metodología.

<sup>9</sup> Enlace de consulta: <https://www.facebook.com/parroquisanmartindeporresbogota/>

<sup>10</sup> Enlace de consulta: <https://psanmartindeporres.archibogota.org.co>

investigación me ofrecieron respecto a su experiencia en torno a la participación y significación de rituales por medio de la vía digital.

Existe, además, un cuerpo de literatura que ha rastreado respuestas institucionales de sectores religiosos a la pandemia. Se trata de cuatro trabajos que apuntan a un análisis institucional de la religión en pandemia, que permiten pensar una distinción entre cómo responden los feligreses a la pandemia y cómo lo hacen institucionalmente las religiones. Primero, Hinojosa (2020) expone, desde la frontera de Estados Unidos y México, el proyecto de iglesia-refugio para colaborar a los migrantes centroamericanos en su aspiración al asilo en E.E.U.U durante la pandemia. Segundo, está el trabajo de León (2020) quien expone la respuesta de grandes instituciones religiosas, como la iglesia católica encabezada por el papa Francisco, y abarca varios discursos de autocuidado y tranquilidad emitidos por estas instituciones hacia sus feligreses.

Tercero, está el texto de Wesley et al. (2020) en el que se presentan las respuestas más “radicales” (a falta de un mejor término) en las que líderes religiosos particulares adoptan narrativas menos coherentes con las recomendaciones de salud pública. Finalmente, está el trabajo de Flores (2020), quien abarca de manera general las estrategias de reubicación de distintas prácticas y fiestas religiosas. Entre sus conclusiones indica que: “[este] contexto mundial constituye un laboratorio fructífero para pensar y repensar este tipo de experiencias espaciales novedosas y de reconfiguraciones de formas y sentidos del espacio sagrado” (Flores, 2020, p.53).

Metodológicamente, esta literatura me inclinó a rastrear fuentes como prensa y material legislativo (como el decreto 1120 ya mencionado) para analizar el posicionamiento de los actores en la pandemia. Se observaron desde sentencias del ministerio de salud nacional hasta artículos de prensa de medios del vaticano que a lo largo de los dos capítulos dejan ver que el padre Jairo y mi familia se inscriben en la pandemia en discursos que no les son exclusivos y los cuales enriquecen desde su caso particular,

Los trabajos de Dox (2020) y Kowalczykl et al. (2020) se interesan por abordar la relación entre salud y religión durante los primeros meses de la cuarentena. El primero se centra en cómo la religión desplaza su discurso del plano espiritual al plano corporal. Es decir, señala que los líderes religiosos, que habían acostumbrado a hablar en torno al espíritu y al alma cómo los elementos donde se debía buscar la tranquilidad ahora centran su discurso a los creyentes en prácticas de bioseguridad y explicando que el cuidado del cuerpo es lo principal. Mientras tanto, el segundo explica que la religión se presenta como un refugio para la salud mental durante la pandemia, lo que permite un mayor movimiento de la gente hacía estructuras

religiosas a modo de feligreses. Desarrolla, a través de una aproximación cuantitativa, un argumento de que la religión y la fe aparecen durante la pandemia como grandes captadores de población por lo atractiva que resulta la religión para afrontar las angustias que el virus provoca. Se trata de elementos teóricos con un fuerte refuerzo empírico en mi capítulo dos, donde mis familiares coinciden en estas características de la religión en pandemia.

Estos estudios guiaron una buena parte del diseño de las preguntas que realicé durante las entrevistas con los protagonistas. De este modo fue que accedí a sus narrativas sobre los protocolos de bioseguridad con los que negociaron y sobre el papel de la religión durante la pandemia. Esto se ve reflejado en la reconstrucción que logré, a través del padre Jairo, de la aplicación de medidas y protocolos en la parroquia y parte de los testimonios de mis familiares en torno al crecimiento de la comunidad a lo largo de la pandemia.

En este orden de ideas, me propuse **identificar las transformaciones significativas en los rituales católicos de la iglesia San Martín de Porres en Bogotá a causa de las medidas de prevención generadas por la pandemia**. Esto implicó lograr tres cosas. Primero, identificar el posicionamiento discursivo particular con el que se inscriben la parroquia y sus actores al escenario pandémico. Segundo, rastrear las transformaciones prácticas y materiales de los rituales católicos de la parroquia. Tercero, y último, analizar el significado que los feligreses y el sacerdote le atribuyen a dichas transformaciones.

Cumplir estos objetivos y resolver la interrogante central se logró a través de la articulación entre una metodología cuidadosamente diseñada y un diálogo permanente con elementos teóricos y conceptuales que refieren a la religión, sus características y su relación con la pandemia. Además, se hizo indispensable una inscripción de la investigación dentro de los estudios de antropología de la religión, particularmente del catolicismo.

La relevancia disciplinar de esta investigación está dada por dos condiciones. La primera es la producción de la categoría religión en antropología. Asad (1993) confronta, a través de la obra de Geertz, las propuestas universalistas de una categoría de “religión” (como la propuesta por Durkheim). Su apuesta está en ofrecer a sus lectores una noción de religión basada en su condición situada. Es decir, aboga por la comprensión, por parte de etnógrafos, de la religión en clave contextual (tanto de forma histórica como de legitimación). Esto resultó provechoso para diferenciar las particularidades de la creencia católica, entendiendo que campos como lo corporal juegan un rol importante en los esquemas constitutivos mediante los cuales sus creyentes construyen su mundo.

La segunda es la desatención histórica al catolicismo y la tendencia al estudio del cristianismo. Hay, en las maneras históricas de estudiar religión, una justificación de prestarle

atención a fenómenos católicos como el que compete a este documento. En *The Anthropology of Catholicism* (Norget, Napolitano & Mayblin 2017), se establece una genealogía de la relación entre antropología y religión, detallando obras clásicas sobre sistemas religiosos diversos y el propio sistema cristiano. Tras esto las autoras explican que:

[...] la problemática original relativa a la tardía preeminencia teórica del cristianismo en la antropología [...] requiere un mayor énfasis en el caso del catolicismo. En otras palabras, sostenemos que hay algo particular en la propensión del catolicismo a la invisibilidad cultural que lo hace, como forma de cristianismo, peculiar y por tanto digno de estudio. ([trad.] Norget, Napolitano & Mayblin, 2017, p.4)

De este modo, la investigación logra dos cosas. Por un lado, atiende la sugerencia analítica de Asad al partir de que el momento pandémico es crítico para la religión en tanto los elementos que construyen la realidad de los creyentes se ven afectados. Por otro lado le da visibilidad a ese silencio que Noget, Napolitano y Mayblin denuncian, y del cual la tradición disciplinar ha sido cómplice.

Es necesario, ahora, ofrecer una aclaración desde el trabajo de Meyer (2012, 2017) y su aproximación a la materialidad católica, pues esta categoría tiene una estrecha relación con la forma de las transformaciones rituales. Allí se elabora una discusión alrededor de las ramas del cristianismo para denotar lo particular que es la materialidad para el catolicismo en comparación con los movimientos pentecostales y evangélicos. De este modo, la materialidad de la hostia, de la iconografía y otras, atraviesan los rituales católicos, y por lo mismo, se debe considerar el cambio material dado por y durante la pandemia. Así, dicho trabajo invita a pensar los límites de la relación del catolicismo con lo material en términos de su relevancia ritual como algo desdibujado que debe ser tratado con una serie de consideraciones situadas y no con base en el estereotipo del catolicismo como la única rama cristiana con una fuerte fundamentación material<sup>11</sup>.

De este modo, resulta más claro el debate de la relación situada con la materialidad planteada por Meyer y su aplicación en esta investigación. El hecho de que se presenten cambios materiales de los rituales (entendidos como cambios de forma) no debe implicar

---

<sup>11</sup> Es por este debate que surgen investigaciones como la de Engelke (2007). En esta publicación aparece el caso de una comunidad cristiana en África que no emplea la biblia para el desarrollo de su vida religiosa, funciona como antecedente de esta sensibilidad sobre la relevancia material y la complejidad detrás de sus cambios. El autor señala que, a pesar de lo problemático de esta situación para el “normal” desarrollo del dogma, se trata de una disposición con un sentido coherente. La realidad es que el acto de no usar la biblia responde a la posición de la comunidad, que, tras una historia de sometimiento europea, formula un rechazo a los elementos coloniales como la biblia. Es decir, la disposición de rechazar la biblia es una estrategia consciente de corte decolonial, lo nos lleva a preguntarnos cuáles son los fundamentos que llevaron a la parroquia y su gente a transformarse ritualmente de la forma en que lo hicieron.

directamente un fallo o una incoherencia en la comunidad estudiada. Más bien implica que hay una situación específica, la pandemia, que sitúa la materialidad de este grupo Católico de una forma particular. Por ello, la materialidad fue uno de los puntos de interés durante mis entradas de campo, resaltando la iconografía y los cambios al templo como elementos dicientes de la transformación ritual.

Finalmente, es necesario entender el surgimiento de estas transformaciones rituales en relación con el Estado. Los trabajos de Bastian (2004, 2005) ilustran cómo la pluralidad religiosa en América Latina, (Bastian, 2004) y particularmente en Colombia (Bastian, 2005), está atravesada por condiciones seculares desde las que tienen que negociar sus términos con elementos provenientes del Estado y la ciencia. Esto implica que para observar las reconfiguraciones rituales que se pretende, es necesario entenderlas como negociantes con políticas públicas y discursos epidemiológicos. Por lo tanto, vale la pena observar la negociación ritual con el Estado<sup>12</sup>.

Es decir, metodológicamente, esta literatura de las negociaciones seculares a la que está sujeta la religión permite dos cosas. Primero, presentar el caso de la transformación ritual católica desde su particularidad (la hostia, el contacto corporal, la forma de congregación, etc.) e invitar a otros investigadores a profundizar en la experiencia de otras comunidades. Segundo, complementar lo descrito sobre las narrativas de los protagonistas sobre los elementos seculares, como las medidas y los protocolos de bioseguridad.

La principal condición que pudo afectar los resultados aquí presentados es la relación que tuve con los protagonistas ya mencionados. Pues acceder a la parroquia a través de mis familiares y su amistad con el padre Jairo implica especular sobre el nivel de distancia investigador-sujetos de investigación.

La observación participante me permitió visitar presencialmente la parroquia durante las eucaristías y ser testigo tanto de las interacciones limitadas por la bioseguridad como de los mecanismos que las limitaban. Además, también realicé observación participante en escenarios remotos, como las transmisiones en vivo de las misas a través de la ya mencionada página de Facebook, con el fin de caracterizar el comportamiento de la comunidad en la plataforma.

Finalmente, para entender el posicionamiento de los actores hice uso de entrevistas semiestructuradas. Con estas, logré rastrear la trayectoria particular del padre Jairo, quien proviene de la ruralidad de Cundinamarca y que llegó a la parroquia poco tiempo antes del

---

<sup>12</sup> Esta consideración, además, deriva en un análisis desde la biopolítica como concepto de Michel Foucault en el capítulo 1, entendiendo al Estado durante la pandemia como un agente con preocupaciones y políticas en torno al control de la vida.

inicio de la pandemia. En adición, estas entrevistas me permitieron explorar la trayectoria de mis familiares, de la cual solo era consciente a través de ciertos relatos familiares con los que crecí. Cabe aclarar que estas entrevistas se realizaron de forma presencial, en el despacho parroquial cuando se trataba del padre Jairo y en el apartamento de mis familiares en su caso.

El rastreo de transformaciones rituales se logró a través del uso de dos técnicas particulares: la observación participante y las entrevistas semiestructuradas. La primera técnica se empleó tanto de forma presencial como remota para identificar aspectos particulares de los rituales tradicionales católicos como la comunión y el saludo de la paz. La segunda se empleó para que los sujetos describieran con mayor profundidad cuáles fueron los cambios que evidenciaron durante la pandemia.

Por último, para cumplir con el objetivo específico sobre los significados que le atribuyen a dichos cambios utilicé principalmente las entrevistas semiestructuradas. Con ellas intenté acceder a las preocupaciones, interpretaciones y comprensiones que tuvieran al respecto. Otro elemento que me permitió cumplir este objetivo fueron las conversaciones informales que tuve con los sujetos antes y después de implementar las distintas técnicas que he mencionado hasta aquí.

Así, con la información recolectada plasmada textualmente, la pasé por una clasificación en torno a tres categorías: posicionalidad (cómo se inscriben los sujetos en la pandemia), transformación ritual (cuáles son los cambios en los rituales) y significación (cómo son comprendidas dichas transformaciones por los sujetos), categorías que reflejan los objetivos de la investigación y permiten dar cuenta de sus distintos niveles de profundidad. Al final esta investigación sobre rituales en pandemia entiende que éstos están inscritos en unas instituciones concretas y son practicados por sujetos particulares. Además, entiende que tanto su forma como su significado han sido atravesados por la pandemia de forma sustancial.

De forma paralela a todo lo anterior, realicé la construcción de un archivo fotográfico. Con este no pretendía la recolección adicional de información, sino la ilustración visual de muchos de los hallazgos que expongo más adelante. De este modo, a lo largo del documento se encontrarán varias fotografías que tomé momentos antes, durante y al finalizar mis visitas a la parroquia y que tienen la intención de ayudar a ilustrar de mejor manera elementos que pueden quedar confusos si se presentan exclusivamente a través de la escritura.

En esta introducción he intentado presentar mi investigación a profundidad. Hemos visto que mi trabajo parte del contexto pandémico que nos aqueja desde 2020, pues es precisamente la pandemia por Covid-19 la que hace emerger las problemáticas en torno a la vida religiosa. Además he intentado explicar cómo se pensó y realizó la investigación, dando

cuenta de los escenarios metodológicos y de los principales debates teóricos con los que entro en diálogo. Ahora, para finalizar la introducción presento el camino que queda por delante, mis dos capítulos. Mi intención con ellos es mostrar su complejidad interna y cómo sirven a mi argumento central: **la pandemia irrumpió la experiencia religiosa y provocó una serie de transformaciones rituales (gestionadas tanto por el cuerpo sacerdotal como feligrés) que se pueden entender en clave adaptativa y que adquieren significados particulares para los miembros de la comunidad de la parroquia San Martín de Porres.**

En el primer capítulo, “Formas institucionales, el discurso sacerdotal” hago una cobertura de los despliegues institucionales que transformaron la experiencia en la parroquia San Martín de Porres y de cómo son interpretados por el padre Jairo. Por ello, se debe entender que el primer capítulo apunta a explicar que **el cuerpo sacerdotal de la parroquia San Martín de Porres se encargó de mediar las estrategias de adaptación ritual y encuentra en ellas un conjunto de tensiones por sus implicaciones de desconexión entre comunidad, rituales y vida sagrada.** Simultáneamente, para los propósitos generales de la investigación, el capítulo detalla las normas de bioseguridad dadas en la parroquia, los cambios en las eucaristías, los cambios en los rituales y la comprensión de estos elementos por parte del padre Jairo como un actor institucional.

Este primer capítulo está organizado en dos secciones. Por un lado, la primera sección, “las preocupaciones del padre Jairo” es un espacio para aproximarnos al discurso de dicho actor. Se parte de una reconstrucción de su trayectoria personal y su oficio sacerdotal pre-pandémico para situar dicho discurso. Allí se detallan las preocupaciones de este actor en torno a cómo la pandemia ha hecho ineficaz muchos de los principios religiosos y a cómo la virtualidad religiosa supone un peligro para integridad de la experiencia religiosa.

Por otro lado, en “la respuesta a la pandemia” se detallan el conjunto de actores, hechos y estrategias que transformaron la experiencia de la eucaristía en la parroquia. Es por ello que allí se explica el doble mandato que se ejerce sobre la misma, siendo el Estado y la Arquidiócesis de Bogotá quienes lo configuran. Además, se detallan los hechos que llevaron al padre Jairo a adoptar la modalidad de transmisión digital de las eucaristías, explicando cómo están condicionadas. Finalmente, se expone el conjunto amplió de transformaciones materiales y prácticas al interior de la parroquia cuando se retomaron las eucaristías presenciales.

Ahora, el segundo capítulo, “Adaptación ritual: el rol de los feligreses” sirve como la otra cara de la moneda. Si el primero centraba su atención en el marco institucional, este centra su atención en la comunidad de feligreses de la parroquia. El argumento de este segundo capítulo es que **los feligreses de la parroquia San Martín de Porres, como mis tías y abuela,**

**pensaron, gestionaron y significaron la transformación ritual.** De esta forma se describen y analizan procesos como la aplicación de las medidas de bioseguridad por parte de los feligreses, su asistencia virtual a las eucaristías y las comprensiones de éstos de la realidad religiosa en pandemia, todo en clave de su impacto en los rituales.

Este capítulo tiene también dos secciones. La primera sección, “discursos de familia” es un espacio dedicado a explorar los elementos discursivos de los feligreses a través del caso particular de mi familia. Del mismo modo que se propuso con el padre, el posicionamiento de los discursos a través de las trayectorias personales es relevante aquí. Después se pasa a describir y analizar la asistencia remota a las eucaristías, entendiendo que también contiene un campo de discurso. Finalmente, se comparan los discursos de la comunidad con los del padre para evidenciar sus preocupaciones y los elementos que extrañan de la religiosidad prepandémica.

La segunda sección, “los nuevos espacios para acceder a la parroquia” sirve para ilustrar cómo la comunidad aprovecha la situación pandémica y cómo resulta activa en nuevas formas de desarrollar su vida religiosa. Allí se parte con una anécdota sobre la celebración particular de una novena navideña a través de la parroquia en nuevos espacios. Además, se toman en cuenta elementos narrativos en torno al luto durante la pandemia para dar cuenta de la acción de los feligreses sobre aspectos como la virtualidad religiosa. Finalmente, se habla de cómo rituales como la comunión han sido incorporados en un nuevo campo de prácticas por parte de los feligreses.

En las conclusiones, se retoman elementos de los capítulos para ponerlos en diálogo con todos los elementos presentados en esta introducción, como lo son el argumento, la pregunta y los objetivos. Por último, el documento cierra con las reflexiones particulares que a mí, como investigador, me ha dejado la realización de este trabajo en torno al campo de estudio de la religión.

## Dimensiones institucionales y el discurso sacerdotal

La primera vez que asistía a la parroquia San Martín de Porres en el marco de esta investigación me encontré con un escenario que jamás imaginé. En el altar desde el cual el padre de la parroquia dirige las eucaristías había una disposición técnica que me desconcertó. De cara al altar, y de espaldas a las bancas donde se sentaban los feligreses, había un trípode instalado de tal modo que el celular que había en él apuntaba al altar, y por ende, al padre. De igual modo, habían instalados un par de aros de luz, de estudio fotográfico, uno a cada lado del trípode.

El padre Jairo, posteriormente, me narró cómo se encargó tanto de esto como de muchas de las otras adaptaciones a la parroquia que veremos en este capítulo, que podríamos distinguir como físicas y prácticas. Por ello, padre Jairo es un mediador posicionado, un agente institucional con una trayectoria particular que asume la tarea de negociar las demandas de la pandemia, del Estado, de la institucionalidad católica y de los feligreses. A través de los distintos procesos narrados en las siguientes secciones se hace evidente dicho rol, que se ve atravesado por discusiones en torno a la posicionalidad, la biopolítica (concepto de Michel Foucault) y la materialidad. De este modo, permite una distancia con casos de otras iglesias o parroquias que, aunque vivieron la misma pandemia, desarrollaron mediaciones distintas.



(archivo fotográfico, 11 de febrero de 2022, fotografía del podio desde donde se dan las eucaristías en la parroquia)

Percibí estas herramientas de transmisión como una transformación al espacio sagrado, pues lo que ocurría allí era un cambio de forma en un espacio con funciones rituales. Durante mi investigación conocí explicaciones sobre por qué y cómo llegaron a estar estos elementos allí. Además, fueron el punto de inicio de una serie de reflexiones en torno a la transformación

de la parroquia a raíz de la pandemia por Covid-19. Sin embargo, este conocimiento no hubiera sido posible sin mi interacción con el protagonista de este capítulo: el padre Jairo Pulido.

De esto se trata este capítulo, de él y su rol como mediador de dichas transformaciones. Centrarse en la mediación, como parte del análisis de este capítulo, implica considerar el trabajo de Meyer (2020) en el que propone que el choque entre formas de experimentación de la religión desemboca en sincretismo (entendido como la interacción entre sistemas religiosos y elementos que le son externos). Así, la contraposición entre la experiencia religiosa convencional y la experiencia religiosa demandada por la pandemia es mediada en este caso por el padre Jairo, quien transforma los rituales con elementos externos al adaptar la parroquia y lo que en ella acontece.

Preguntas del tipo, ¿cómo respondió a los requerimientos que se le formularon desde el Estado, la arquidiócesis de Bogotá y su propia comunidad?, ¿cómo se transformó su parroquia y las prácticas de esta? y ¿cómo problematiza él su propia experiencia como sacerdote durante esta pandemia? son las que se responde este capítulo. Presentar y analizar estas realidades durante la pandemia me permite abordar la transformación de rituales y prácticas religiosas como objeto de tensión entre los sujetos (como el padre Jairo) y los protocolos y normas de bioseguridad (como el cierre de espacios públicos de congregación).

Como mencioné en la introducción, hubo distintos momentos para el desarrollo de la pandemia en el país, pasando por distintos ritmos e indicaciones de las entidades de salud. Ahora vale la pena detallar esto. Primero, como muchos recordarán, fue en marzo de 2020 que inició la pandemia en Colombia. Fue por aquellas semanas que se dio inicio a las primeras cuarentenas y que se dio el cierre de instalaciones como universidades y colegios. Simultáneamente fue que se dio el cierre de los templos religiosos como un mecanismo de prevención de contagios.

No fue sino hasta septiembre del mismo año que, tras diálogos e insistencias de las confesiones religiosas con el Estado, se dio la reapertura condicionada de estos espacios. Se trató de una reapertura condicionada porque los templos tuvieron que someterse a procesos que garantizaran ciertos estándares de bioseguridad impuestos por los gobiernos regionales (como la alcaldía de Bogotá).

En este periodo de seis meses entre cierre y reapertura condicionada de los templos se dio uno de los fenómenos más relevantes dentro de esta investigación: el modelo de transmisión digital de eucaristías y la digitalización de la experiencia religiosa. En la plataforma de Facebook se dio un auge de páginas religiosas que realizaban transmisiones en vivo de misas y que produjeron masivamente contenido para sus seguidores. Tal es el caso de la parroquia

San Martín de Porres. Allí, desde que se dio dicha reapertura condicionada, los modelos presenciales y digitales de las eucaristías han coexistido.

Si recordamos el trabajo de Navarro (2020), podemos problematizar dicho periodo. Según él, los medios de comunicación masiva, como el internet y la televisión han servido históricamente a la labor de la iglesia, pues ha permitido la transmisión de programas y espacios pedagógicos teológicos, tal es el caso de las eucaristías emitidas por televisión. En este caso la novedad está en recurrir a mecanismos de interacción en tiempo real a través de redes sociales. De este modo, durante la pandemia lo que se observa es una intensificación de esa relación preexistente a través de la experimentación por parte de comunidades localizadas para transmitir las eucaristías y virtualizar sus espacios de devoción.

## **Las preocupaciones del padre Jairo**

### **¿Quién es el padre Jairo?**

Responder esta pregunta facilita establecer relaciones entre su discurso y su trayectoria personal, lo que a mi parecer enriquece el análisis. Detallar la posicionalidad del padre Jairo se logra en esta sección a través de tres elementos. El primero es la construcción mía y de mi familia de una opinión sobre él, la cual permite ilustrar parte de las condiciones metodológicas de la investigación. El segundo es el conjunto de diálogos institucionales dentro de la iglesia católica, sobre la relación religión-pandemia, en los que él está inscrito. Finalmente, el tercero es el ejercicio autobiográfico que él realizó durante nuestro primer encuentro. En su totalidad, estos elementos permiten ver aspectos fundamentales del padre Jairo en torno a cómo se construye su discurso y cómo entra a mediar las transformaciones en su parroquia.

La primera vez que oí hablar de él fue cuando mis tías y abuela llevaban ya uno o dos años viviendo en el apartamento cerca al movistar arena. Al ser personas devotas vieron la necesidad de buscar y conocer las parroquias e iglesias más cercanas para decidir a cuál asistir. En este proceso, conocieron la parroquia San Martín de Porres, a tan solo unas cuadras de distancia de su nuevo hogar. Fue en ese entonces que empezaron a informarnos a todos en la familia de un padre joven y carismático<sup>13</sup> que daba las eucaristías allí.

A medida que iban pasando los meses, ellas iban accediendo a más servicios parroquiales. Por ejemplo, empezaron a pagar una intención para que el padre, durante las eucaristías, ofreciera dicho espacio en honor a la vida de alguien, ya sea para recordar a un

---

<sup>13</sup> Entiéndase en este trabajo carismático como un adjetivo de personalidad, no como el nombre atribuido a movimientos religiosos neopentecostales (movimientos carismáticos)

recién fallecido, celebrar un cumpleaños o consagrar fechas importantes como aniversarios matrimoniales. Mi tía Paty, como alguien que suele aprovechar la tecnología para registrar fotos y videos, nos enviaba constantemente muestras de ellos a través de WhatsApp.

No recuerdo con exactitud cuándo conocí personalmente al padre Jairo, lo que sí sé es que una de las primeras experiencias que tuve con él fue cuando se celebró un aniversario matrimonial, de renovación de votos, en mi familia. Mis tías gestionaron todo de tal forma que el padre nos atendió únicamente a nosotros en la parroquia.

Para empezar, el tiempo que dedicó a este evento fue extenso dado que quiso conocer y entrevistar a profundidad al matrimonio en cuestión. Me sorprendió la alegría y el entusiasmo con el que abordó la conversación, que tenía como fin conocer datos relevantes al momento de poner en consideración de Dios al matrimonio y sus nuevos votos (es decir, datos para formular el discurso del ritual). Lo siguiente que me sorprendió fue que, al comenzar con la renovación de votos, empleó un lenguaje coloquial y de cercanía. Frases como “mis chinitos” y otras similares protagonizaron el discurso.

Aunque retomo esto en el próximo capítulo, en una ocasión pude asistir a un evento por fuera de la parroquia en el que el padre se dio a conocer ante más miembros de la comunidad del barrio, y allí, al igual que yo, muchas personas quedaron fascinadas con la forma de ser y actuar del padre Jairo. Esto, considero yo, es un indicativo de que su carisma es el medio por el cuál se logra un crecimiento de la comunidad parroquial y por lo tanto una mayor base para la ejecución de transformaciones rituales. El hecho de que mis tías y mi abuela hayan decidido ser parte de ella, que yo me haya sentido cómodo realizando la investigación y que las demás personas del sector hayan empezado a asistir a la parroquia después del evento son pruebas de ello.

El carisma, como concepto en este punto, no es arbitrario. Está estrechamente ligado con la teoría del sociólogo clásico Max Weber. Serrafiero (2018) presenta, entre otras cosas, cómo este sociólogo articuló la idea de liderazgos y autoridades carismáticas. Para Weber:

Debe entenderse por ‘carisma’ la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviado del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder. El modo como habría de valorarse ‘objetivamente’ la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto. Pues lo que importa es cómo se valora ‘por los dominados’ carismáticos, por los ‘adeptos’ (Weber, 1992, citado por Serrafiero 2018)

Ahora bien, esta exploración de las características del oficio sacerdotal y de las formas en las que el padre Jairo se desempeña en él no basta por sí misma para conocerlo. Es prudente reconocer el rol de su institucionalidad en su propia formulación de discursos, y por ello vale la pena revisar pronunciamientos de otros líderes religiosos dentro de la iglesia católica que han declarado sus posturas sobre las implicaciones de la pandemia en la práctica religiosa, incluidos los rituales.

Muchas han sido las solicitudes al gobierno y las invitaciones a los feligreses que han realizado líderes de la iglesia católica en Colombia y en el mundo. Como mencioné antes, la lucha de las confesiones religiosas del país por reabrir sus puertas estuvo sujeta a las disposiciones de los gobiernos locales. En nuestro caso de interés, la parroquia San Martín de Porres, la entidad de gobierno relevante para la reapertura era la alcaldía de Bogotá.

En otras regiones del país, como Popayán (ciudad profundamente católica) se demoró la suspensión de la congregación a raíz de la semana santa. En el caso de Ibagué, también hubo reacciones de este estilo. Según lo reporta la redacción de la revista *Semana*:

[El arzobispo de la capital tolimense dice que] La recomendación es volver al templo y participar en forma presencial en todas las celebraciones. El uso de las redes es importante y fue muy útil durante el aislamiento, pero no podemos quedarnos allí y se tiene que volver a la presencialidad (Nación, 30 de diciembre de 2021)

De este modo se puede apreciar que la demanda del sector religioso por volver a los templos se fue generalizando a nivel nacional. Además se empieza a ver que la permanencia de los medios digitales para la transmisión de eucaristías se posiciona como objeto de debate, pues de forma implícita lo que este arzobispo está diciendo es que el tiempo de recurrir a las tecnologías digitales terminó y que es momento de regresar a las formas prepandémicas de la vida religiosa.

No se puede continuar sin considerar al organismo global de la fe católica, el Vaticano. La denominada santa sede, una de las bases de la narrativa teológica del catolicismo, también ha hecho acto de presencia en el debate público sobre la situación. El portal *Vatican News* (12 de septiembre de 2020) reportó la postura del cardenal Robert Sarah, quien también expresó su preocupación por las eucaristías remotas y las etiquetó como “no equivalentes” a una participación personal en la iglesia. Como veremos más adelante, el padre Jairo también tomó una decisión sobre cuál debe ser el rol de estas tecnologías tras la reapertura de los templos.

Teniendo presentes estos elementos, queda claro que el padre Jairo aparece ante los demás como un sujeto carismático que se desempeña en concordancia con sus colegas y superiores a nivel nacional e internacional, como un sacerdote cercano a su comunidad y como

un sujeto con posturas definidas. Esto constituye, a mi consideración, un elemento importante de la posicionalidad del padre Jairo, que más adelante permitirá comprender sus acciones como mediador.

Solo resta que prestemos atención a cómo se presenta a sí mismo, cuál es su historia y cómo ésta también revela elementos relevantes para su construcción discursiva. En nuestro primer encuentro en el marco de esta investigación, a finales de diciembre de 2021, realizó un ejercicio autobiográfico que se muestra a continuación. A través de una serie de preguntas por mi parte fue reconstruyendo su historia de vida y me explicó en qué ha consistido su trabajo sacerdotal<sup>14</sup>.

Yo soy de un pueblo llamado Arbelaez Cundinamarca, del campo y nací en una familia campesina humilde. Allí me inculcaron los valores cristianos. Hay un suceso en la casa que marca la vida y es la muerte de mi papá. Eso hace que mi mamá venga para Bogotá con los mayores, somos cinco hermanos, los menores nos quedamos en el pueblo en diferentes casas. Ya pasado el tiempo llegamos todos a Bogotá a vivir con mamá.

Hice mis estudios en el colegio, común y corriente, presté el servicio militar, común y corriente. Y terminado eso siempre tuve una inquietud, la inquietud vocacional, cómo servir a Dios. No tenía de cómo ser sacerdote. Me acerqué a un sacerdote en una parroquia, en Fátima<sup>15</sup>, y él me envió al seminario mayor. Allí tuve toda mi formación teológica y filosófica. Así en el 2011 fui ordenado como sacerdote para la arquidiócesis de Bogotá. Soy diocesano, eso quiere decir que siempre voy a estar dentro de la arquidiócesis, solo podría servir en la ciudad y en los 11 pueblos que están inscritos en la arquidiócesis

Esta es mi tercera parroquia. La primera parroquia donde estuve como vicario fue en El Olaya<sup>16</sup>, en el perpetuo socorro. Luego pasé a ser párroco en la iglesia de cristo misionero, que es hacia el lado de Usme, en las periferias de Bogotá. Es una realidad diferentísima, pero muy linda. Luego de ahí pasé de párroco a uno de los municipios de Cundinamarca, el municipio de Choachi, donde estuve cinco años y medio. Y desde hace dos años estoy nombrado párroco aquí, en la parroquia San Martín de Porres

(Padre Jairo Pulido, 21 de diciembre de 2021)

De forma intencional dividí esta narración en tres párrafos, pues considero que el contenido de cada uno revela una parte de la posicionalidad del padre Jairo que arrojan luz sobre cómo entra a pensar en las transformaciones rituales. El primer párrafo, donde el padre

---

<sup>14</sup>El encuentro duró aproximadamente una hora, se dio en la parroquia y se planteó precisamente como un espacio para el conocimiento de su posicionalidad. Fue en encuentros posteriores que se desarrollaron preguntas por las adaptaciones rituales y los demás contenidos del capítulo.

<sup>15</sup>Barrio de la localidad de Tunjuelito al sur de Bogotá

<sup>16</sup>Barrio de la localidad de Rafael Uribe Uribe al suroriente de Bogotá

Jairo narra su historia familiar, se puede leer a la luz de los fenómenos migratorios entre la ruralidad y la urbanidad en Colombia. El segundo, donde nos presenta sus procesos formativos, se puede leer a través de la institucionalidad e instrucción religiosa del país. Finalmente, el tercero, donde nos ofrece su recorrido en el oficio religioso, se puede pensar alrededor de la teoría de la movilidad social.

La historia familiar del padre Jairo, a mi consideración, permite una reflexión. Tiene que ver con el fenómeno migratorio en Colombia como una condición para la aparición del padre Jairo en la parroquia San Martín de Porres. La muerte de su padre, en su narración, implica la decisión de migrar a la ciudad. Esto se traduce en la concepción de la urbanidad como una transición fundamental en su labor sacerdotal.

Además, esta transición de la ruralidad a la urbanidad puede ser un factor relevante para la comprensión de la relación del padre Jairo con las tecnologías digitales. Él ha sido, cómo él mismo lo denomina, un poco “cerrado”<sup>17</sup> a la implementación de las tecnologías digitales como Facebook en su oficio. Esto tiene directa relación con un debate recurrente en la opinión pública en Colombia, aquel que refiere a la poca cobertura digital en la ruralidad del país. De este modo es que él logra señalar que fue la llegada a Bogotá lo que lo llevó a conocer las tecnologías digitales, como un joven poco interesado en ellas. Es decir que la población de este tipo de regiones, en el testimonio del padre Jairo, vive sin contemplar las tecnologías digitales como las herramientas indispensables que son para quienes vivimos en la ciudad.

Cuando él habla sobre sus procesos formativos, como el colegio y el seminario mayor, nos recuerda la presencia de una estructura política al interior de la iglesia a nivel nacional, la cual lo formó y que, cómo veremos, orienta parte de sus esfuerzos de transformación ritual. En últimas, lo que nos presenta es los límites de los actores con los cuales negoció las distintas adaptaciones rituales de las que hablaremos.

Por último, conocer cuáles son los escenarios en los que él se ha desempeñado como sacerdote, considero yo, permite dos cosas. Primero, se puede entender cuál ha sido su movilidad social, pues además de tener una historia atravesada por la migración, su oficio lo ha llevado a conocer y experimentar sectores populares del sur de la ciudad (una posible causa de sus rasgos amistosos y coloquiales de personalidad descritos páginas atrás). Lo relevante aquí es trazar su recorrido para posicionarlo como sacerdote, conociendo cómo realizaba su

---

<sup>17</sup> Entiéndase como “reacio”, “con dudas respecto a” o expresiones similares.

oficio antes de la pandemia. Segundo, se puede establecer que el padre Jairo llevaba relativamente poco tiempo a cargo de la parroquia San Martín de Porres cuando ocurrieron las transformaciones provocadas por el Covid-19 (según su testimonio llegó allí a finales de 2019, pocos meses antes del inicio de la pandemia).

De este modo, tenemos presentes todos los elementos relevantes que atraviesan al padre Jairo como mediador de las transformaciones por la pandemia. Esto permite entender por qué adoptó una actitud dialógica para la transformación ritual, en lugar de imponer una normativa particular en su parroquia. Decidió interactuar con varios agentes, con los que había empezado a relacionarse de formas efectivas antes de la pandemia, y con elementos que estos le propusieran (incluso si para él resultaba una tarea difícil)

### **Los problemas para la iglesia hoy**

Con el pasar de nuestros encuentros fui encontrando relaciones entre lo que él me expresaba como sus preocupaciones y los elementos teóricos presentados en la introducción que refieren a. Si he de expresarlo de algún modo, diría que el padre Jairo ve en la transmisión a través de Facebook y el resto de las transformaciones provocadas por la pandemia una píldora difícil de tragar<sup>18</sup>, pues en las próximas paginas se ve cómo reconoce la necesidad de estos cambios y cómo los problematiza desde su rol como sacerdote.

Él, al igual que el cardenal Sarah, no encuentra en estas respuestas que adoptó una completa satisfacción como sacerdote. Aun cuando reconoce la necesidad de cuidarse a él y a los feligreses de un posible contagio, le es imposible decir que está contento con la situación. Para él, los mecanismos de bioseguridad y adaptabilidad en la parroquia ponen en riesgo los principios de la religión y las actitudes de sus feligreses.

Cuando le pregunté cuál era su opinión respecto a la implementación de Facebook como una alternativa para llevar las eucaristías a los hogares me indicó que su preocupación estaba en que este tipo de soluciones permitiría la creación de malos hábitos en los feligreses. Según él, la facilidad que tiene ahora la comunidad para conectarse remotamente puede generarles el hábito de la inasistencia, de la comodidad por encima del valor de la comunidad y de la comunión.

---

<sup>18</sup> Dicho y expresión popular que refiere a una situación que se acepta pero que no deja de suponer recelo e incomodidad.

Esta construcción de hábitos que identifica el padre Jairo produce dos cosas. La primera es la desvalorización o el olvido del templo como espacio sagrado. Estudios desde la teología, como el de Rodrigo Polanco (2003), permiten revelar la tensión del principio teológico de la congregación en pandemia, pues han formulado la importancia que tiene el espacio físico del templo, a veces entendido como iglesia<sup>19</sup>, en la experiencia religiosa. En palabras de dicho autor:

[...] podemos concebir a la Iglesia como ese espacio “ideal” que permite la fe y el encuentro con Dios. Ahora bien, este espacio social mediador supone algo común entre los sujetos comunicantes, un medio de coincidencia que no se identifique sin más con esos mismos sujetos, que a su vez son diversos entre sí. (Polanco, 2003, p.333)

Este es el principio de comunidad, donde las personas comparten un sistema de creencias común. Insistiendo que desde Durkheim (1912) se revela la tensión que supone no contar con el espacio del templo, es posible llevar nuestra discusión a las transformaciones rituales ocurridas por ello. Es precisamente el espacio del templo el que, por su disposición y adecuación ritual, permite el encuentro con lo sagrado y Dios. Y es precisamente el espacio físico el que nos permite ver evidencias del impacto de la pandemia sobre la vida ritual. Éste refleja tanto la desconexión del creyente con su comunidad y el templo, y por ende con elementos rituales.

La segunda es la reacción y condiciones que le ha puesto el padre Jairo al uso de herramientas digitales. Como el modelo de transmisión remota de eucaristías es, en esta concepción, una negociación necesaria que evita que la pandemia niegue el acceso a lo sagrado, él ha determinado reglas para mantener la página de Facebook con esa función. En una de nuestras conversaciones me decía que si las cifras de espectadores en vivo bajaban drásticamente, él iba a dejar de transmitir las eucaristías<sup>20</sup>.

Ahora bien, las palabras del padre Jairo no se limitan a la crítica y a la postura de reacción. Él es capaz de formular una misión o un deber ser del creyente en estos tiempos. Los feligreses, dice él, tienen que comprender la necesidad del templo y actuar de acuerdo a ello. Es decir, deben regresar masivamente al templo, recuperando el principio de comunidad y sanar

---

<sup>19</sup> Concepto más ambiguo por su uso para denominar al espacio (ej. iglesia del 20 de julio), a la institucionalidad (ej. iglesia católica) y a la comunidad (ej. iglesias pentecostales)

<sup>20</sup> El número de asistentes remotos es incierto por la cantidad de personas que pueden estar viendo la eucaristía desde un solo dispositivo. Sin embargo, en las eucaristías remotas a las que asistí el número de dispositivos conectados era en promedio de 90.

los daños hechos por las desconexiones ya mencionadas, dejando lugar a los aprendizajes y a las experiencias de la pandemia como sustento de reflexiones teológicas<sup>21</sup>. Además, deben estar en la capacidad de poner las herramientas digitales al servicio de la fe, no en un sentido de conversión, sino de conectar con otros creyentes y construir con ellos más comunidad y, por qué no, hacer más grande la comunidad de la parroquia San Martín de Porres.

En esta primera mitad del capítulo hemos logrado dar cuenta de la posicionalidad del padre Jairo, problematizando su experiencia como sacerdote en pandemia desde una exploración tanto de su vida como de su oficio. Dicha exploración permite saber cómo él se inscribe como mediador en la pandemia, conociendo rasgos suyos que influyen en aspectos como su relación con las tecnologías digitales y con los feligreses.

## **Las respuestas a la pandemia**

### **Arquidiócesis y Estado: dos mandatos sobre la parroquia**

Al padre Jairo, como prestador de un servicio religioso, lo rigieron dos mandatos durante la pandemia. Por un lado, estuvo el Estado, que a través de sus comunicados y decretos configuró la realidad de cierre de los templos. Por otro lado estuvo la arquidiócesis de Bogotá, que a través de sus instrucciones gestionó las respuestas de las parroquias de la ciudad a dichos comunicados y decretos. Esto implicó que el padre Jairo diera cumplimiento a varias exigencias.

La clausura repentina de los templos fue objeto de tensión entre organismos del Estado, como la secretaria de salud de Bogotá, y la parroquia San Martín de Porres. La prensa es una herramienta útil para dar cuenta de esto. Como lo señala el artículo de Redacción Bogotá (28 de agosto de 2020)<sup>22</sup> “[...] la Arquidiócesis de Bogotá presentó una carta al Distrito y Gobierno Nacional, solicitando la apertura de los templos de la ciudad, argumentando que estas construcciones tienen alturas y espacios suficientemente amplios para garantizar el distanciamiento social y una ventilación adecuada.”

No fue sino hasta el 22 de septiembre de 2020 que se dio por fin la reapertura regulada de templos religiosos, según lo reporta el artículo de Libian Barreto (21 de septiembre de 2020)<sup>23</sup>. Allí

---

<sup>21</sup> Curiosamente, en el capítulo 2 veremos que hay movimientos opuestos, de conexiones posibles y dadas en la pandemia.

<sup>22</sup> Enlace de consulta: <https://www.elespectador.com/bogota/arquidiocesis-de-bogota-solicita-apertura-de-iglesias-el-1-de-septiembre-article/>

<sup>23</sup> Enlace de consulta: <https://bogota.gov.co/mi-ciudad/gobierno/reapertura-de-las-iglesias-y-cultos-religiosos-en-bogota>

también se detalla el conjunto de condiciones que decretó el gobierno de la ciudad en este tema, se trata de siete requisitos que debían cumplir las personas encargadas de la administración de los templos y de 3 requisitos que debían cumplir los asistentes. Quiero hacer énfasis aquí en el primer conjunto de requisitos, visible a continuación.

1. Capacitar a todo el personal que tendrá responsabilidades durante las celebraciones religiosas en las medidas de bioseguridad e identificación de signos y síntomas de gripa y de covid 19.
2. Desinfectar todas las instalaciones en donde se adelantará el culto religioso antes de permitir el ingreso de los feligreses y permitir la desinfección de manos y calzado al ingreso.
3. Demarcar los puntos de ubicación de la silletería en zigzag, tanto en el piso como en las bancas o sillas, y respetar el distanciamiento de 2 metros entre persona y persona. Los feligreses deben permanecer sentados durante la ceremonia.
4. Garantizar la ventilación de los lugares de culto manteniendo puertas y ventanas abiertas.
5. Disponer de un dispositivo para medir la temperatura a cada persona que ingresa al recinto. No se permitirá el ingreso de personas que tengan fiebre mayor o igual a 38 grados centígrados o tos.
6. Cada entidad religiosa deberá comunicar a sus feligreses los horarios y días en que se llevarán a cabo las reuniones, así como recordar las medidas de seguridad para poder asistir.
7. El uso de guantes será de carácter obligatorio para quienes abren las puertas y orientan a los fieles para que se ubiquen en los lugares señalados.

(Captura de pantalla del artículo citado, tomada en enero de 2022)

Es en estos requisitos que se empiezan a hacer evidentes los esfuerzos biopolíticos en la pandemia en torno a la celebración religiosa. Esta mención de la biopolítica no es gratuita, pues este concepto de Michel Foucault es el que nos permite enmarcar analíticamente estos hechos. En su obra, Foucault (1977) trabaja en torno a la sexualidad y en un momento dado la enmarca en acciones de estado y procede a afirmar que: “habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos” (Foucault, 1977, p.85). En términos más coloquiales se ha abordado este concepto como la política sobre la vida, los esfuerzos desde el gobierno por asegurarla. Para la investigación, el concepto atraviesa a las transformaciones rituales, pues es a través de su delimitación y transformación que el Estado intenta preservar la vida de las comunidades religiosas como la parroquia.

En este caso, los “cálculos explícitos” del Estado implican políticas enfocadas a proteger la vida de las personas a través del cierre de espacios y actividades que potencialmente podrían ponerlas en contacto con un virus mortal. De este modo es posible comprender las motivaciones del Estado para cerrar los templos.

Sin embargo, esta conceptualización del actuar del Estado no es suficiente si no se tiene en cuenta la narración que hace el padre Jairo sobre las visitas del Ministerio de Salud como una forma de verificación del cumplimiento de esta biopolítica. Antes de dar paso a dicha narración quiero hacer la aclaración de que en la parroquia no fue algo novedoso que el Ministerio de Salud enviara a sus funcionarios en este tipo de tareas, la pandemia reveló la relación entre la parroquia y funcionarios del Estado, más no la creó. Antes de la pandemia, según el padre Jairo, se esperaba la visita cada tres meses de estos funcionarios para verificar el estado de la cripta de la parroquia<sup>24</sup>. En el segundo capítulo retomo este y otros elementos del luto y la muerte en tiempos pandémicos.



(archivo fotográfico, 11 de febrero de 2022, fotografía de la entrada a la cripta donde se lee “dale señor el descanso eterno”)

Cuando hablé con el padre Jairo durante una de las entrevistas que tuve con él y le pregunté por cómo eran esas acciones del Estado al momento de dictar los lineamientos me dijo que:

[...] en el caso de la pandemia, el ministerio nos mandó unos lineamientos. Entonces que hay que demarcar el piso, toca tener señalización en las bancas. Tocaba tomar la temperatura a la

---

<sup>24</sup> Espacio donde se guardan las cenizas de personas fallecidas. El Ministerio, según el padre Jairo, visitaba la parroquia para verificar que la cripta estuviera aseada y aireada.

entrada, en su momento se hacía así. Había que haber un registro de las personas que entraban y salían, con firma de hora y entrada de las personas. Todo eso nos lo pidió el ministerio, con una visita que nos hicieron, venían y miraban que si estuviera todo el protocolo hecho. (Padre Jairo Pulido, 21 de diciembre de 2021)

Esta narración permite ilustrar mejor el comportamiento del actor estatal en el asunto. Tanto con las visitas en torno a la cripta como con esta última cita se puede establecer que el padre Jairo entiende al Estado desde sus funcionarios, como agentes que personifican la estructura estatal. Son estos quienes le comunican las directrices que desde el Estado se le solicita cumplir y a quienes debe demostrar su cumplimiento (revelando una relación de mediación). Es decir, desde su perspectiva el Estado es visible y se puede interactuar con él gracias a sus funcionarios que están interpelados por los decretos y por las normativas a las que deben dar cumplimiento.

Ahora bien, el Estado no es el único actor que importa en este sentido. Como mencioné previamente, la arquidiócesis de Bogotá entra también a jugar un papel relevante en las indicaciones que le llegaron a la parroquia. El propio padre Jairo explica que:

La arquidiócesis anexaba que no era solamente lo que el Ministerio de Salud nos pedía, sino que también era lo que ella regía. Es decir, que teníamos que intensificar la cantidad de eucaristías para que el aforo fuera menor, que teníamos que dar la comunión de cierta manera, que tenía que haber alcohol para desinfectar a las personas y que no podíamos exceder esos porcentajes de aforo que nos pedía el ministerio de salud. Entonces al vivir dentro de la ciudad nos rige todo el tema social, es decir los gobernantes de su momento, pero también nos rige nuestro gobierno interno que es el arzobispo. (Padre Jairo Pulido, 21 de diciembre de 2021).

Esta explicación permite identificar dos cosas. Primero, abre la posibilidad de entender cómo se identifica la parroquia San Martín de Porres. En estas palabras el padre Jairo deja entrever la posicionalidad urbana de la parroquia y cómo dicha posicionalidad configura a qué mandatos está sometida Segundo, da pequeños vistazos de lo que se puede entender como el complemento a la acción estatal, pues si bien desde el Ministerio de Salud y otras entidades estatales, como la secretaría de salud de Bogotá y la alcaldía de la ciudad, surgieron unos mínimos de bioseguridad, la Arquidiócesis entró a dar indicaciones sobre cómo ofrecer los servicios religiosos. Teniendo en cuenta la imposición de aforos limitados, la Arquidiócesis fue la encargada de formular cómo afrontar dicha imposición. Es esta formulación la que desembocó en un incremento de eucaristías con el fin de distribuir el aforo en grupos pequeños que permitieran cumplir con las exigencias estatales.

En conclusión, la reapertura de templos religiosos en Bogotá, producto de una discusión entre la institucionalidad religiosa y la estatal, genera que aparezca un doble mandato sobre la parroquia alrededor de las condiciones que esta debe garantizar. Por un lado, aparece el mecanismo estatal, personificado y corporizado por sus funcionarios, que en un esfuerzo biopolítico formula siete requisitos a los administradores de templos y empieza a alterar las formas dentro la parroquia. Por otro lado, aparece la Arquidiócesis de Bogotá, que

Es por eso que si el Ministerio pide que no se superen unos porcentajes de aforo, la Arquidiócesis plantea muchas más eucaristías diarias para que toda la comunidad acceda a este servicio. Este doble mandato delimita las nuevas formas rituales, pues mientras el Ministerio de Salud procura reducir los riesgos de contagio, la Arquidiócesis empieza a mirar cómo llevar ese cáliz con la sangre de cristo a la boca de todos los feligreses en medio de la pandemia. En los últimos párrafos de este capítulo se exploran estas transformaciones con mayor profundidad, lo importante en este punto es resaltar esa mediación del padre y la parroquia por adoptar las demandas de los ambos mandatos.

El cumplimiento de este doble mandato colocó al padre Jairo en una posición particular. Por un lado, lo obligó a cerrar temporalmente la parroquia, quedando únicamente con la posibilidad de dar misa a las personas que viven con él en la casa parroquial<sup>25</sup>. Por otro lado, al reabrir lo obligó a intensificar su oficio y, por consiguiente, a recurrir a nuevos mecanismos que desconocía.

### **Transmisión en vivo: conéctate a la parroquia**

La viñeta con la que inicié este capítulo hace alusión a las herramientas que permiten que haya transmisión virtual de las eucaristías a través de Facebook, y de hecho ya hemos visto que opina el padre Jairo de esta estrategia. Sin embargo, este fenómeno digital es inmensamente complejo, pues en el caso de la parroquia San Martín de Porres suscita procesos de negociación, tecnificación y condicionamiento.

La narración del padre Jairo en este asunto es algo extensa, entonces la presentaré de forma ordenada para seguir cada uno de los puntos relevantes que menciona. Primero, está el surgimiento de la idea de usar Facebook para transmitir las eucaristías. Él, como mediador, tuvo que adoptar las sugerencias que recibió para incorporar las transmisiones a través de Facebook. Fue en el diálogo con los feligreses que, como lo explica él, surgió la idea:

---

<sup>25</sup> Edificio contiguo y conectado a la parroquia, donde están: el despacho del padre, la oficina de atención a la comunidad y las habitaciones donde habitan el padre y su familia

La idea surgió porque ya llevábamos como un mes, mes y medio, sin celebrar al público. Yo celebraba mi misa con mi familia. Pero hubo un momento en el que una familia cercana me pide una eucaristía y me dice: “padre, ¿por qué no nos la transmite a nosotros?”. De ahí empezó la idea y más gente empezó a pedir. De ahí se vio la necesidad de transmitir las celebraciones, aún hoy se siguen transmitiendo. Toda la eucaristía de las seis de la tarde se transmite entre semana y los domingos al medio día. (padre Jairo Pulido, 13 de febrero de 2022).

Esto realiza la necesidad de comprender los diálogos de la parroquia durante la pandemia desde tres actores, pues no basta saber lo que ordenaron el Estado y la Arquidiócesis para entender todas las acciones de la parroquia en este periodo. Como mencioné al principio del capítulo, los feligreses ocupan un rol igualmente importante, como actores que también colocan sobre el padre Jairo tareas de mediador.

El segundo punto que quiero rescatar de la narración del padre Jairo es que esta permite entender el uso e implementación de estas tecnologías como algo progresivo, no inmediato. La aparición de los aros de luz y el trípode que mencioné, y de otros elementos como bafles de sonido, es el producto de una búsqueda constante del padre Jairo por ir, como dice él, “haciendo camino en esto de la transmisión digital”. Aquí son por ejemplo amigos del padre quienes le consiguen los aros de luz. Resulta llamativo y dicente que es él mismo quien termina definiendo esto como una “profesionalización” en el manejo de tecnologías de transmisión digital.

Esta profesionalización representa, para los propósitos del capítulo, las acciones que como mediador realiza el padre Jairo. Se puede analizar cómo la transformación ritual se encuentra estrechamente ligada con procesos de aprendizaje y experimentación. En este caso, él acompaña, consciente o inconscientemente. A lo que quiero llegar aquí es que el proceso de virtualización de las eucaristías es un ejemplo de cómo se puede observar el uso de las tecnologías a través de los lentes de aprendizaje. Se trata de un debate que, en torno al oficio sacerdotal, se remonta al siglo XX. Es por eso que en el trabajo de Nestor Arboleda (2013) se menciona brevemente cómo:

Hacia 1947[...] al joven sacerdote que acababa de ser nombrado párroco de la pequeña población de Sutatenza [...] se le ocurrió la brillante y sonora idea de emprender una experiencia de educación de adultos a través del rudimentario sistema de radioaficionados de su propiedad. (Arboleda, N., 2013, p.53)

El tercer punto al que alude el padre Jairo en su discurso se refiere a la administración de la página de Facebook, las acciones puntuales que él realiza para controlar los contenidos que se suben a la página y el manejo que le da a ésta. Esto es importante por dos razones. La primera es que explica que en estos procesos de transformación ritual, la página de Facebook cumple un rol definido. La segunda es que orienta otro cambio más en las formas que se dan las eucaristías durante la pandemia.

Por un lado, el padre Jairo me explicó que las eucaristías transmitidas no quedan publicadas, pues las borra a las 10 de la noche cada día. Esto me sorprendió pues de manera impulsiva siempre había considerado la página de Facebook como una herramienta archivística. Después de todo, artículos como el de Jessica Bushey (2014) y otros trabajos que reflexionan en torno a las nuevas formas de construir archivos personales, debate propio de la historia, nos han señalado cómo las redes sociales permiten albergar fotografías, imágenes y videos de tal manera que empiezan a sustituir a los archivos familiares basados en álbumes físicos.

Así pues, en el caso particular de la parroquia San Martín de Porres no hay una intención de construir un archivo de la experiencia pandémica a través de Facebook. Esto se debe a que, como ya vimos, la creación de hábitos perjudiciales es un temor del padre Jairo. De este modo, no colocar a disposición de los feligreses un archivo con todas las eucaristías transmitidas es su forma de invitarlos a regresar al templo. La invitación en este punto es a pensar la administración de la página de Facebook como un mecanismo de difundir la actividad parroquial, más no de albergar las transmisiones en vivo que se hacen durante la pandemia. Es el mismo padre quien me señaló que esto es algo particular y que en otras parroquias si se emplea esta técnica archivística, pues él como mediador considera que esta no debe ser la función de la página que administra.

Por otro lado, las reglas de Facebook como plataforma inciden en lo que puede y no puede hacer la parroquia durante las transmisiones. El padre Jairo me explicó que la aplicación de los derechos de autor en torno a la música es parte de estas reglas. Según él:

Facebook pide los derechos de autor para la música de las transmisiones, desde ahí se vio la necesidad de transmitir con un cantante de la parroquia. Cuando alguien canta no hay problema, pero cuando se usan canciones pregrabadas, descargadas de internet, Facebook corta la transmisión por los derechos de autor. (Padre Jairo Pulido, 13 de febrero de 2022)

Los agentes con los que él debe mediar se problematizan con estas consideraciones, pues el propio Facebook tiene un lugar particular en las mediaciones que realiza. Si bien hemos identificado al Estado, la Arquidiócesis de Bogotá y a la comunidad de feligreses como actores relevantes para entender sus acciones, no podemos considerar a Facebook de la misma forma. Esta red social no se ubica en un nivel similar por dos razones. Primero, he mostrado que en el proceso de transformación ritual siempre hay individuos mediante los cuales el padre define su rol de mediador (el funcionario que visita, el monseñor que dicta y la familia que sugiere). Esto con Facebook simplemente no pasa. Segundo, el diálogo tampoco está en el mismo nivel, mientras que los otros tres actores parten de diálogos sobre qué puede/debe hacer la parroquia para responder a la pandemia, Facebook dialoga sobre cómo puede hacer la parroquia sus transmisiones.

Finalmente, quiero dar un paso atrás y volver a poner la atención sobre algo implícito en el discurso del padre Jairo sobre la administración y propósito de la página de Facebook. Cuando explicaba su decisión de borrar las eucaristías recurrió a comparar el caso de la parroquia con otras. Este tipo de acciones y discursos orientados a diferenciar la experiencia de la Parroquia, como un caso particular, profundizan aún más las posicionalidades de las que hemos hablado (y de las que hablaremos en el próximo capítulo)

Él, al igual que yo, pensó en cómo podría ser diferente la experiencia en otras parroquias. Por ello me di a la tarea de observar transmisiones de otras parroquias con el fin de rastrear diferencias. Esto me llevó a la página de Facebook de la iglesia del 20 de julio en Bogotá<sup>26</sup>, una de las iglesias más emblemáticas de la ciudad por su historia y su carácter popular. Allí vi contrastados algunos de los elementos del discurso del padre Jairo, concretamente 2 de ellos.

Por un lado, en la página de la iglesia del 20 de julio se nota una disposición por lograr un archivo de las actividades, pues al momento de consulta hay registros de las misas transmitidas durante la última semana. Esto implica que efectivamente cada parroquia e iglesia encuentra usos particulares con Facebook, y probablemente con los otros tres actores. Por otro lado, el uso e implementación de las tecnologías también es particular en cada parroquia. Mientras que en la iglesia del 20 de julio hay un valor de producción alto que permite varias tomas de varios actores durante las misas, el padre Jairo narra cómo:

---

<sup>26</sup> Enlace de consulta: <https://www.facebook.com/ninojesusdel20dejulio>

Lo del celular tiene dos situaciones y es que lo amarra a uno al altar, y es que yo del altar no me puedo mover porque el cubrimiento del lente no es tan grande. Lo otro es que se corta cuando entran llamadas. (Padre Jairo Pulido, 13 de febrero de 2022).

Así pues, aunque todos los templos religiosos de la ciudad vivieron el mismo periodo pandémico, cada uno tuvo ritmos y mediaciones diferentes para construir y llevar a cabo las estrategias que les permitieron seguir con actividades como las misas. En el caso de la parroquia San Martín de Porres se hacen vitales los tres actores desde los cuales entabla su mediación (Estado, arquidiócesis de Bogotá y comunidad de feligreses) pues son quienes determinan lo que termina haciendo la parroquia.

### **Nuevas formas en la parroquia**

Finalmente, toca abordar la labor inevitable que tenía el padre Jairo al responder a las exigencias del Estado: transformar la parroquia. Al momento de reabrir la parroquia, ya con todo instalado para que coexistieran la eucaristía presencial y la virtual, hubo dentro de las paredes del templo una serie de elementos interesantes en tanto son transformaciones dicientes sobre la nueva realidad de la parroquia.

Hasta ahora, ya se ha llamado la atención sobre algunos de los elementos físicos que hicieron parte de la adaptación de la parroquia. Tal es el caso de los aros de luz que mencioné en el apartado anterior. Ahora bien, la pandemia y los agentes de diálogo provocaron otras transformaciones de igual o mayor alcance en la disposición física de la parroquia y en lo que acontece en ella. En general, se trata de dos tipos de transformaciones. El primer tipo se refiere a transformaciones en las disposiciones del espacio sagrado y el segundo a transformaciones en las prácticas de los asistentes y del propio padre Jairo.

Centremos ahora nuestra atención en los procesos puntuales que produjo de la mediación del padre Jairo. Se trata de unas medidas biopolíticas, recordando la discusión con Foucault (1977) unas páginas atrás, que tienen el fin de dirigir las conductas de las personas y las disposiciones de los espacios con el fin de prevenir contagios de Covid-19. Aunque su autoría y origen pueden ser rastreados hasta el Estado, está en el padre Jairo la tarea de su aplicación y vigilancia dentro del templo.

Tuve la fortuna de asistir a la parroquia en contadas ocasiones incluso antes de definir y ejecutar esta investigación, por lo que puedo lograr cierta comparación. Llegar a la parroquia

San Martín de Porres es fácil, basta con llegar a la estación de Transmilenio<sup>27</sup> “movistar arena” y caminar alrededor de 5 minutos. La primera impresión que me dejó hacer este recorrido fue que la parroquia desentona en la cuadra en la que está. A lo largo de esa calle hay, casi que únicamente, negocios y talleres relacionados con repuestos vehiculares y vehículos (véase concesionarios, talleres mecánicos, y distribuidores de repuestos). La excepción a esto son la parroquia, su respectiva casa parroquial y dos cafeterías.

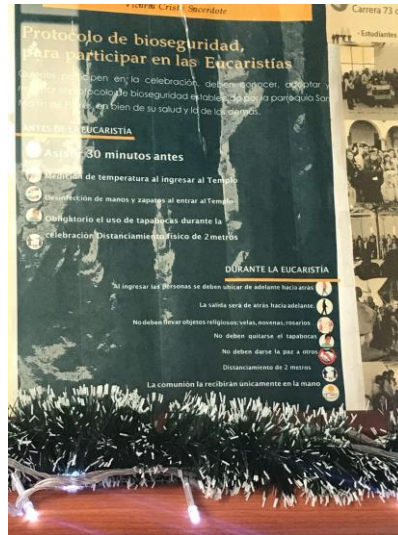


(archivo fotográfico, 21 de diciembre de 2021, fotografía de la parroquia tomada desde una de las cafeterías mencionadas)

Las primeras huellas que dejan las medidas de bioseguridad en este espacio son que en partes de la fachada exterior y en la oficina de atención a la comunidad (donde se realizan los procesos de pago de intenciones y reserva de espacios particulares en la parroquia) se encuentran publicados los protocolos de bioseguridad que se aplican al interior de la parroquia. Se trata de un conjunto de normas que alude a esos primeros meses de reapertura en 2020, insisto en esto porque, como veremos en un futuro apartado, los contenidos de los protocolos de bioseguridad se negocian y cambian en medida que va evolucionando la situación pandémica en el país. El punto aquí es que en ese primer momento de reapertura fue a través del espacio físico de la parroquia que el padre comunicó a la comunidad qué debía aceptar para ingresar a una eucaristía.

---

<sup>27</sup> Sistema de transporte público de buses en Bogotá



(archivo fotográfico, 21 de diciembre de 2021, fotografía del protocolo de bioseguridad publicado en la oficina ya mencionada)

Es en este protocolo publicado que encontramos indicios de otras modificaciones espaciales. Al igual que en muchos otros espacios como conjuntos residenciales, la toma de temperatura (y por ende la presencia de personal y termómetro) existió como medida en la parroquia para garantizar que ningún posible contagiado ingresará a la parroquia. Y es que otros elementos como la desinfección de calzado a través de un tapete y el uso permanente del tapabocas, que todos (religiosos o no), conocimos y vivimos hacen acto de presencia también en la parroquia.



(archivo fotográfico, 11 de febrero de 2022, fotografía del dispensador de gel desinfectante de la parroquia)

Vale la pena también mencionar aquellas transformaciones del espacio más propias de la parroquia. Por ejemplo el padre Jairo me comentó en varias ocasiones que para garantizar el

distanciamiento social se utilizó cinta para demarcar el suelo y las bancas, haciendo que menos gente se pudiera sentar en ellas. También, por un tiempo, estuvo la estrategia de registrar y controlar la asistencia al templo a través de un listado que indicaba quiénes, y por ende cuántos, entraban a las eucaristías.

Sin embargo, y pasando al segundo tipo de transformaciones, las transformaciones en prácticas, hay en este protocolo de seguridad elementos significativos en lo que respecta a la vida religiosa. Supone, más allá de la limitación física y según el propio padre Jairo, una transformación a la práctica de lo sagrado. Por ejemplo, dos de los enunciados de la parte inferior de la fotografía dicen así: “no deben darse la paz a otros” y “la comunión la recibirán únicamente en la mano”. De este modo, dos momentos rituales de la eucaristía, la comunión y el saludo de la paz, empiezan a ser atravesados por los protocolos de bioseguridad, cambiando los principios teológicos de cercanía entre feligreses y el cuerpo de cristo.

Es posible afirmar es que estas modificaciones rituales están aún vigentes, mi experiencia haciendo observación participante en las eucaristías me lo permitió ver. Por un lado el saludo de la paz, ritual orientado a compartir en comunidad los buenos deseos y el cumplimiento de la voluntad divina<sup>28</sup> a través de un saludo verbal y físico, se da de forma completa únicamente con los familiares o círculo cercano que acompañan durante la eucaristía. Con los demás asistentes el saludo es o solo verbal o nulo. Por otro lado, la comunión pasa por un proceso de higienización, pues el cáliz del vino ceremonial es limpiado en ese momento con alcohol desinfectante antes de que los feligreses reciban la hostia.

Ahora bien, si el padre Jairo se encargó de comunicar los requerimientos de bioseguridad también se encargó de comunicar y reflexionar el levantamiento de los mismos. Un caso que permite pensar esto fue el fin del carácter obligatorio del tapabocas. El primero de marzo se dio una flexibilización a nivel de Bogotá alrededor del uso del tapabocas: ya no es obligatorio en espacios públicos. Sin embargo, como lo reporta el artículo de prensa de Redacción El Tiempo (2 de marzo de 2022), un grueso de la población de la ciudad mantiene el uso del tapabocas. Respecto a esto, él tuvo que cumplir nuevamente su rol de mediador al insistir en esa distinción implícita en la noción de espacios públicos con sus feligreses, pues de fondo lo que refiere dicha categoría son espacios al aire abierto, no cerrados como la parroquia.

---

<sup>28</sup> La frase que suele sintetizar esto dice así: “que la paz del señor esté contigo y con tu espíritu”

De este modo es que durante la pandemia se han dado esas desconexiones, que mencionaba páginas atrás, entre los miembros de la comunidad religiosa y sus elementos rituales. Se han constituido como realidades que, aunque permiten dar cumplimiento a las exigencias, no dejan de provocar tensión, pues lo que está en juego no son simples distancias físicas, sino el fundamento de lo sagrado y su interiorización más profunda. El propio padre Jairo, como se ha expuesto en este capítulo, comprende y explica esta tensión desde la responsabilidad que él ha tenido al momento de negociarla.

Con esto, he dado cuenta de las distintas capas detrás de la mediación que realiza el padre Jairo en la parroquia para dar respuesta a requerimientos que le llegan desde distintos actores y el propio Facebook. Además, he expuesto cómo esto se relaciona explícitamente con su posicionalidad, derivando en una experiencia particular de la pandemia tanto para él como para toda la comunidad de la parroquia.

## **Conclusiones**

En este capítulo he presentado el rol del padre Jairo mediando las transformaciones que la pandemia por Covid-19 ha impuesto sobre la parroquia. Él es el protagonista de este capítulo, pues sin entenderlo a él, sus acciones y sus perspectivas tendríamos una imagen incompleta de lo qué han sido los procesos de adaptabilidad en la parroquia que desembocan en las transformaciones rituales que se han ido señalando (desplazamiento de las eucaristías al entorno digital, delimitación de los recursos materiales y las conductas físicas obligatorias durante la reapertura, etc.).

Al preguntarnos quién es el padre Jairo, entramos en contacto con reflexiones sobre cómo su trayectoria personal constituye un elemento inseparable de su discurso y de su papel en la adaptación de los rituales al interior de la parroquia de tal forma que le permite dar cuenta de las exigencias del Estado y la Arquidiócesis. Su origen rural, su trayecto migratorio, su relación con lo digital, su oficio sacerdotal y su personalidad son elementos que entran en juego cuando observamos su forma de responder a la pandemia y organizar la parroquia, tanto de forma biosegura para los asistentes presencial como de forma virtual para los asistentes remotos.

Al observar estos procesos de mediación observamos que el principal componente con el que negocia el padre Jairo es la transformación ritual, pues debe trasladar eucaristías, adaptar el templo y definir lo que puede ocurrir dentro de él. Este cúmulo de experiencias como

mediador lo han llevado a construir una narrativa sobre lo que esto implica. Se trata de una narrativa derrotista que alude a afectaciones profundas causadas por la pandemia.

El creyente en pandemia, desde su explicación, se desconecta de su templo, de su comunidad, de sus rituales y en últimas de Dios. Esto se debe, según el padre Jairo, a que las respuestas que se han llevado a cabo están generando malos hábitos en los feligreses. Por consiguiente, él invita al regreso masivo al templo, reflexionando sobre el autocuidado y lo que el creyente puede hacer con las nuevas realidades como lo virtual. Sin embargo, como se explica más adelante, esta mirada “derrotista” del padre está claramente opuesta a los matices positivos que le dan los feligreses a la pandemia por los nuevos modos de lo sagrado que emergen.

Él, entonces, está citado a responder a requerimientos con diversas poblaciones que intervienen en la parroquia que administra. Particularmente, tiene que responder a exigencias que le realizan dos autoridades institucionales que se preocupan por lo que pueda pasarle a los feligreses durante la pandemia: el Estado y la Arquidiócesis. Cada uno de estos actores está personificado, todo su marco institucional y sus disposiciones se ven cargados por una persona, como el funcionario y el arzobispo. El primero en hablar es el Estado, que en un esfuerzo biopolítico quiere evitar contagios. El segundo es la arquidiócesis que toma ese esfuerzo biopolítico y lo lleva a un nuevo propósito y enfoque: garantizar el desarrollo condicionado de los rituales dada su importancia sagrada. Finalmente, la parroquia, y el padre, les demuestra que puede seguir lo que proponen.

El surgimiento de la transmisión de eucaristías a través de Facebook es otro factor determinante en la transformación ritual, pues durante el tiempo que estuvo cerrada la parroquia fue el único medio para el acceso a esos momentos sagrados. En este capítulo se expusieron seis características de ello. Primero, es producto del diálogo con los feligreses quienes la formulan como posibilidad. Segundo, implica un proceso de profesionalización por parte del padre en las tecnologías y procesos de la transmisión en vivo. Tercero, la negación de Facebook como estrategia archivística revela la comprensión del padre sobre la plataforma. Cuarto, Facebook también tiene diálogos con la parroquia, pero estos no se pueden elevar a la misma categoría que los que proponen el Estado, la arquidiócesis y los feligreses. Quinto, aunque la experiencia de transmitir digitalmente lo sagrado es común a varias parroquias, son las sensibilidades más particulares las que permiten ver la esencia de la transmisión en la parroquia San Martín de Porres. Finalmente, aunque el padre Jairo demuestra preocupación por la

transmisión digital, decide que es una vía que, por lo menos, permite una forma de encuentro durante la pandemia y actúa bajo la esperanza de un eventual regreso a los modos tradicionales.

Rastrear las transformaciones, espaciales y de prácticas, al interior de la parroquia permite ver el surgimiento de los protocolos de bioseguridad y cómo el padre Jairo los emplea para postular sus preocupaciones- Son estas transformaciones las que alejan física y espiritualmente a los feligreses de otros, de los rituales y finalmente de Dios. Además, a día de hoy vale la pena preguntarse si las acciones preventivas de la gente, como el distanciamiento y el tapabocas, son producto de normas vigentes o si son acciones y actitudes voluntarias.

Lo que permite este capítulo es la consideración sobre cómo se dan las transformaciones rituales en la parroquia, pues son producto de un considerable esfuerzo por parte del padre Jairo por mediar exigencias que le llegan de varias direcciones. Como mediador, ha evaluado constantemente los problemas que implican las adaptaciones que se requirieron en la parroquia. Esto no es porque desconozca la necesidad del cuidado y la prevención en tiempos de pandemia, sino porque sabe que lo que está en juego no es nada menos que la misma fe y sus principios.

La perspectiva del padre Jairo, aunque es sustanciosa e interesante, es insuficiente para dar cuenta de todas las transformaciones rituales y las experiencias significativas de la comunidad de la parroquia San Martín de Porres durante la pandemia. Es pertinente entonces, darle paso a la perspectiva de los feligreses, pues su papel en esta investigación no es simplemente haberle sugerido al padre Jairo la idea de Facebook. Por el contrario, tienen un rol igualmente importante, pues llevaron a cabo acciones significativas para mantener su contacto con lo sagrado.

## **Adaptación ritual: el rol de los feligreses**

Mientras escribía este trabajo, llegó la Semana Santa<sup>29</sup> de 2022. En mi familia, estas fechas implican, por tradición, una serie de reuniones para almorzar platos específicos. En esta ocasión, mientras almorzábamos en sábado santo, mi abuela mencionó algo que capturó mi atención. Hablando de lo que ella y mis tías habían hecho días antes para preparar el almuerzo, como comprar los ingredientes y prepararlos para cocinar, mencionó que dedicó tiempo a ir el día anterior a misa ya que según ella “como el año pasado [2021] no pudimos ir, tocaba aprovechar que este año si se podía” (Lucilita, 16 de abril de 2022).

Esta referencia a los impedimentos que, como feligreses, ellas vivieron para acceder a lo que les es sagrado en tiempos de pandemia revela que los feligreses de la parroquia San Martín de Porres tuvieron una experiencia de la pandemia atravesada por una preocupación por el desarrollo de lo sagrado en sus vidas. Esta preocupación se tradujo en ellas actuando por fuera de los muros de la parroquia, buscando la forma de sanar las desconexiones con los otros miembros de la parroquia, con los elementos sagrados y con Dios. Esto se hace evidente en la gestión de eventos, la adaptación de un nuevo sitio de culto (el hogar) y la reflexión en torno a las transformaciones rituales.

De esto se trata este capítulo, de cómo los feligreses de la parroquia, vistos desde mi familia, desarrollaron estrategias para adaptar su vida religiosa y ritual durante la pandemia. El argumento aquí es que los feligreses se vuelven sujetos activos en la transformación ritual, pues en lugar de esperar pasivamente las orientaciones del padre o el Estado, desarrollan estrategias y reflexiones que permiten dicha adaptación. Esta adaptación basada en fe da lugar a discursos sobre la situación y el futuro de la parroquia a raíz de la pandemia.

La fe es un elemento recurrente en este capítulo, es una categoría que refiere a la articulación central que determina lo sagrado, y por ende, a los rituales. Noget, Napolitano y Mayblin (2017) explican que está estrechamente ligada con la cotidianidad, con la experiencia religiosa, o como lo llaman ellas “la religión vivida” (p.11). No se trata de reducir la fe a un asunto de “creer” sino elevarla a ser un motor de acción que está fuertemente instalado en las rutinas religiosas y que le otorga sentido a los rituales. Precisamente, mis familiares tratan la fe desde una comprensión estructurante, es un pilar articulador de sus vidas y no está reducida a lo que se podría simplificar como un “conjunto de creencias”. Por el contrario es un mecanismo para el “sentido de vida”.

---

<sup>29</sup> Celebración cristiana que conmemora la muerte y la resurrección de Jesucristo, suele celebrarse entre finales de marzo y principios de abril cada año.

Mi investigación me permitió identificar dos dimensiones en las que ocurre la adaptación ritual. Por un lado está la dimensión discursiva. Aquí se identifican perspectivas y preocupaciones que les generan las situaciones pandémicas que vivieron y su peso ritual, como se vio con el padre Jairo. Aun así, como se anunció previamente, también forman narrativas positivas sobre lo que se gana con los nuevos espacios sagrados donde se dan nuevas formas rituales. Por ello, si bien comparten las preocupaciones respecto a las implicaciones del cierre del templo y la reconfiguración ritual, no rechazan la adopción tecnológica de Facebook como instrumento de fe. Por el contrario, encuentran en ésta un aprendizaje de la pandemia que puede tener un lugar a largo plazo en su vida religiosa.

Por otro lado, está la dimensión práctica, donde la observación participante en las actividades religiosas de la parroquia durante la pandemia revela prácticas que los feligreses han incorporado en su celebración de fe sin necesidad de que estas sean mandatos o instrucciones del padre Jairo. Es decir, en la acción de los feligreses hay una constante formulación de espacios y estrategias para solventar las dificultades que identifican. Por ejemplo, más adelante en el capítulo narró la gestión de mi tía Paty para llevar a cabo una novena<sup>30</sup> que no se limitaba al círculo familiar (como suelen ser) y que tenía pretensiones de ser un evento comunal.

En este sentido, este capítulo posee una estructura similar al anterior, pues para dar cuenta de parte del posicionamiento discursivo de mis familiares se exploran sus trayectorias y cómo éstas configuran posturas respecto a la transformación ritual dada en la pandemia. De este modo, la primera mitad del capítulo está orientada a trazar dichas trayectorias y exponer analíticamente sus posturas respecto a Facebook y la situación general de la parroquia y la fe durante la pandemia.

La segunda sección explora qué hicieron los feligreses con el fin de proteger su fe y reconectar con ella ritualmente. Por ello, es un espacio para analizar elementos como la gestión de una novena en diciembre de 2021, identificar acciones para la gestión del luto y la muerte en pandemia y reflexionar en torno a las prácticas nuevas que los feligreses proponen para sobrellevar la nueva distancia con el templo.

De este modo, los contenidos de este capítulo abordan lo que escapa de los límites del primero. Se parte del reconocimiento de que las experiencias del padre y los feligreses, aunque

---

<sup>30</sup> Celebraciones tradicionales en Colombia en torno al nacimiento de Jesucristo, que es la navidad. Consisten en reuniones dadas cada día entre el 16 y el 24 de diciembre donde se dan rezos especiales en torno a la narrativa del nacimiento, elevando a figuras como José y María, los padres de Jesucristo en la narrativa teológica.

conectadas, están diferenciadas y que por lo tanto se requiere comprensión de ambas para dar cuenta de la transformación ritual para la comunidad de la parroquia.

## **Discursos de una familia católica**

### **¿Quiénes son Lucilita, Paty y Marlen?**

Probablemente este sea el apartado que más me cueste escribir, pues como ya lo han señalado múltiples investigaciones desarrollar investigaciones que incluyan como sujetos de estudio a la familia del investigador supone un reto. Este reto consiste en lograr una distancia con estos sujetos de tal modo que las subjetividades, como los afectos, dificulten la observación de los elementos que interesan en la investigación.

Esta consideración metodológica, anunciada en la introducción, adquiere peso en este capítulo. Se trata de una consideración que escapa incluso de nuestros límites disciplinares y que constituye un reto universal para quienes investigamos, independientemente del campo, con sujetos que nos son cercanos. Louro y Serrano (2010), como muestra de esto, señalan que:

Dado que la familia es un grupo especial debido a la naturaleza afectiva de los vínculos entre sus integrantes y a la presencia de relaciones de parentesco, dependencia y convivencia entre ellos, el proceso investigativo se caracteriza por la participación de las emociones y de la esfera privada, aspecto que complejiza la aplicación de las técnicas. (Louro & Serrano, 2010, p.41)

Se trata de reconocer que como sobrino y nieto mi acceso a ellas como sujetos de investigación está condicionado. Ahora bien, con estas reflexiones sobre las relaciones familiares en entornos investigativos presentes es posible meternos en materia a responder la pregunta que da título a este apartado.

Caracterizar a mi abuela y su posicionamiento en estos fenómenos de transformación ritual implica su consideración como mujer católica que desarrolló su fe y su actitud religiosa en el siglo XX. Esto deviene en que la vida religiosa católica en la que fue criada adquiere centralidad en sus experiencias de vida y configura su cotidianidad alrededor de la misma. La misión que la orienta incluso hoy, que cuenta con una bisnieta, es formar “buenos cristianos” Pachón (2007, p.147)<sup>31</sup> pues siempre ha fomentado, desde su devoción, discursos y prácticas propias del dogma para ser incorporados por nosotros, su familia.

Esta devoción católica, creo yo, se puede ver ejemplificada en algunos elementos de su cotidianidad. Mi abuela, Lucilita, dedica unos minutos de sus mañanas para arrodillarse en

---

<sup>31</sup> La obra de esta autora profundiza particularmente las relaciones de género dadas en los modelos de crianza del siglo XX en Colombia inscritos en la formación cristiana-católica.

oración y agradecimiento a Dios. Para acompañar esto, ella y mis tías han dispuesto en su hogar iconografía religiosa con la cual hay constante interacción. Además, a diferencia de en mi hogar, ellas tres tienen el hábito de ir semanalmente a misa<sup>32</sup>. Finalmente, mi abuela encuentra siempre espacios y formas para incorporar a Dios en las conversaciones cotidianas. Esto lo hace a través de expresiones como “si mi Dios quiere, así será” o “yo sí le pedí a Dios que permitiera eso”.

Esta devoción, entonces, fue transmitida generacionalmente en mi familia y configuró los discursos cosmovisionales con los que mi familia creció. Se entiende por qué sus hijos (mis tías, mi tío y mi padre) desarrollaron un vínculo irremplazable con la fe católica. Como primera generación receptora, su madre los acostumbró a una vida religiosa atravesada por rituales definidos con los que tendrían que lidiar en pandemia. Sin embargo, como mencioné, esto se ha extendido hasta mi generación, e incluso hasta la de mi sobrina, pues también hemos recibido su acompañamiento y orientación en momentos de formación católica, como la catequesis, y en momentos donde se hacía necesaria la aplicación de dicha formación, como el luto por el fallecimiento de mi abuelo en 2009.

Este posicionamiento de Lucilita, como una mujer de fe devota, permite comprender por qué es tan importante prestar atención a su interpretación de los cambios rituales que ha experimentado. Si alguien ha vivido durante décadas la experiencia de asistir al templo, recibir la hostia y dar el saludo de la paz entiende estos procesos como significativos y vitales y ve cómo estos se deben ir transformando por la pandemia, tendrá algo importante que decir.

Ahora bien, si en alguien fue efectiva esta transmisión generacional de los valores cristianos fue en mis tías. Ellas, al igual que Lucilita, han desarrollado fuertes vínculos con los elementos sagrados del catolicismo que resultan en elementos orientadores de sus vidas. Además, han sido ellas quienes han gestionado las intenciones, los servicios y otras interacciones directas con el padre Jairo y la parroquia. Son responsables de traer a discusión nuevas posibilidades rituales. Vale la pena caracterizarlas brevemente para después dar cuenta de su posicionamiento discursivo.

---

<sup>32</sup> No se trata de que mis padres, al igual que yo, sean ateos. Su decisión de no asistir a la iglesia semanalmente evoca, más bien, reflexiones sobre tipos de espiritualidad y fe no convencionales y que se fundamentan en otro tipo de relaciones con la religión y Dios.

Por un lado, Marlen, quien es mi madrina de bautizo<sup>33</sup>, es poco verbal sobre su vida católica. Sin embargo, al igual que mi abuela, tiene actitudes cotidianas que revelan su fuerte fe. Primero, a ella también se le pueden atribuir la asistencia frecuente al templo, el uso de iconografía en el hogar para acompañar la espiritualidad y el uso de expresiones alusivas a la fe en conversaciones cotidianas. Segundo, ella es quien transporta a Lucilita y a Paty, pues es la única de las tres que conduce. Esto, aunque inicialmente parece trivial, la ha llevado a adoptar prácticas religiosas que solo ella realiza. Su vehículo contiene siempre iconografía y elementos como camándulas<sup>34</sup>. Además, cuando uno la acompaña siempre puede verla realizando gestos que tratan de pedir bendición para el trayecto que se vaya a recorrer en el vehículo.

Por otro lado, Paty, quien es la persona que me inspiró en mi vocación docente y en las ciencias sociales, es bastante expresiva con su fe. Como mencioné previamente, ella es quien nos transmite a través de WhatsApp parte de su experiencia en la parroquia. Sin embargo, su uso de esta tecnología también se basa en constantes mensajes cargados de discursos de fe, que para ella implican expresarnos su amor a través de Dios. Además es la persona con mayor movilidad religiosa de mi familia, pues su experiencia religiosa va más allá de la parroquia. Ella hace parte del grupo Emaús<sup>35</sup> en Bogotá y a través de este y de las parroquias a las que ha asistido ha construido amistades fuertes que hoy determinan buena parte de su cotidianidad. Lo interesante de esto es que es precisamente a través de estas redes y tejidos sociales y esta acumulación de contactos como llega a un aprendizaje sobre las posibilidades digitales para la fe. Ha experimentado de primera mano lo útil que les puede resultar a los feligreses contar con medios comunicativos a través de los cuales compartir y hablar sobre la experiencia religiosa.

### **Fe y Facebook: “la iglesia ganó”**

Si bien el padre Jairo permite ver, desde su perspectiva, el surgimiento y la implementación de Facebook como una herramienta de transmisión de eucaristías, es importante conocer la experiencia que los feligreses tuvieron con esta. Aunque Paty, Marlen y Lucilita no son toda la comunidad de feligreses de la parroquia, son un buen punto de partida para explorar y relatar esta dimensión de la adaptación ritual en la pandemia. Son una muestra

---

<sup>33</sup> El sacramento del bautismo, planteado como el inicio de una persona en la fe cristiana, exige que un hombre y una mujer tomen la responsabilidad de acompañar y complementar la labor de los padres del bebe bautizado para que este crezca en los principios cristianos.

<sup>34</sup> Nombre coloquial que reciben los rosarios. Estos son productos artesanales que se construyen de forma que parecen manillas hechas de esferas y que tienen colgando, por lo general, una cruz.

<sup>35</sup> Grupo que toma las enseñanzas bíblicas sobre el territorio de Emaús (Palestina) y el caminar hacia Dios para orientar retiros espirituales fundamentados en la fe católica.

de lo que supuso la normalización de la virtualidad en términos religiosos y su experiencia les ha dejado formas particulares de entender qué supone ver la eucaristía desde una pantalla. Al final, a través de Facebook han articulado una posición sobre lo que este implica para su fe y los rituales en los que la manifiestan. Esto se encuentra estrechamente relacionado con lo que Navarro (2020) plantea, pues refiriéndose a la pandemia dice que:

Esta situación lleva a los fieles tradicionales a convertirse en usuarios regulares y activos que buscan en la transmisión de la misa participar virtualmente en el ritual, modificando sus prácticas en el mundo offline y propiciando un reto de subjetivación de lo religioso en el mundo online a causa de la emergencia sanitaria (p.4)

De este modo, ellas están convocadas a transformar su condición de usuarias de lo digital para convertirse en usuarias dependientes de Facebook para acceder a su vida religiosa. No puede darse transformación ritual sin una adaptación como usuarias, lo cual implica profundizar sus conocimientos sobre la plataforma y el funcionamiento profundo de sus dispositivos digitales. Incluso, para mi abuela la tarea de adaptación pasa por un nivel mayor de dificultad, pues hasta entonces se había mantenido ajena de todo lo referente a redes sociales, plataformas digitales y dispositivos inteligentes.

Y es que, precisamente, otro punto relevante de coincidencia entre las dos caras del fenómeno es el aprendizaje y la profesionalización tecnológica en torno a la adaptación de la fe. Ellas, al igual que el padre Jairo, se vieron enfrentadas a un conjunto de tecnologías que no dominaban. Tanto mi abuela como Paty me narraron, en una de nuestras conversaciones informales, su forma de “hacer camino”<sup>36</sup> con Facebook.

Para ellas, fue significativo el tener que hacerse “expertas”, durante la pandemia, en garantizar el acceso a las eucaristías a través de una conexión estable a internet. Narran, por ejemplo, cómo llegaron a tener, en ocasiones, problemas de conexión y esto resultaba angustiante, pues una mala señal de internet implicaba perderse momentos de la eucaristía. Marlen añade, además, que esta fue la principal falla o problema que encontraron al momento de intentar acceder remotamente a su fe.

Es ella, mi tía Marlen, la que da cuenta en su narración de los problemas respecto a la experiencia como feligreses a través de Facebook. Su narración suscita tres problemáticas que, según ella, experimentan los feligreses al querer tener una experiencia religiosa a través de esta

---

<sup>36</sup> Referencia a la expresión empleada por el padre Jairo y detallada en el capítulo anterior.

plataforma. Concretamente, ella identifica 3 problemáticas centrales en su narración. La primera tiene que ver con el principio de comunidad que hemos deducido de Durkheim (1912). Ella habla de cómo el “ambiente”<sup>37</sup> en el hogar se siente muy distante a como es en el templo. Ir a la iglesia, comenta, es estar con otros y sentirse parte de la comunidad. Distanciarse del templo durante la pandemia, explica, ha implicado la paulatina adaptación a sensaciones de aislamiento, no solo social, sino también religioso. La aparición de estas sensaciones revela que ella, y el resto de feligreses, ven en el templo no solo un asunto protocolario donde el padre es protagonista, sino que ven en él una comunidad de la que hacen parte. Decir que “el ambiente” es distinto desde la distancia y la virtualidad, indica que en el contraste de experiencias, contar con la compañía de otros feligreses adquiere peso, comprobando que, como dice Durkheim, las experiencias religiosas aisladas son problemáticas.

La segunda problemática refiere a los riesgos para la fe durante una asistencia remota. No solo se trata de la posibilidad de una mala señal de internet, según ella hay actitudes que el asistente remoto puede llegar a tener y que lo distancian, aún más, del templo y de lo sagrado. La disposición en el hogar de la fe implica una ausencia del rigor que caracteriza al templo, es decir, el asistente remoto no siente un compromiso con los contratos implícitos de la asistencia presencial (como el silencio, la concentración y la corporalidad dirigida<sup>38</sup>). Si en la asistencia presencial hay protocolos que la comunidad sigue, en la asistencia virtual, diría Marlen, se descartan para dar paso a una actitud individualizada en la que cada persona decide cómo se va a comportar mientras ve la eucaristía virtual, al fin y al cabo está en un espacio individualizado como puede ser su sala o una habitación del hogar.

Finalmente, la tercera problemática está directamente relacionada con lo que cubrí en el capítulo anterior referente a cómo se dispone en la parroquia toda la tecnología para las transmisiones en vivo. Marlen narra cómo se percibe un desconocimiento relativo del templo, pues el teléfono que transmite las eucaristías solo permite ver el altar y al padre Jairo. Este fenómeno, causado por las limitaciones técnicas, implica que el asistente remoto no sólo no está en el templo, tampoco lo ve. Esto profundiza aún más la desconexión entre el creyente y los espacios sagrados tradicionales, lo lleva a dejar de acceder a espacios como los bancos para

---

<sup>37</sup> Expresión que reúne tres aspectos: la sensación de estar en el espacio físico del templo, el hecho de estar compartiendo ese espacio con otros y hacer parte de rituales y prácticas con esos otros.

<sup>38</sup> Con esto me refiero a las acciones corporales conscientes que se realizan durante toda la eucaristía. Tal es el caso de mantener posturas (como arrodillados, de pie o sentados) y los gestos de plegaria que se hacen tradicionalmente con las manos.

arrodillarse a orar, los confesionarios y demás ubicaciones que tienen propósito ritual en la parroquia.

Aún con todo lo anterior, mis familiares reconocen y afirman que “la iglesia ganó” con la pandemia y las transformaciones que conllevó, incluidas las rituales. Esta noción de triunfo se debe, principalmente, a que ven un crecimiento de la comunidad, tanto en los espacios remotos como en los espacios presenciales que han ido retomando. Aquí la narradora es Paty, quien es la autora de esta frase sobre el triunfo de la iglesia. Ella nos ofrece dos puntos para explicar por qué se da dicho triunfo, se trata de fenómenos que se relacionan tanto con los argumentos de Dox (2020) y Kowalczykl et al. (2020) como con los de Price (2020).

Por un lado, arroja más luz sobre las cifras de asistencia remota a las eucaristías. Aunque en páginas anteriores había señalado un promedio de asistencia basado en mis observaciones en campo<sup>39</sup>, ella corrige esta cifra, pues en realidad es considerablemente mayor. Según ella, hubo momentos en los que había de 500 a 800 dispositivos conectados a las eucaristías. Si le sumamos a esto el hecho de que es indefinida la cifra real de espectadores por cada dispositivo conectado, nos damos cuenta de que la cifra real de asistentes tiene potencial para superar los 1000. Es decir, aunque no se observó en campo, el testimonio de Paty indica que en ciertos momentos habría más personas viendo la eucaristía de las que el mismo templo puede albergar en su espacio físico.

Se puede hacer una lectura de esto alrededor de lo que explican Dox (2020) y Kowalczykl et al. (2020). Estos artículos toman información dada en los primeros meses de la pandemia y señalan cuánto y por qué aumentó la búsqueda de las personas por la religión en los contextos que estudiaron. Dicho aumento consistió en personas que, buscando consuelo y esperanza en el contexto pandémico, encontraron reconfortante acercarse a experiencias religiosas, dándole así un crecimiento considerable en cifras a las comunidades religiosas. Lo que hay de fondo, entonces, es una discusión sobre la utilidad de estas nuevas formas de lo sagrado y lo ritual y no tanto de lo que implican.

El segundo punto de Paty refiere a que, dentro de este crecimiento, la comunidad pudo interactuar desde la distancia. Se trata de un hecho revelador, pues hasta ahora se ha planteado la virtualidad de la fe como un fenómeno inequívocamente perjudicial que produce las desconexiones que preocupan al padre Jairo. Por ello, el hecho de que mis tías y mi abuela

---

<sup>39</sup> Revisar apartado “los problemas de la iglesia hoy”

dirijan a personas, ubicadas en otras ciudades o países, a las eucaristías remotas nos indica que la virtualidad de la fe es, simultáneamente, productora de desconexiones y gestora de reconexiones.

Esta valoración de la experiencia religiosa desde la virtualidad recuerda a los argumentos de Price (2020). Señala que aunque la tendencia sea la comprensión de dicha virtualidad en términos comparativos y de pérdida, (como lo hace el padre Jairo), realmente vale la pena pensarla en sus propios términos y cómo cuenta con cierta riqueza tanto para la experiencia religiosa como para quienes la analizan, siendo este el caso de mis familiares. Es decir, a diferencia del padre, hay una interpretación por parte de ellas de que estas nuevas formas rituales, aunque problemáticas, implican beneficios para la comunidad, entendiendo que comulgar virtualmente no es tan problemático como no comulgar.

Con todo esto presente, vale la pena abordar la perspectiva de mis familiares sobre el fenómeno de la virtualidad de la fe. Dicha perspectiva es una declaración sobre el futuro de las eucaristías remotas y sobre los “compromisos de fe” que tienen los feligreses en este momento de retorno a la presencialidad en los templos.

Aunque hay problemas profundos con la virtualidad de la fe, como veíamos con Marlen, es justo decir que también son problemas que han ido perdiendo relevancia en sus discursos en la medida de que se han acostumbrado a vivirlos. Ellas mismas reconocen que han ido adaptándose al fenómeno y que hoy, no es un problema trascendental el tener que asistir a una eucaristía a través de Facebook. No quiero dar a entender con esto que no les importe lo que hemos visto que está en juego, más bien quiero señalar que tras dos años de pandemia han sabido encontrar virtudes en la virtualidad de la fe y formas de sanar las desconexiones, que sí fueron un problema trascendental. Son estas lecciones aprendidas y estas virtudes de la virtualidad lo que orienta las transformaciones rituales que ellas mismas producen.

Es por esto que mi tía Paty sintetiza su perspectiva en una idea concisa: “hay que volver al templo, pues es nuestro compromiso de fe, pero no hay que abandonar la tecnología, ha hecho que la iglesia gane mucho” (Paty, conversación informal, 29 de abril de 2022). De este modo, ellas reconocen tanto la necesidad de reconectar con la comunidad en el espacio del templo como las virtudes y las posibilidades que la virtualidad de la fe ofrece en ese aspecto.

## **Ejercicio de familia: una evaluación de las transformaciones en la parroquia**

“Tristeza”, esa fue la palabra con la que mi abuela me respondió cuando le pregunté por sus opiniones sobre no poder asistir al templo durante la pandemia. Su respuesta nos remite nuevamente a la particularidad de la relación religión-pandemia. A diferencia de otros elementos suspendidos o alterados durante estos dos años, como el trabajo o los estudios, la religión constituye un pilar fundamental y orientador en la vida de muchas personas. Por ello, es lógico que la suspensión y transformación de elementos religiosos, particularmente rituales, afecte en niveles profundos a las personas.

Estos sentimientos expresados por mi abuela, y por mis tías, es uno de los temas que se discutieron en el marco de un ejercicio que como familia realizamos durante mi investigación. Los cuatro nos sentamos un día en el apartamento para discutir y elaborar un balance de lo que para ellas han sido estos dos años de pandemia en torno a la dimensión religiosa.

Esa tristeza se explica, según Paty, desde dos factores. El primero es la forma en la que perciben la transformación y suspensión de sus prácticas religiosas. Desconectar físicamente con los sacramentos, como la comunión y la confesión, implica también reubicación de los diálogos interpersonales que ellas tienen con Dios. Si bien antes de la pandemia tenían dichos diálogos en la cotidianidad, en oraciones o pensamientos, era fundamental tenerlos en el templo también. Precisamente por ello, durante la pandemia se hace necesaria dicha reubicación de los diálogos con Dios. Teniendo en cuenta que para ellas, y muchos feligreses, la religión es un pilar orientador de la vida, la aparición de la pandemia y las medidas biopolíticas sacudieron dicho pilar.

El segundo factor es la expectativa a la solución rápida de la crisis. La categoría de pandemia surgió meses después del inicio de la misma, de este modo el tormento emocional y la ilusión de que podía ser un “asunto de un par de semanas” perduró bastante tiempo. Ello llevó a que inicialmente sí hubiera una pasividad expectativa por parte de los feligreses, a la cual renunciaron con el pasar del tiempo hasta convertirse en los sujetos activos que se viene describiendo.

Otro de los resultados de nuestro ejercicio en familia fueron los sentimientos de felicidad y alegría sobre la reapertura del templo. Cuando eventualmente pudieron regresar al templo y hacer parte de las eucaristías de forma presencial, aunque condicionadas, encontraron tranquilidad. Recordando el compromiso de fe que mencionaba Paty, las virtudes del modelo virtual, que ellas identificaron, no deben opacar el hecho de que el retorno a la iglesia ha sido

motivo de celebración durante la pandemia. Quien sintetiza esto es Marlen, quien en una de sus intervenciones mencionaba como la presencialidad de la experiencia religiosa es agradable por “el ambiente”.

Pasando al siguiente resultado de nuestro ejercicio familiar, durante el mismo hubo un espacio para hablar de las transformaciones materiales que ellas han identificado al volver al templo. La idea de dicho espacio fue trazar en conjunto las transformaciones de la parroquia desde su perspectiva. Además, con esto es posible identificar qué elementos encuentran significativos en la transformación del espacio físico del templo, pues al comparar con el trazado que elaboré por mi cuenta en el capítulo anterior, nos damos cuenta de que señalan aspectos particulares.

Partieron de reconocer el cumplimiento de los protocolos de bioseguridad en la parroquia. Paty, por ejemplo, se centró en explicar cómo funcionó la redistribución y separación de asientos. Detalla cómo, inicialmente, se demarcaron las bancas de tal forma que solo unas 3 o 4 personas se podrían sentar allí, dándole prioridad al distanciamiento social. Complementa aclarando que la evolución de la situación pandémica mantuvo esta medida en constante transformación, hasta el punto de que hoy se pueden sentar en una sola banca varias personas si estas pertenecen al mismo núcleo familiar. En términos rituales, esto implica una distancia corporal con los otros con quienes se comparte el sentido de lo sagrado, provocando una sensación de segregación ritual por núcleos familiares en lugar de la habitual sensación de comunidad religiosa.

Del mismo modo, ella también habló de cómo al reanudar la presencialidad pudieron gozar de una modificación ritual/festiva en el templo durante la navidad. Teniendo en cuenta que habían sido inconsistentes, o directamente suspendidas, muchas de las actividades festivas religiosas, como las novenas, la Semana Santa, etc., el uso del templo para celebrar el nacimiento de Jesucristo implicó alegría para ellas y para la comunidad de feligreses. Analíticamente, esto implica que momentos clave en la narrativa católica, como lo es la navidad, alimentan los esfuerzos de reconexión y permiten la convergencia de éstos con el regreso a algunas de las formas convencionales que se habían difuminado con la pandemia.

Concretamente, lo que se hizo fue decorar el altar y el suelo cercano de tal modo que fuese un pesebre navideño<sup>40</sup>. De este modo, se instaló de forma temporal un pesebre de gran

---

<sup>40</sup> Estructuras de tamaños variados que se utilizan en fechas navideñas para representar el momento, narrado en la tradición cristiana, del nacimiento de Jesucristo.

tamaño en el propio templo al cual los feligreses acudían para reconectar con la celebración institucional de la navidad. El propósito de fondo era, según interpretan mis familiares, era enviar un mensaje de que el templo volvía a estar disponible para la celebración ritual de la navidad, como lo es la misma construcción del pesebre.



(archivo fotográfico, 21 de diciembre de 2021, fotografía del pesebre navideño en la parroquia)

Ahora bien, un punto fundamental del ejercicio familiar también fue dar cuenta de esa relación particular de regresar al encuentro presencial con la comunidad. Marlen señaló dos puntos que considera importantes al momento de hablar sobre nuevamente compartir el espacio del templo y la fe dentro de él.

El primero tiene que ver, nuevamente, con la evolución de la situación pandémica. Para ella es importante resaltar que la cantidad de asistentes al templo, que influye en “el ambiente de la parroquia”, también se debe mirar de forma gradual. Habla de cómo durante los primeros meses de retorno condicionado a la parroquia había un aforo muy limitado y controlado. Esto, señala, ha cambiado pues hoy en día se ha recuperado un aforo masivo de cien, o más, personas en una misma eucaristía.

El segundo tiene que ver con la confirmación de una tensión ritual previamente identificada. Ella describe cómo ha cambiado el saludo de la paz y da cuenta de elementos que ya habíamos hablado en el capítulo anterior como la suspensión del contacto físico con otros. Sin embargo, pone sobre la mesa un elemento que no identifiqué en ese primer análisis. Menciona que esa suspensión del contacto físico ha llevado a la incorporación de técnicas de comunicación no verbal como las señas. Esto transforma la clave de lectura de las transformaciones de este ritual, pues en vez de hablar de un ritual incompleto como lo

entendieron Gutiérrez y de la Torre (2020), se debe considerar que el saludo de la paz es un ritual modificado por la pandemia.

Finalmente, mi abuela fue la encargada de establecer reflexiones en torno a cómo impactó la pandemia a las comunidades religiosas y, en consecuencia, a los rituales practicados por éstas. Para ella, la situación desesperanzadora, alarmante y preocupante por la propagación del Covid-19 ha hecho que las personas busquen esperanza en varios lugares. Tanto ella, como los artículos referenciados en el apartado anterior, coinciden en que la fe resultó ser un mecanismo por el cual las personas sanaron las crisis emocionales que la pandemia les impuso. Así, explica ella, es que las comunidades religiosas ganaron y la evidencia de ello es la masiva asistencia de hoy en día a esta y otras parroquias, donde la participación en las formas bioseguras de los rituales también es masiva.

## **Nuevos espacios para acceder a la parroquia**

### **Una novena comunal**

Ahora que tenemos presente quiénes son mis tías y mi abuela y cómo ellas han interpretado su experiencia religiosa en la pandemia, es necesario dar cuenta de, y analizar, las estrategias de adaptación ha producido. Es decir, es momento de dar cuenta de las transformaciones rituales que gestionaron. Empezaré por la novena comunal, que constituyó uno de mis primeros momentos en campo y que revela la capacidad de gestión de mis familiares para retomar e innovar en el asunto ritual. Como había anunciado, a diferencia de lo que suele ocurrir, esta novena se presentó como un proyecto de integración comunal, donde mis familiares gestionaron la situación de tal modo que le permitieron a todos sus vecinos residenciales gozar de un ritual navideño con la compañía del padre Jairo.

Es pertinente realizar una breve caracterización del fenómeno de la novena, pues en su desarrollo aparecen actitudes y valores relevantes para la fe católica. Esto resulta lógico cuando consideramos que la novena, como parte de la tradición religiosa navideña, está estrechamente ligada con elementos narrativos del nacimiento de Jesucristo. En el trabajo de Benavides y Unirrago (2017), se realiza una evaluación de este y otros aspectos de la novena como ritual. Como estos autores lo mencionan:

[Hubo un] interés por parte de la institución religiosa por hacer de la Novena un elemento que aportara activamente en la construcción de un imaginario social con un ideal de solidaridad y unión entre quienes tenían en común elementos cognoscitivos, sentimentales y vivenciales, haciendo notorio, como parte del ritual novenario, la necesidad de compartir, aunque no exclusivamente en términos físicos, un espacio

que escenificara la espiritualidad cristiana propia de la Navidad, sin la condición de un vínculo preciso de parentesco. (Benavides & Unirrago, 2017, p.225.)

De este modo, estos autores revelan que la novena, como práctica ritual institucionalizada, apunta a la creación de comunidad y sentido de pertenencia a través de la fe. Identifican en ella la posibilidad de que personas inconexas a través de fuertes vínculos afectivos, como los que permiten las relaciones familiares, se encuentren reunidos espiritualmente. Así, la novena permite la cohesión de la comunidad católica en tiempos navideños y su suspensión por el Covid-19 hace emerger, como hemos visto hasta ahora, retos adaptativos para la comunidad.

Ahora bien, los datos de campo en este asunto suponen para mí una suerte de nostalgia metodológica. Se trata de lo que fue mi primera experiencia en campo en el marco de esta investigación, en diciembre de 2021. Allí, tuve la oportunidad de iniciar conversaciones con el padre Jairo, colaborar con los esfuerzos de mis familiares y ser testigo de formas religiosas que intentaban responder a las necesidades de la pandemia. Mi papel esa noche consistió en dos tareas. La primera fue contribuir a la organización espacial, organizando sillas y mesas en la zona antes del inicio de la novena. La segunda fue participar en la lectura de las oraciones de la misma.



(Fotografía tomada por Paty esa noche mientras leía la oración al niño Dios<sup>41</sup> [a la derecha se ve al padre Jairo])

Aunque en la fotografía no se aprecia, me encontraba leyendo para unas cien personas que habían acudido al evento. A lo largo de la novena, varias personas tomábamos el micrófono para leer las oraciones. Sin embargo, al tratarse de un evento con carga logística y que incorporó al padre Jairo, que es externo al conjunto residencial, hubo momentos en los que el micrófono se usó para dirigir la atención de los asistentes a otros asuntos, externos a la propia novena.

---

<sup>41</sup> Oración cumbre de las novenas navideñas en las que se exaltan las virtudes y características de humildad del nacimiento de Jesucristo. La oración pretende además ser un espacio para pedir por una gracia o favor por parte de este.

De este modo, hubo momentos en los que Paty y el propio padre Jairo tomaron la voz para comunicar. Mi tía, como gestora del evento, resaltó su agradecimiento por la masiva asistencia y le presentó al conjunto al padre Jairo. Su discurso se centró en destacar la importancia que en ese momento suponía poder contar nuevamente con un sentido de comunidad en torno a la fe, recordando que llevaban más de un año sin realizar eventos como comunidad de vecinos.

Esto, considero yo, nos recuerda la relevancia de las conexiones sociales a través de la fe y nos recuerda cómo la pandemia ha supuesto un reto, pues la celebración de la vida de Jesucristo en soledad no permite la experiencia de valores e imaginarios de comunidad. Es decir, lo que mi tía estaba afirmando es que la posibilidad de esa novena les permitía actuar como un genuino “pueblo de dios” (una forma coloquial y producida por los sujetos de exponer los elementos que vimos previamente en la caracterización de la novena).

El padre, como invitado para dirigir las oraciones y dar orden a las secuencias rituales, consideró su papel como agente externo al conjunto residencial y lo incorporó en su discurso. Aprovechó esos momentos dedicados a agradecer la invitación que mi tía y el resto de los miembros de la junta residencial<sup>42</sup> le habían hecho y se dio a conocer a sí mismo y a la parroquia como posibilidades a las que los asistentes podían acudir en su fe.

De forma paralela, estuve observando a lo largo del evento la aparición de protocolos y medidas de bioseguridad. Esto me llevó a identificar el permanente uso del tapabocas por parte de todas las personas asistentes, el padre Jairo y yo incluidos (como se ve en la foto). Sin embargo, al finalizar hubo una mayor apertura al contacto físico a través de apretones de mano y abrazos. Lo anterior pone nuevamente de manifiesto el problema de la corporalidad que Bare (2020) ilustra. Aunque su preocupación está en las relaciones corporales al interior del hogar en la experiencia religiosa remota, de fondo está señalando precisamente que la pandemia ha supuesto, como en este caso, una ambigüedad en los comportamientos corporales al estar simultáneamente limitados y deseados.

Aunque esto cobró más relevancia al compararlo con mis posteriores observaciones en escenarios como las eucaristías presenciales en la parroquia, la presencia de formas de contacto físico con gente externa al hogar me resultó impactante, pues llevaba casi dos años sin verlo. De igual forma, al realizar dicho ejercicio comparativo, me di cuenta de que en la parroquia el comportamiento corporal se da con mayor cautela y se procura más el distanciamiento social.

---

<sup>42</sup> Figura presente en conjuntos residenciales donde democráticamente se escoge a algunos propietarios para que cumplan funciones administrativas para el correcto funcionamiento del conjunto.

Es decir, escenarios con menor formalidad institucional como la novena son tratados con menor rigurosidad protocolaria que los que se dan en el templo (y que están mediados por el padre Jairo).

El resultado de la novena fue, entonces, un reencuentro ritual para la comunidad de la parroquia. La gestión de mis familiares permitió que, tras más de un año de pandemia, hubiera un encuentro entre personas de la comunidad para una celebración de fe. Además, esa misma gestión permitió que el propio padre Jairo estuviera en el evento y contribuyera a dicho ritual. Como efectos de esto, gente que desconocía a la parroquia y al padre se interesaron por acercarse a dicha comunidad.

Al terminar la novena, muchas personas se acercaron al padre Jairo, reconociendo en él a una persona carismática. Tras intercambios cordiales, le pedían la bendición sobre sus pesbres. Y como él había causado tal impresión sobre las personas, le preguntaron sobre la parroquia con intenciones de informarse para asistir a las eucaristías dirigidas por él.

Es de este modo que se puede considerar que la novena, con su carga narrativa y de valores religiosos, fue una estrategia que permitió que la comunidad se reuniera nuevamente alrededor de su fe. Además, el padre logró captar el interés de los asistentes para posteriormente lograr un crecimiento de la comunidad. Así, la novena, se tiene que considerar como un evento que reconectó a la parroquia gracias a la voluntad de los propios feligreses

### **Luto en pandemia: ¿cómo afecta la pandemia a la relación muerte-religión?**

Desafortunadamente, uno de los rasgos característicos de esta pandemia es que la muerte se volvió uno de los elementos cotidianos para todos. Muchas personas, como mis tías y mi abuela, sufrieron pérdidas de seres queridos y otros empezamos a ver como cada día había expectativa para que la mortalidad empezara a bajar. Fuera por el propio Covid-19, o por otras circunstancias de salud, la mortalidad aumentó en un país acostumbrado a la violencia. De este modo, un país tan profundamente religioso como Colombia se encontró en una situación particular: los ritos funerarios y destinados al luto tuvieron que adaptarse a los protocolos de bioseguridad.

Mi intención en este apartado no es capitalizar el dolor y las pérdidas que la pandemia ha provocado. Lo que pretendo es explorar las tensiones que suponen los ritos de luto en pandemia. Esto implica considerar las acciones y reflexiones que se produjeron en torno a cómo acceder a los servicios rituales que normalmente ofrece la parroquia en estos casos. En esa intención de evitar una capitalización del dolor, intentaré tratar con el mayor respeto posible

este asunto, lo que implica que no daré nombres de las personas fallecidas ni profundizare en detalles más allá de los necesarios para ejemplificar mis argumentos.

En su trabajo, Laura Yoffe (2014) ofrece una síntesis de los planteamientos del trabajo que ya hemos referenciado de Durkheim (1912) en torno a la muerte y el luto religioso. Estos planteamientos permiten comprender cuáles son los principios que organizan y dan sentido a los ritos funerarios como los del catolicismo. En palabras de la autora:

En los rituales que se realizan ante la proximidad de la muerte y a posteriori de la pérdida hay un modo de juntarse con otros y de sentir la cercanía de éstos. Cuando se enfrenta la muerte de un ser querido surge una sensación de unidad con los demás, que incluso provoca una renovación del interés por la vida. Los rituales refuerzan las emociones y fortalecen la cohesión y la movilización social. (Yoffe, 2014, p.148).

La forma de observar estos planteamientos en la experiencia religiosa es a través de las condolencias que reciben los familiares y amigos de la persona fallecida cuando se realizan eucaristías en honor a esta. Dichas condolencias se basan en la interacción cara a cara entre las personas, donde el contacto visual y las muestras de afecto físico (como el abrazo) son medios para acompañar el duelo.

De esta forma se empieza a hacer evidente por qué el luto y los ritos funerarios también se ven interpelados por la pandemia. Al negar ese encuentro en el templo para el desarrollo en comunidad del duelo se logra cumplir con exigencias de distanciamiento para prevenir contagios, pero se recae en las desconexiones de las que hablamos en el capítulo anterior. De hecho, desde la perspectiva teológica, esta negación implica un ataque contra el difunto pues no se le permite partir correctamente hacía la otra vida.

Curiosamente, fue precisamente la fuerte amistad de mis tías y de mi abuela con el padre Jairo lo que permitió, de cierto modo y de forma temporal, solventar este problema. Cuando la muerte se posó sobre un amigo de ellas, y dado que en ese momento no nos encontrábamos en pico pandémico<sup>43</sup>, fue posible gestionar un encuentro para pocas personas en la parroquia para hacer una de estas eucaristías en honor al fallecido. Fue allí donde ellas y yo pudimos ofrecer nuestras condolencias de la forma que describí anteriormente (con el añadido del tapabocas).

Ellas hablan de este tipo de situaciones con gratitud, pues para ellas el problema de fondo se pudo solventar, lograron estar ahí para las personas que quieren y que saben que

---

<sup>43</sup> De haber ocurrido la tragedia en un momento de mayor complejidad sanitaria, como los llamados “picos de la pandemia” (momentos en los que la cifra de contagio se eleva drásticamente durante días) no hubiera sido posible solucionar el problema.

pasaron por una gran pérdida. Su forma de afrontar el luto y los ritos funerarios ha sido esa: contar con el padre Jairo para coordinar espacios que permitan solventar la tensión. Incluso cuando en otro caso no se coordinó un encuentro en la parroquia, ellas lograron con él ofrecer intenciones por esa otra persona fallecida.

El otro gran problema con las prácticas funerarias durante la pandemia refiere al proceso de intervención por parte del Estado en el manejo de los cuerpos de los fallecidos en tiempos de pandemia, lo que retrasa y dificulta los usos del cuerpo con fines rituales (como los velorios y los entierros). Para ejemplificar esto vale la pena revisar el texto producido por Lily Lara y Viviana Castellanos (2020) en torno a los procesos funerarios en México, donde reportan los protocolos tomados allí en esta situación. Según ellas:

El personal de la funeraria debe seguir recomendaciones de sana distancia, no se permiten actuaciones de limpieza ni intervenciones de tanatopraxia o tanatoestética sobre el cadáver: No se debe realizar embalsamamiento. [La ley] Señala que, para limitar el riesgo de contagio por concentración de personas en áreas pequeñas, la velación del cuerpo debe evitarse siempre que sea posible además de solicitar a los deudos la disposición final de forma inmediata (inhumación o cremación). (Lara & Castellanos, 2020, p.3)

Este es solo un fragmento de la descripción que las autoras realizan. Aun así, es importante considerar que esta intervención sobre los difuntos escala hasta sus familiares y amigos en vida, pues también son sometidos a reglas y normas especiales en esta situación por la sospecha de contagio de Covid-19. Lo que de fondo señalan es que la pandemia condiciona hasta qué punto se puede acceder con “normalidad” a los ritos funerarios convencionales, pues hasta los cuerpos de los fallecidos están atravesados por consideraciones de bioseguridad referente al Covid-19.

La pista que tenemos sobre el caso colombiano, y en específico el bogotano, es precisamente la que vimos previamente cuando el padre Jairo detalló el proceso de visita de los funcionarios estatales a la cripta de la parroquia. Sabemos, gracias a él, que antes de la pandemia ya había esfuerzos de vigilancia y control sanitario en los espacios de la parroquia. Es lógico suponer que desde el inicio de la pandemia estos se han mantenido y adaptado también para responder a las exigencias provocadas por la pandemia.

Finalmente, el último efecto de la pandemia sobre la muerte, los ritos funerarios y el luto es uno que considero positivo. Resulta que cómo estas eucaristías en honor a los difuntos se dan en una coyuntura que, como vimos en el capítulo anterior, permitió la coexistencia de las misas presenciales y remotas, es posible la conexión simultánea de varias personas condolientes a la eucaristía.

Si bien, el que asiste remoto a una eucaristía de este tipo encuentra que su única posibilidad de acompañar a los familiares y amigos de la persona fallecida son las interacciones como los “me gusta” y los comentarios del tipo “que Dios lo guarde en su gloria”, la verdad es que hay una ventaja en esta situación. Gracias a la posibilidad de asistir desde cualquier parte del mundo, personas afligidas personalmente por la pérdida de un ser querido pueden a través de Facebook acompañar a su familiar o amigo en este paso al más allá, sustituyendo hasta cierto punto el papel que cumplían elementos suspendidos como la velación y los funerales y dejando en manos de los feligreses gran parte de la responsabilidad ritual en el luto.

En todo esto, son nuevamente mis tías y mi abuela las gestoras de estos esfuerzos por reconectar a la comunidad con la fe en momentos difíciles para la comunidad religiosa. Son ellas quienes han recibido agradecimientos de personas en el extranjero por ayudarles a tener espacios como estas eucaristías a pesar de la distancia. Aquí es donde ellas reconocen que su situación respecto a la muerte, el luto y los ritos funerarios durante la pandemia ha sido difícil, dolorosa, pero que aun así, han logrado darse a sí mismas y a otros la oportunidad de llevarla de la mejor manera posible.

### **Fe desde el hogar: fenómenos de adaptación en la vivienda**

La viñeta etnográfica con la que inició la introducción de este documento, aquella que refiere a la eucaristía virtual a la que asistí con mi familia en las vísperas de año nuevo en enero de 2022, carga con un par de preguntas implícitas: ¿qué implica asistir de forma remota a una eucaristía? y ¿cómo experimentaron mis tías y mi abuela este formato? Si consideramos las desconexiones, de las que ya hemos hablado en páginas anteriores, estas preguntas cobran bastante relevancia.

Empecemos abordando la segunda pregunta. Como mujeres de fe devota, para ellas fue extraño y problemático asistir a las eucaristías desde Facebook. Su experiencia allí, desde lo que me permitió observar mi investigación, tiene dos dimensiones. La primera es la dimensión técnica, aquella que refiere a los procesos de adecuación de su hogar para la eucaristía. La segunda es la dimensión práctico-afectiva, es decir aquella que refiere a las emociones y sentimientos que provoca asistir a las eucaristías desde el hogar y a cómo esas emociones y sentimientos determinan prácticas para subsanar los problemas.

Sobre la dimensión técnica es oportuno señalar que aquellos procesos de adecuación del hogar son producto de la construcción de una nueva cotidianidad durante la pandemia. Los escenarios que implican una transformación corta y rápida de la cotidianidad, como los viajes o las mudanzas, no demandan un despliegue técnico duradero en el hogar. La pandemia, por

su extensión de casi dos años, es el caso contrario. Como lo señala Nicolás Aliano (2021): “Frente a estos cambios, los hogares desplegaron una serie de estrategias para la producción de un nuevo orden doméstico en las nuevas condiciones de una extraordinariedad que, sin embargo, se sostuvo por meses.” (p.32).

Aunque el trabajo de este autor está enmarcado en la sociología de la clase media argentina, resulta pertinente para señalar que los hogares (entendidos como las relaciones familiares al interior de un espacio físico de vivienda) han encontrado en la pandemia un reto duradero en el tiempo y que les supone transformaciones igualmente duraderas. Con esta aclaración sobre las características de los hogares durante la pandemia se pueden comprender de mejor manera los procesos de despliegue técnico expuestos a continuación.

Dicho despliegue, en el caso del hogar de mis tías y mi abuela, implica dos conjuntos de procesos. El primero es ritual y el segundo es tecnológico/digital. Por un lado, el conjunto de procesos rituales se refiere a las modificaciones duraderas que ellas han realizado en la distribución del apartamento basadas en la religión y la asistencia remota a las eucaristías. En ese conjunto encontramos modificaciones como la instalación de velas rituales<sup>44</sup>, el despliegue de iconografía religiosa y la presencia permanente de biblias y camándulas en la sala del apartamento.

Por otro lado, el conjunto tecnológico/digital contiene procesos relacionados con mecanismos de acceso a, y proyección de, las transmisiones en vivo de la parroquia. Por ejemplo, en aquella ocasión del 2 de enero, fui el “técnico” encargado de llevarle a todos la eucaristía desde Facebook hasta el televisor de la sala. El proceso consistió en tomar uno de los computadores portátiles del apartamento, acceder a Facebook y a la transmisión en vivo de ese día, conectar ese computador al televisor de la sala (a través de un cable HDMI<sup>45</sup>) y verificar el volumen de los dispositivos para confirmar que se escuchara bien la transmisión.

Ahora bien, la dimensión práctico-afectiva es, como ya mencioné, una secuencia en la que se generan emociones y sentimientos, en este caso nostálgicos, que determinan acciones particulares de reinención ritual. Es decir, el asistente remoto, como mis tías y mi abuela, percibe que no está siendo parte de los ritos ni de la eucaristía más allá de su pantalla, añora estar en el templo, recibir las bendiciones y estar en comunidad. Es así que el contraste histórico que señalaban Fatyass y Frasco (2017) se hace evidente, pues ante la decisión de esperar alguna

---

<sup>44</sup> En la mesa de centro de la sala del apartamento hay dispuestas cuatro velas que se encienden en momentos particulares de la eucaristía, como la comunión.

<sup>45</sup> Acrónimo para *high-definition multimedia interface* (interfaz multimedia de alta definición).

solución externa a los problemas rituales (que puede venir por ejemplo del padre Jairo) o gestionar sus propias respuestas, el feligrés opta por la segunda opción.

Estas soluciones, fuera de la tradición dogmática y ritual, le sirven al asistente remoto para sentirse reincorporado, por lo menos parcialmente, en los eventos y relaciones que ocurren al mismo tiempo en la parroquia. Mis familiares ofrecen dos ejemplos de esto. El primero son las ya mencionadas velas que, aunque no forman parte de lo que un feligrés utiliza en una eucaristía tradicional, para ellas es una forma de conectar con dios simbólica y ritualmente. El segundo ejemplo es el momento de la comunión, al tratarse del momento cumbre de las eucaristías en el que se conecta con el cuerpo y la sangre de Jesucristo, uno supone que no hay una forma de subsanar la falta de este ritual. Sin embargo, durante esa eucaristía remota Paty me sorprendió:

Lo curioso de la experiencia en este punto fue la estrategia que adoptó mi tía para comulgar. Cuando el padre Jairo bendijo la hostia y salió de cámara para atender a los feligreses presenciales, ella empezó a decir en voz alta “Comulgamos espiritualmente por...” a lo que procedió a orar por cosas como la salud de nuestra familia. (Diario de campo, 2 de enero de 2022).

Esta idea de implementar una comulgación espiritual supone una reinención del “¿cómo?” de este importante ritual. Uno de los elementos más controversiales en este asunto es la autonomía y “clandestinidad”<sup>46</sup> con la que el feligrés formula esta y las demás soluciones que pueda tener durante la pandemia. Se ignora, de cierto modo, el rol y la jerarquía del sacerdote que dirige y bendice el ritual. La subversión de estos roles, más que poner en conflicto a la comunidad con el padre, revela la capacidad de adaptación que tienen.

Además, en la comunión, la hostia y el vino que consume el feligrés implican la entrada de Jesucristo en el cuerpo del creyente. Para Bare (2020) la pandemia pone en tensión dos tipos de posturas alrededor de esto, por un lado se encuentran aquellos que adoptan de forma estricta el dogma cristiano y que, por ende, verían en esta comunión espiritual una incoherencia. Por el otro lado, señala él, se encuentran quienes encuentran en la virtualidad de la fe opciones prácticas. No se trata de un debate resuelto, sino más bien de una pregunta por “¿qué tan incorporado está el cuerpo de Cristo?” ([trad.] Bare, 2020, p.38) en tiempos de pandemia. Lo que sí se puede afirmar es que, en el caso de los feligreses de la parroquia, evidentemente hay un esfuerzo orientado por esa postura práctica y positiva.

---

<sup>46</sup> Término que no se plantea de forma despectiva ni con la intención de emitir un juicio de valor. Refiere, más bien, al rasgo de “realizar algo sin supervisión”

## Conclusiones

En este capítulo he dado a conocer el rol de los feligreses en la solución de los problemas ocasionados por la pandemia en términos de la desconexión en la comunidad religiosa a través de una fe movilizadora en estrategias de adaptación. Además, he ofrecido algunos elementos teóricos y analíticos que permiten dar cuenta del peso y la fuerza de las acciones que los feligreses han llevado a cabo en ese rol.

Durante la primera sección, dedicada al conocimiento de estas mujeres y su discurso, se vuelve relevante no sólo el discurso de la experiencia religiosa en pandemia, sino que entran en juego las caracterizaciones y las trayectorias personales como elementos que configuran dicho discurso. Por ello, se resalta que la fuerza de su devoción, producida biográficamente, y su relación previa con los instrumentos y medios digitales constituyen un bagaje con el cual entran a la pandemia y que constituye las estrategias que se han analizado. Al mismo tiempo, la segunda sección deja entrever las formas de adaptación de ellas y de los feligreses para reconectar ritualmente con la comunidad. De este modo se evidencia su voluntad adaptativa, expresada en esos constantes esfuerzos para “hacer algo” respecto a los problemas que identifican en su nueva experiencia religiosa.

El apartado referente a quiénes son ellas, por ejemplo, arroja luz sobre los procesos de formación religiosa e incorporación de valores católicos localizados para mi abuela y en los escenarios cotidianos en los que la religión interviene en las vidas de mis tías. Conocerlas a ellas, implica conocer la forma en la que la religión es un eje articulador de sus vidas y, por ende, lo importante que se ha vuelto para ellas explorar alternativas para la experiencia de fe durante la pandemia. Además, tratar la relación tecnología-religión desde mi tía Paty trae a colación elementos diferenciados respecto a la experiencia del padre Jairo.

En esta línea de discurso por parte de mis familiares, aparece una consigna clara: la iglesia ganó. Esto, que refiere al crecimiento masivo de la parroquia y a la interconectividad de esta que perciben a través de redes, nos lleva a dibujar más líneas comparativas con el padre Jairo y a ubicar la experiencia de los feligreses como una más positiva y que rescata los “auxilios” digitales que emergieron y que permiten dicha reconexión ritual al poner nuevamente en interacción a la comunidad con procesos rituales. Es por esto que hay una voluntad por aprender y crecer a partir de ahora desde estas tecnologías sin verlas como un riesgo, pues el compromiso de fe, para ellas, es más fuerte que la comunidad del sofá.

Todas estas reflexiones aparecen en el ejercicio que como familia hicimos de evaluar estos dos años de pandemia en materia religiosa y ritual. Una parte fundamental de su

experiencia en busca de soluciones rituales es el uso que le dan a lo simbólico para cerrar brechas con las formas convencionales de rituales. Es allí donde entran aspectos como la comunión espiritual y la adaptación del hogar. Sin embargo, algo que es evidente y que no he explorado a profundidad en esta evaluación conjunta es el peso de las emociones y de los sentimientos de nostalgia y tristeza, como lo expresa mi abuela, que movilizan a estos feligreses para actuar de ese modo.

Y es que en términos de movilización si hay bastante tela que cortar. Cómo lo expuse en este capítulo, desde la parroquia hubo una serie de espacios y estrategias formuladas por la propia comunidad de feligreses que tienen como fin sanar los daños causados por la pandemia y los protocolos de bioseguridad y que revelan las estrategias de adaptación de su parte como gestores de su fe. Decidí exponer esto desde tres espacios de los que fui testigo, participante y/u organizador.

El primero, la novena comunal, nos trae tres entradas analíticas sobre el presente y el futuro cercano de la parroquia. 1) La búsqueda de espacios físicos externos a la parroquia para congregarse a la comunidad como una solución que satisface las exigencias de bioseguridad al tiempo que las necesidades de reconexión presencial. 2) La irrupción de la pandemia, no solo en escenarios cotidianos de la fe, sino en puntos cruciales de la tradición religiosa del país (como la navidad). 3) El aprovechamiento de los espacios de reconexión para dar a conocer a la parroquia y al propio padre Jairo, lo que se traduce en crecimiento de la comunidad.

El segundo, los escenarios de duelo y luto durante la pandemia, fue un desafío ético para lograr tratar con el respeto necesario a quienes fallecieron y quienes lloran su partida. Lo que se puede concluir de ese apartado es que la pandemia atraviesa incluso esos procesos de luto y complejiza el rito funerario habitual. Afortunadamente, la comunidad es capaz de encontrar elementos rescatables, como la posibilidad que ofrecen las herramientas digitales de acercar a las personas que desde la distancia lamentan sus pérdidas. Esta es otra de las aristas de mi investigación que considero tienen un potencial analítico valioso y que animo a profundizar en futuras investigaciones.

Finalmente, el tercer espacio es probablemente el que más definió en términos generales la experiencia de los feligreses en estos dos años. Pensar las relaciones al interior del hogar para una comunidad que se volcó a la virtualidad de la fe implica pensar más allá de un simple uso del celular para entrar a Facebook. Lo que expongo en ese apartado es que el hogar es activamente considerado por ellas como objeto de reflexión, adecuación e intervención para permitir una experiencia satisfactoria de la virtualidad de la fe. El despliegue iconográfico, la reorganización de muebles y habitaciones, y la formación de nuevas relaciones espaciales son

procesos que han llevado a sacralizar el hogar, pues se ha convertido en muchas ocasiones el punto que permite el acceso a Dios y a la parroquia.

Lo único que queda en este punto es dar un cierre a mi investigación. Estos dos capítulos han constituido mi esfuerzo por aportar desde la academia, y discusiones teóricas como las que he presentado, a una discusión emergente en la que los pilares fundamentales de la experiencia religiosa. Lo que sigue es un espacio donde miraremos hacia atrás, veremos el camino recorrido y enunciare lo que ha sido esta investigación en términos analíticos, metodológicos y éticos, señalando el potencial que en estas páginas veo para seguir explorando la relación religión-pandemia.

## **Conclusiones: aprendizajes hacia la postpandemia**

Las transformaciones rituales en la parroquia San Martín de Porres entonces estuvieron dadas por los procesos particulares que tanto el padre Jairo como los feligreses llevaron a cabo para sobrellevar las implicaciones del cierre temporal del templo y el regreso condicionado a este. Por un lado, estuvo la mediación del padre Jairo que como responsable de la parroquia tuvo que responder a requerimientos de distintas voces. Por otro lado, estuvieron los procesos de adaptación a través de los cuales los feligreses buscaron por su cuenta opciones para la solución ritual. Son transformaciones tensionantes porque revelan negociaciones particulares que dichos actores realizaron, renunciando a elementos importantes en su experiencia religiosa y aceptando las problemáticas implicaciones de dejar de asistir al templo, tener las eucaristías a través de Facebook y regresar a la parroquia tiempo después con fuertes restricciones que atravesaban a los momentos rituales.

Las categorías de posicionalidad, transformación ritual y significación atraviesan en conjunto a esta respuesta. Son las trayectorias personales de los cuatro protagonistas (posicionalidad), el padre Jairo y mis familiares, las que determinan cómo se inscriben en la pandemia. Por esto, los cuatro convergen poco antes del inicio de la pandemia y establecen una amistad que permite soluciones de reconexión ritual cuando la emergencia se da. Comparten, entre otras cosas, una distancia con las herramientas y medios digitales como Facebook, una devoción de fe producto de su formación como personas católicas y la inscripción en una misma institución global: la iglesia católica.

Por trivial que parezca, este último rasgo implica que comparten una serie de principios teológicos que orientan y definen varios aspectos de su cotidianidad. Desde la comprensión de la comunidad como elemento fundamental de la experiencia religiosa, que permite comprender Durkheim (1912), hasta la comprensión del papel que cumplen los espacios y elementos materiales en los rituales; son estos el marco común que comparten y que conjuntamente identifican como “en riesgo” durante la pandemia.

Hablar de transformación ritual es hablar de las formas que adoptan los rituales durante la pandemia, algunos suspendidos y otros modificados. El hecho de que la hostia, que representa el cuerpo de cristo, se reciba de forma diferente; que el saludo de la paz se de a través de nuevos lenguajes corporales (distantes); que la comunión se realice de forma espiritual (simbólica) y que al reabrirse el templo todo esté atravesado por mecanismos de

higiene y prevención contra el Covid-19 (como alcohol desinfectante) ilustra la magnitud de las transformaciones que la pandemia ha impuesto sobre los pilares de vida de estas personas.

Estas transformaciones, además, se dan en múltiples espacios. Como se muestra en el capítulo 1, el templo cambió sus disposiciones significativamente. Sus muros empezaron a comunicar, se llenó de instrumentos que permitían protocolos de bioseguridad y recibió una adaptación técnica, expresada en la instalación de equipos, que permitía la transmisión digital de las eucaristías a través de Facebook. Sin embargo, como lo explica el capítulo 2, escenarios como el hogar y el conjunto residencial también están sujetos a posibles transformaciones. El despliegue iconográfico en el hogar se vuelve el mecanismo por medio del cual los feligreses, como mis familiares, logran convertirlo en un espacio adaptado a los rituales y a la experiencia religiosa.

Y es que otro conjunto de transformaciones tiene que ver, precisamente, con los espacios externos al templo. Los feligreses, en su esfuerzo adaptativo, encuentran la posibilidad de desarrollar eventos rituales en otros espacios, como el conjunto residencial. Cuando en el capítulo 2 se analiza la novena comunal, se entiende que este tipo de gestiones por parte de mis familiares revelan nuevas posibilidades rituales que no están contenidas en los muros de la parroquia. Además, vale la pena recordar que el propio Facebook se vuelve un espacio ritual en el que es posible acceder al padre Jairo y al servicio religioso que ofrece sin necesidad de ingresar al templo, son esas pantallas de los dispositivos (televisores, computadores, celulares, etc.) los mecanismos a través de los cuales los feligreses acuden al momento ritual.

La significación, como parte del campo discursivo, revela la comprensión que los sujetos le otorgan a estas transformaciones. Al dialogar con el padre, con Marlen, con Paty y con Lucilita; se revelaron sus discursos, los cuales son los medios por los cuales me comunicaron qué, de todo lo que estaba pasando con las transformaciones rituales, les preocupaba y por qué. Al tener un marco común de principios teológicos, apuntaron a preocupaciones similares pero dadas desde sus diferentes roles en la comunidad. Por ejemplo, si bien los cuatro hablan de lo problemático de no poder celebrar una misa en comunidad, lo hacen desde posiciones completamente distintas. Mientras el padre Jairo lo habla desde una mirada proteccionista con sus feligreses, y lo apoya en dichos principios teológicos, ellas lo hablan desde una mirada nostálgica en la que el lenguaje pasa por expresiones como “el ambiente es diferente”.

Ellas, aun así, tienen discursos que les son exclusivos y que les otorgan una perspectiva más positiva de la experiencia en pandemia. Sugieren que la virtualidad de la fe les dejó cosas positivas como comunidad y que las tecnologías como Facebook deben tener un lugar de aquí en adelante porque permiten una gran conectividad y un crecimiento para la misma. Cuando, por ejemplo, en el capítulo 2 se trata el asunto del luto en pandemia, ellas son enfáticas en lo positivo que resulta que las distancias se cierren y cualquier familiar o amigo pueda acompañar el proceso sin inconvenientes.

De esta forma, se puede decir que las transformaciones rituales ocurridas en la parroquia San Martín de Porres durante la pandemia se dan a través de estas tres categorías. Son pensadas, desarrolladas y reflexionadas por personas que tienen asumen funciones excepcionales durante esta emergencia sanitaria. A pesar de sacrificar parte de los principios teológicos de los rituales, logran ofrecer alternativas que les son útiles como experiencia religiosa, pues entran en diálogo con los pilares orientadores de sus vidas y aprenden en el proceso.

Pasando a las reflexiones que, como investigador, me deja esta investigación; creo que hay dos que quiero dejar plasmadas aquí. La primera es la teórica. Me resultó interesante el triple diálogo teórico que propuse en la investigación. Primero, explorar qué se había escrito sobre las relaciones religión-pandemia me permitió no solo construir un estado del arte sino que también me permitió definir los aportes de esta investigación. Segundo, retomar clásicos de los estudios sociales sobre religión y colocarlos en un diálogo con la producción académico-teológica para determinar los conceptos de “ritual” y “sagrado” fue un ejercicio desafiante que resultó en aprendizajes valiosos en este campo que tanto me interesa. Tercero, inscribir mi investigación en la antropología de las religiones y del catolicismo resultó igualmente valioso, pues se trata de obras que principalmente desconocía pero que me dejan la invitación de profundizar disciplinarmente en esta clase de problemas.

La segunda reflexión es la metodológica. Investigar durante la pandemia, con familiares y a través, en parte, de escenarios virtuales me supuso retos importantes. Como lo dejo claro desde la viñeta introductoria, el Covid-19 nos cambia considerablemente los planes. Ser capaz de responder a posibles contagios y a las demás eventualidades que pudieran surgir durante la pandemia, requiere cierto nivel de flexibilidad metodológica y de encontrar posibilidades alternativas ante la adversidad. Es por esto que me alegra haber podido cambiar mi plan de ir a la parroquia el dos de enero a asistir virtualmente en familia.

Sobre investigar con la familia, aunque las implicaciones metodológicas se anuncian y desarrollan tanto en la introducción como en el capítulo 2, quiero insistir en su valor. No solo me resultó pragmático, también fue retador, pero es precisamente por esto último que es importante hacerlo, como investigadores tenemos la posibilidad de enfrentarnos a tareas que, bien hechas, nos dejan trabajos, publicaciones o reflexiones increíblemente valiosas. Sobre investigar escenarios virtuales tengo que decir que, aunque no fue el grueso de mi actividad en campo, sí fue un elemento que siempre tuve presente. Considero que futuras investigaciones pueden enriquecer ese campo metodológico que se ha venido construyendo por años de la etnografía digital, pues si bien no me detengo mucho en ella, resulta llamativo pensar en las posibilidades metodológicas que tenemos hoy y que pueden haberse visto afectadas por la pandemia.

Son precisamente las futuras investigaciones con lo que quiero terminar esta tesis. A pesar de que considero que logré explorar distintos problemas increíblemente interesantes, hay tres puntos dentro de este documento que merecen una profundidad analítica mayor que la que aquí reciben. Tanto si decido, eventualmente, continuar este trabajo como si alguien lo lee y quiere enriquecer sus argumentos, estas ideas serían un buen punto de inicio: 1) el asunto del Estado. Como parte del capítulo 1, exploro el papel que juega el Estado en esta reconfiguración ritual, sin embargo considero que puede ser mucho más profundo pensar las relaciones entre Estado e iglesia en momentos de crisis. 2) el asunto de las emociones. Durante el capítulo 2 realizo varias referencias a las emociones y sentimientos que atravesaron a mis familiares, una aproximación a esto desde la antropología de las emociones podría arrojar análisis valiosos. 3) el asunto del género. A lo largo de mi ejercicio de escritura consideré incluir debates y reflexiones en torno a cómo, implícitamente, mis capítulos están atravesados por un sacerdote masculino y tres creyentes femeninas. Considero que es posible profundizar, desde este trabajo, en las relaciones religión-género, principalmente por la centralidad que tienen estas tres mujeres a las que tanto quiero y desde las cuales aprendí en la pandemia.

## Referencias

- Arboleda, N. (2013). La Nueva Relación entre Tecnología, Conocimiento y Formación Tiende a Integrar Las Modalidades Educativas. En *La educación superior a distancia y virtual en Colombia: nuevas realidades*. (p.p. 47-63). Bogotá: Virtual educa.
- Asad, T. (1993). The construction of religion as an anthropological category. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, 2, 27-54.
- Bare, D.R. (2020). How embodied is “the body of Christ”? Covid-19 and Christian corporeality. En *Religion in quarantine the future of religion in a post-pandemic world* (p.p. 36-38). Digital religion publications.
- Barreto, L. (21 de septiembre de 2020). Así será la reapertura de las iglesias y cultos religiosos en Bogotá. *Bogotá.gov.co*. Recuperado de: <https://bogota.gov.co/mi-ciudad/gobierno/reapertura-de-las-iglesias-y-cultos-religiosos-en-bogota>
- Bastian, J. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En *La modernidad religiosa Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (p.p. 155-174). España: Fondo de cultura económica.
- Bastian, J. (2005). Pentecostalismos latinoamericanos lógicas de mercado y transnacionalización religiosa. En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (p.p. 323-341). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bell, C. (1992). Introduction. En *Ritual theory, ritual practice* p.p. 3-10. New York: Oxford University Press.
- Benavides, F. & Unigarro, D. (2017). La Novena del Niño Dios: “un signo de inquebrantable tradición espiritual y literaria”. En *La novena del niño Dios en Colombia: historia de una devoción y tradición navideña de finales del siglo xviii a nuestros días* (p.p. 219-247). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Bushey, J. (2014). La fotografía en las redes sociales: ¿archivos personales o materiales efímeros?. *Tábula*, (17). Recuperado a partir de <https://publicaciones.acal.es/tabula/article/view/307>
- Douglas, M. (1966). La impureza ritual. En *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (p.p. 21-46). México: Grupo editorial siglo veintiuno
- Dox, D. (2020). Transformation in and from quarantine. En *Religion in quarantine the future of religion in a post-pandemic world* (p.p. 5-8). Digital religion publications.
- Durkheim, E. (1912). Definición del fenómeno religioso y de la religión. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (Trad.). p.p. 52-91 México: Colofón.

- Engelke, M. (2007). Introduction. En *A problem of presence* (pp. 1-45). California: University of California Press.
- Flores, F. C. (2020). Espacialidad y religiosidad en tiempos de covid-19: apuntes preliminares desde la geografía de las religiones. *ESPAÇO E CULTURA UERJ*, 47(1), p.p. 37-54.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad I la voluntad de saber*. (U. Guñazú, Fou trad.). México: siglo veintiuno editores. (trabajo original publicado en 1976).
- Gutiérrez, C. & de la Torre, R. (2020). covid-19: la pandemia como catalizador de la videogracia. *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*, 27(87), p.p. 167-213.
- Hinojosa, F. (2020). Covid-19 sanctuary and the future of American religion. En *Religion in quarantine the future of religion in a post-pandemic world* (p.p. 18-20). Digital religion publications.
- Kowalczyk, O. et al. (2020). Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID-19. *Journal of Religion and Health* 59(1). Pp. 2671–2677. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/publication/346355036\\_Religion\\_and\\_Faith\\_Perception\\_in\\_a\\_Pandemic\\_of\\_COVID-19](https://www.researchgate.net/publication/346355036_Religion_and_Faith_Perception_in_a_Pandemic_of_COVID-19)
- Lara, L. & Castellanos, V. (2020). Derecho a decir adiós, muerte en soledad y duelo crónico en la pandemia Covid-19. *Revista publicaciones e investigación*, 14(2), p.p. 1-11.
- León, J. (2020). Grandes religiones y nuevos movimientos religiosos ante la pandemia de covid-19. *Yachaq* 3(1). Pp. 1-18. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/343683030\\_Grandes\\_religiones\\_y\\_nuevos\\_movimientos\\_religiosos\\_ante\\_la\\_pandemia\\_de\\_COVID-19](https://www.researchgate.net/publication/343683030_Grandes_religiones_y_nuevos_movimientos_religiosos_ante_la_pandemia_de_COVID-19)
- Louro, I. & Serrano, A. (2010). La investigación familiar y el valor de la metodología cualitativa para el estudio del afrontamiento a la enfermedad sicklemica. *Revista Cubana de Salud Pública*, 36(1), p.p. 37-53.
- Mardones, J.M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Editorial Verbo Divino.
- Marques, S. & Parker, J. (2018). Positionality and Standpoint: Situated Ethnographers Acting in On- and Offline Contexts. In *The Wiley Handbook of Ethnography of Education* (pp. 501-512). Wiley Blackwell.
- Meyer, B. & Houtman, D. (2012). Introduction. En *Things religion and the question of materiality* (p.p. 1-23). New York: Fordham University Press.
- Meyer, B. (2017). Catholicism and the study of religion. En Norget, K., Napolitano, V. & Mayblin, M. (Eds.) *The anthropology of Catholicism* (pp. 305-315). California: University of California Press.
- Meyer, B. (2020). Religion as mediation. *Entangled Religions*, 11(3).

- Nación. (30 de diciembre de 2021). “Debemos dejar el miedo”: arzobispo de Ibagué dice que es necesario retomar la presencialidad en las iglesias. *Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/debemos-dejar-el-miedo-arzobispo-de-ibague-dice-que-es-necesario-retomar-la-presencialidad-en-las-iglesias/202142/>
- Navarro, E. (2020). Del altar al streaming: la explosión de eventos religiosos en redes sociales en tiempos de covid-19. *Cuestión periodismo/comunicación*, 2(66), p.p. 1-28. DOI <https://doi.org/10.24215/16696581e496>.
- Norget, K., Napolitano, V., & Mayblin, M. (2017). *The anthropology of Catholicism: a reader*. Univ of California Press.
- Pachón, Ximena. (2007). “La familia en Colombia a lo largo del siglo xx”, en Puyana, Y. y Ramírez M H *Familias, cambios y estrategias*. Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas, Alcaldía Mayor de Bogotá, Secretaría Distrital de Integración Social. pp.145-160.
- Polanco, R. (2003). La Iglesia como espacio sagrado de encuentro. *Teología y vida* 44(1). P.p. 322-345
- Price, C. (2020). Digital media as sacred space. En *Religion in quarantine the future of religion in a post-pandemic world* (p.p. 45-47). Digital religion publications.
- Redacción Bogotá. (28 de agosto de 2020). Arquidiócesis de Bogotá solicita apertura de iglesias el 1 de septiembre. *El espectador*. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/bogota/arquidiocesis-de-bogota-solicita-apertura-de-iglesias-el-1-de-septiembre-article/>
- Redacción El Tiempo. (2 de marzo de 2022). Tapabocas: aunque no es obligatorio, bogotanos siguen llevándolo. *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/bogota/tapabocas-aunque-no-es-obligatorio-bogotanos-siguen-llevandolo-655166>
- Serrafero, M. D. (2018). Max Weber y la democracia plebiscitaria. *Revista internacional de sociología*, 76(2)
- Turner, V. (1967). Símbolos en el ritual Ndembu. En *La selva de los símbolos* (p.p. 21-52). México: Grupo editorial siglo veintiuno
- Turner, V. (1986). Dewey, Dilthey, and drama: An essay in anthropology of experience. En Turner, V. & Bruner, E. (Eds.), *The Anthropology of experience* (pp. 33-44). University of Illinois Press.
- Weber, M. (1992). *Economía y Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Wesley J. W. et al. (2020). Religion and the COVID-19 pandemic. *Religion, Brain & Behavior* 10(2). Pp.115-117. DOI: 10.1080/2153599X.2020.1749339.

Vatican News. (12 de septiembre de 2020). Una misa "virtual" no equivale a la participación personal en la iglesia. *Vatican News*. Recuperado de: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2020-09/una-misa-virtual-no-sustituye-de-la-participacion-personal-en-la.html>

Yoffe, L. (2014). Rituales funerarios y de duelo colectivos y privados, religiosos o laicos. *Avances En Psicología*, 22(2), 145-163. <https://doi.org/10.33539/avpsicol.2014.v22n2.182>