

*Los dos pueblos de Cristo: representaciones políticas y religiosas de la misa tradicional en  
la Parroquia de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro.*

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

Presentado por  
Hugo Alejandro Cárdenas Manchego

Director:  
Esteban Rozo Pabón

Semestre I, 2017

Para mi abuela Hilda.  
Eres la ausencia en el Llano  
Y la fe en lo invisible.

## Agradecimientos.

Esta monografía fue fruto de la labor académica honesta, conjunta y crítica de mis compañeros del Semillero “Entre práctica y representaciones”, quienes leyeron diferentes versiones de este texto, discutieron cuestiones de contenido y forma, pero sobre todo me ofrecieron su apoyo para la realización de este texto en los momentos más críticos de la labor de escritura. Particularmente, quiero agradecer a Esteban Rozo por su guía durante el trabajo de campo, en la búsqueda bibliográfica, en la discusión de autores y por su invitación a arriesgarme a escribir un texto que hiciera justicia a las cosas que vi y experimenté en esta parroquia.

Quisiera agradecer a mis padres y mis hermanos por su paciencia durante el tiempo de escritura y trabajo de campo; a mis amigos María Paula Hernández, Angélica Vera, Javier Galindo, Andrés Vargas y José Blanco, quienes escribieron sus monografías al tiempo con la mía y me ofrecieron sus consejos y con quienes compartimos esta experiencia.

## Contenido

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	5
I. Agnus Dei: La presencia real de Cristo en la Santa Misa.....	19
1.1 Dominus Vobiscum: la vida sacramental.....	22
1.2 In saecula saeculorum: la retórica del misterio.....	32
1.3 La lengua de la Santa Iglesia.....	41
1.4 El buen pastor.....	44
1.5 Comentarios finales.....	51
II. ¡Deus Vult! la autoridad de Cristo en sus fieles.....	53
2.1 La <i>fe como conocimiento</i> , los sacerdotes y las conferencias.....	54
2.2 “No basta ser santo, sino parecerlo”.....	65
2.4 Ser joven, acólito y católico.....	71
2.5 Cristo Rey y la digresión ritual.....	79
Ite Missae Est.....	90
Bibliografía.....	95

## Introducción

*En la teología ocurre igual que en otras cosas. Existe una teología que es arte y otra que es ciencia o al menos se esfuerza en serlo. Así fue en la antigüedad y así es ahora, y siempre han escanciado los científicos el viejo vino en los nuevos odres, mientras los artistas, sin cuidado por algunos errores exteriores y perseverantes en sus concepciones, han sido el consuelo y la alegría de muchos. Es la vieja lucha desigual entre la crítica y la creación, entre la ciencia y el arte, en la que aquélla siempre tiene la razón sin que nadie saque de ello provecho y en la que ésta lanza al aire libre la semilla de la fe, del amor, del consuelo y de la belleza, hallando siempre la buena tierra donde fructifica. Pues la vida es más fuerte que la muerte y la fe más poderosa que la duda.*

*Bajo la rueda, Hermann Hesse.*

En el corredor de la parroquia, me encontré con Pablo, uno de los jóvenes que conocí y hablé durante las conferencias pastorales de la parroquia, que le tocó *ver* la misa desde la sala donde la gente espera su turno para confesarse y donde los parroquianos compran los libros, películas y objetos religiosos como camándulas, videos de la vida de los santos y advertencias sobre los peligros de Halloween y el New Age. Saliendo de misa y de camino a Transmilenio, Pablo me comentó su deseo de ser sacerdote, sobre la vocación que sentía poseer y de la forma cómo se lo había hecho saber a sus padres. “Mi madre se puso muy brava, sentía que estaba desaprovechando mi vida, pero para mí era claro que mi camino era servir a Dios, de hacer cumplir su voluntad dentro de la Iglesia”. Pablo y yo nos conocimos por primera vez el sábado 28 de febrero del 2015, caminando hacia la parroquia Nuestra Señora del Perpetuo Socorro para la conferencia sobre “la verdad sobre el Islam”. Él estaba buscando una parroquia, donde lo principal fuera la fe y no el carisma de los sacerdotes, ni de los instrumentos musicales, ni de las palmas de los feligreses. “¿Has visto esa invasión de guitarras eléctricas, baterías en las capillas, mientras se hace la misa y Cristo se sacrifica por nosotros? Esos son los excesos que no deberían ocurrir, pues se convierte la misa en una reunión social con banda sonora y ¿dónde queda lo sagrado?” Me explicó que había dos tipos de carismas, uno que era el de las personas y otro que venía de Jesucristo. Según él, los sacerdotes hacen de la misa un espacio para expresar emociones, consejos matrimoniales,

cada vez que se ponen frente al altar, hablan de temas que no hacían parte de la doctrina de la Iglesia, casi como guías de superación personal y no como sacerdotes.

Esta exegesis escrupulosa, detallada sobre los objetos presentes en la misa, la música que suena, las maneras de actuar de los laicos y sacerdotes, los temas de los sermones es una característica distintiva de los sacerdotes y laicos de la parroquia Nuestra Señora del Perpetuo Socorro. En cierta medida, la crítica de Pablo está relacionada con la desacralización de la experiencia litúrgica, como si en las misas actuales, los sacerdotes compitieran con Cristo por llamar la atención de los laicos; como si la misa misma no fuera el Sacrificio de Cristo por nosotros, sino una fiesta de veneración de la humanidad. A partir de mi experiencia como católico y por mi familia, conocí diferentes parroquias, con distintos tipos de ambientes y sacerdotes, desde sus expresiones más populares como aquellas dedicadas al Divino Niño, hasta las misas para Santos Doctores como San Agustín. En todas estas misas, los laicos tomaban un papel central en la realización ya sea leyendo los salmos, entregando ofrendas de vino, pan, alimentos para *los más necesitados*, libros, etc. Para Pablo, la participación constante e invasiva de los laicos había terminado por convertir la misa, en una especie de reunión social, una veneración de la comunidad dejando en el olvido la razón final, *teleológica* de la experiencia católica: el Sacrificio de Cristo en la Cruz y la promesa de salvación.

Esta exegesis nos enfrenta a un análisis de las ideologías semióticas que los miembros de esta parroquia emplean a la hora de referirse al carácter de los objetos litúrgicos, el cuerpo sacerdotal y la forma cómo se debe llevar a cabo la misa (Keane 2007). En cierta medida, para Pablo, la manera de representar el Sacrificio y la ingesta de la comunión implican una agencia particular del Cuerpo de Cristo. Esta agencia debe materializarse en la forma cómo se lleva a cabo la misa desde el estilo del *habla* hasta el orden de quiénes hablan. Después de todo, la misa es la manifestación más clara de la fe y de la mediación divina sobre el alma y el cuerpo de sus fieles. Así pues, esta monografía quiera dar cuenta de cómo se manifiesta esta Presencia de Cristo en la hostia, en el cuerpo de los sacerdotes y en la vida cotidiana de los laicos de esta parroquia. ¿Cómo se manifiesta Cristo en la misa tradicional y en las prácticas pastorales de la parroquia Nuestra Señora del Perpetuo Socorro? ¿Qué significa que Cristo esté presente como una entidad tanto en la misa tradicional, como en la experiencia religiosa de los laicos y sacerdotes de esta parroquia?

El concepto de ideología semiótica permite el análisis de las reglas y prácticas de diferenciación implícitas a la hora de separar o establecer las relaciones entre lenguaje y realidad, entre significado y objeto, símbolo y ontología que determinan las formas de agencia de entidades no necesariamente humanas (Keane 2007). La ideología semiótica se materializa en las prohibiciones del accionar humano frente a estas entidades ya sean restricciones en la forma de “nombrar”, en impedimentos de tocar o representar en objetos; o por el contrario, en la necesidad de venerarse en sus formas de objetos litúrgicos, medallas, la Hostia, en el humo blanco del incienso y la vestimenta de los sacerdotes, entre otras. Durante mi trabajo de campo y en el análisis, caí en cuenta de la banalidad que implicaba un trabajo exhaustivo de exégesis simbólica de cada objeto en la parroquia, en la misa o en los diferentes escenarios pastorales<sup>1</sup>. No obstante, la exégesis como práctica social era una de las formas cómo los laicos y sacerdotes articulaban y producían el orden sobre las cosas sagradas, las prohibiciones sobre las cosas profanas y se posicionaban como críticos de los altos jerarcas y del Papa Francisco I, del Concilio Vaticano II y el cambio de la misa en el *Novus Ordo Missae*. Este orden exegético es una forma de disciplinamiento que los laicos y los sacerdotes llaman *fe como conocimiento*, en la práctica determinan la manera en que el cuerpo, las opiniones, las relaciones sociales e incluso la música<sup>2</sup>, debe disponerse frente a la Presencia de Cristo.

A partir de lo anterior, deje de lado la intención de hacer una exégesis sobre las exégesis locales de los sacerdotes y laicos, para profundizar y ahondar en la materialidad de la ideología semiótica de esta parroquia y rastrear las prácticas de autorización y jerarquización que determina que está presente en la misa y cómo deben prepararse los

---

<sup>1</sup> La exégesis de símbolos rituales, sistemas simbólicos o símbolos naturales ha sido una de las maneras cómo los antropólogos ha demostrado su autoridad etnográfica con respecto a los datos que obtienen en el campo y textualiza la cultura, independientemente de los procesos materiales de su producción (Roseberry 1982). No sólo ha sido una manera de demostrar, sino de organizar la información “social” contenida y codificada a través de “acciones simbólicas” que *reflejan* el estado del orden social de esa comunidad. Para Catherine Bell (2009), el ritual es la herramienta por excelencia del conocimiento social, puesto que en vez de ser considerado una práctica entre otras prácticas, el ritual siempre *refleja o condensa contradicciones* que sólo el científico social o el antropólogo “que no tiene prejuicios particulares (...) puede observar (*en*) las interconexiones y los conflictos reales entre personas y grupos” (Turner 1999).

<sup>2</sup> De hecho, el organista de la parroquia llamado Nelson, me comentó sobre sus “tentaciones” de tocar Beethoven o Franz Liszt como ambientación musical previa o posterior a la misa. “Esta música protestante abusaba de la melodía”, diferente a la música tonal y sencilla que debía poseer la capilla. Dijo haber tocado con permiso de los sacerdotes, música de Cesar Franck y Mozart pues estos eran autores que entendía musicalmente los misterios de Cristo según la doctrina católica.

participantes para ella (Asad 1993). Particularmente, la revalorización de los sacramentos resulta uno de los ejemplos más claros de esta ideología semiótica, puesto que estos disponen una jerarquía entre estos medios de salvación instituidos por la Iglesia Católica diferente respecto a la relación directa Dios-creyente que es el fundamento de las prácticas religiosas de algunas versiones del protestantismo<sup>3</sup> (Keane 2007). Resulta importante no sólo participar de los sacramentos, sino reconocer en ellos la gracia divina, aquel “carisma de Cristo” que eleva la vida y experiencia del creyente por encima de cualquier otra relación con Dios. De esta manera, la Presencia de Cristo se manifiesta en los sacramentos, incluida la misa. Los sacramentos son esencialmente prácticas icónicas que guardan una relación directa con la vida de Jesús tal y como es narrada en la Biblia. Esto significa que los sacramentos son una manera muy directa y material de vincular la experiencia personal con la vida de Cristo.

La relación entre los sacerdotes y los laicos está igualmente mediada por las prácticas sacramentales, particularmente el secreto confesional. En este sentido, esta tesis analiza las prácticas sacramentales como prácticas del cuidado de sí mismo, como herramientas y mecanismos de disciplina que los laicos realizan para convertirse en sujetos de salvación. Las prácticas sacramentales se centran en la enseñanza de la *fe como conocimiento*, es decir, la manera cómo uno debe (re)presentarse a sí mismo en la confesión, frente a Cristo, en las relaciones sociales con otras comunidades religiosas y la sociedad secular. La confesión resulta una de las maneras más eficientes de crear relatos sobre sí mismo, de hacerse sujeto de sí mismo y al mismo tiempo, es el medio como los sacerdotes ejercen el poder pastoral e individualizado que busca transformar este relato y experiencia personal en una experiencia de salvación. De esta manera, la jerarquía externa y disciplinaria tanto de los sacerdotes como de los medios sacramentales se convierte para el creyente, en una experiencia sobre Cristo y la salvación personal. Así pues, pasamos de una de los

---

<sup>3</sup> La investigación de Keane (2007) en Bali tomó como objeto de estudio las prácticas de comunicarse con la divinidad entre los misioneros calvinistas, católicos y las prácticas religiosas locales. Los calvinistas enseñaban a los nativos a rezar con los ojos cerrados, en silencio y concentrados, mientras que los católicos repetían una y otra vez las palabras del Rosario, guardando cierta similitud con la manera en que los balineses emitían sus discursos rituales, exagerando o alargando el sonido de las consonantes. El Calvinismo rechaza la idea de que hayan medios instituidos por los hombres para la salvación, se afirman en la ideología semiótica de la “sinceridad” del mensaje personal frente a Dios. De esta manera, el Calvinismo rechaza los sacramentos, por considerarlos formas “no sinceras” y “auténticas” de comunicarse con Dios. El Luteranismo conserva el valor y la gracia de los sacramentos, particularmente el de la comunión, la vocación, el matrimonio y el bautizo en torno a un cuerpo de clérigos (mujeres u hombres, casados, divorciados, solteros), miembros de un episcopado nacional o regional.



exegesis de los elementos litúrgicos y de la forma de hacer misa, a la exegesis del creyente, de sus relaciones personales, de lo permitido y lo prohibido sacramentalmente sobre el cuerpo, la mente y el alma. Por lo cual, *la fe como conocimiento* no sólo acopla y determina significados sobre el ritual, sino que disciplina la vida sacramental, así como la relación con el catolicismo, con las otras religiones y establece las formas adecuadas de ser laico y el lugar de la fe en la sociedad.

Ahora bien, al purismo sacramental de esta ideología semiótica le es indiferente “la doctrina social de la Iglesia”, la acción pastoral que busca redimir las desigualdades y criticar el abuso de la autoridad. Después de 1968 en Medellín, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano llamo la atención de los clérigos latinoamericanos a participar activamente en la transformación de las problemáticas sociales que aquejan a los fieles de la parroquia. Esta conferencia fue apoyada por el Papa Pablo VI con el fin de realizar los cambios del Concilio Vaticano II en los episcopados latinoamericanos. No sólo dictaminan nuevas formas de participación de los sacerdotes frente a sus comunidades, sino que insta a los laicos a ser proactivos frente a las desigualdades y abusos de la autoridad que amenaza la sacralidad de la dignidad humana (Levine 1978). Estos cambios promovieron pastorales más independientes, localizadas en un terreno político local respecto de las jerarquías episcopales nacionales, puesto que la participación del alto clero siempre estuvo determinada y limitada frente a sus relaciones con los personajes de la vida política y generalmente, pertenecientes a regímenes autoritarios y represivos comunes en el último tercio del siglo XX en Latinoamérica (Gill 1998).

Para Daniel Levine (1978), el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín apuntaban a una manera más comunitaria, igualitaria y local de santificar la acción social humana. Este entendimiento de la Iglesia como el Pueblo Peregrino de Dios, no necesariamente se oponía los sacramentos, sino que consideraba que la acción católica debía transformar las comunidades y criticar la injusticia social como enemiga esencial de la doctrina católica de la sacralidad de la dignidad humana. La manera cómo los sacerdotes y laicos de la parroquia del Perpetuo Socorro comprenden la dignidad humana es radicalmente distinta, puesto que ésta no se puede comprender fuera de la relación sacramental que existe entre el humanidad y la salvación prometida en el Sacrificio. Como entidad, Cristo se hace

presente en estos medios instituidos por la Iglesia, no por medio de la acción social, ni por otro medio diferente a la gracia sacramental.

De hecho, sólo a través de la pureza sacramental, en la forma tradicional de hacer la misa, en el misterio del Sacrificio, resulta posible acceder a su presencia. Pierre Bourdieu considera que la creencia en una institución religiosa y en sus prácticas está relacionada con la manera en que estas instituciones hacen parecer necesaria ciertas formas de autoridad o consagran jerarquías (Bourdieu 2009). La crítica que Pablo expresa del sacerdote con carisma propio revela la importancia del distanciamiento físico del sacerdote frente una presentación cotidiana, con ropa “civil”, con palabras modernas y con temáticas personales. El vínculo entre los objetos y las personas que los portan no es ornamental, sino que es inherente y determinante respecto a las características mentales, espirituales y morales de quien los porta. Así, los sacerdotes de la parroquia se elevan de la experiencia cotidiana y social, a partir del vínculo sacramental que ellos tienen como pastores del rebaño de Cristo. De esta manera, las cualidades espirituales de los sacerdotes están intrínsecamente relacionadas con el uso adecuado de su vestimenta, de los objetos litúrgicos y la presentación *distante* y *sacra*. El disciplinamiento de la *fe como conocimiento* empieza en la representación del cuerpo sacerdotal, en su sacralización y la apropiación del cingulo, el cual indica quien es el delegado de Cristo para la salvación. En este principio de jerarquía entre lo puramente sacramental y la experiencia profana, se sustenta la crítica que los miembros del Instituto Buen Pastor hacen de la actividad pastoral promovida por el Concilio Vaticano II y por los episcopados latinoamericanos. La siguiente imagen señala esta “riqueza” sacramental representada en la vestimenta distintiva del Sacramento de la Orden frente al “desconsuelo” pastoral del sacerdote del Concilio Vaticano II, que según los miembros de la parroquia no posee los elementos distintivos que Dios “impuso” a sus pastores.



« Le ricchezze della Chiesa prima ... »



... e dopo il Vaticano II ... »

La anterior es una de las características de la orden sacerdotal que dirige la parroquia del Perpetuo Socorro. Los sacerdotes de esta parroquia hacen parte del Instituto Pontificio Buen Pastor, una orden sacerdotal fundada en Roma el 8 de Septiembre de 2006, por los sacerdotes franceses Paul Aulagnier y Henri Forestier en medio de las negociaciones entre el entonces papa Benedicto XVI con la Fraternidad Sacerdotal Pio X. La Fraternidad Pio X es conocida por estar en desacuerdo con los fundamentos del Concilio Vaticano II, emplear el rito tradicional de la misa y por la negación del Holocausto por parte de uno de sus obispos, Richard Williamson. Así pues, el Instituto Buen Pastor fue un puente que tendió el papa Benedicto XVI para las vertientes más radicales del catolicismo contrarias al *aggiornamento* de la Iglesia Católica, al Concilio Vaticano II (1965) y a la misa actual producto del *Novus Ordo Missae* (1969). De esta manera, el Instituto Buen Pastor le fue permitido realizar críticas al Concilio, a las prácticas litúrgicas de otras parroquias y realizar la misa tradicional que había sido vetada para los laicos en 1970 (Dinges 1987). En medio de esta historia de cisma y ruptura del catolicismo, están los laicos que participan de esta parroquia, muchos de ellos, familias enteras con niños y jóvenes que van a misa, financian a los sacerdotes del Buen Pastor y las hermanas de la Orden Reparadora de la Sagrada Familia, quienes son los religiosas que ayudan a los sacerdotes y cuidan de la enseñanza sacramental de las niñas y niños.

En el primer capítulo, describo las prácticas sacramentales dentro de la parroquia y analizo la manera en que estas prácticas circunscriben las representaciones sobre el sacerdocio como delegados de Cristo, de la misa como el misterio del sacrificio y la gracia de la vida sacramental como medio único de salvación. Entiendo representaciones como prácticas sociales y como materialidad, es decir, como la práctica de significación de objetos, performances particulares, tonos de voz, maneras de hablar y diferenciación del espacio por parte de laicos y sacerdotes. El antropólogo Webb Keane (1997) utiliza el concepto de representación para analizar cómo las maneras formales, el empleo de técnicas corporales, de utilización del espacio y la materialidad son empleadas por los agentes sociales como herramientas de demarcación y diferenciación de actividades consideradas religiosas o sagradas, frente a actividades terrenales, políticas o profanas. Así, tomo el concepto de

performance como una subcategoría dentro de las prácticas representacionales, es decir, como representaciones materializadas en técnicas corporales y disciplinarias que los agentes sociales adoptan frente a entidades religiosas y experiencias sobrenaturales (Asad 1993). En este sentido, el primer capítulo analiza la manera cómo los sacerdotes y los laicos construyen performativamente el escenario, los cuerpos y el tiempo que intervienen en el sacrificio y el misterio de la misa tradicional. De esta manera, desarrollo el concepto de “retórica del misterio” para analizar cómo los sacerdotes y los laicos personifican y escenifican la muerte de Cristo como un acontecimiento actual y revivido en cada misa.

Ahora bien, entiendo que la apuesta política y religiosa del Instituto Buen Pastor, empieza precisamente por la forma cómo se nombran a sí mismos y logran materializar este título de pastores. A lo largo de la monografía desarrollo el concepto del performance del *buen pastor*, como una práctica que distancia los sacerdotes de las labores pastorales sociales y eleva la pastoral a un oficio inseparable de la autoridad de Cristo. *La fe como conocimiento* se convierte en un mecanismo de legitimación de la autoridad religiosa frente a otro tipo de saberes seculares y que al mismo tiempo implica la defensa de este conocimiento mediado por la fe. Esta experticia no solamente es sobre doctrina, teología o liturgia, es sobre todo un saber disciplinario de la fe. Es decir, es un conocimiento sobre el lugar de la religión en la vida diaria y la cotidianidad.

Por esta razón, resulta importante describir la forma cómo se realizan las reuniones de los miembros del Grupo Juvenil Santo Tomás de Aquino y la Cruzada de los acólitos, cómo se instruye a los jóvenes de la parroquia sobre el lugar del catolicismo en la sociedad. Como escenario didáctico, las conferencias juegan un papel importante en la formación de católicos activos políticamente o como futuros sacerdotes. Esto se ve reflejado particularmente en los jóvenes, quienes juegan un papel central en la reproducción de la vocación pastoral del Instituto Buen Pastor. *La fe como conocimiento* no sólo apunta a formar laicos comprometidos, sino que promueve la vida religiosa en los jóvenes, a través del acolitaje y la enseñanza de la liturgia. Para los jóvenes, el sacerdocio se presenta no sólo como una posibilidad en la vida, sino como un descubrimiento personal.

En el segundo capítulo, analizo las representaciones sobre la fe que enseñan los sacerdotes en las conferencias y otros espacios pastorales. Señalo la manera en que el padre Olivier habla sobre las otras religiones, el tipo de lenguaje que utiliza, la forma cómo asume

la historia de la Iglesia como un continuo entre la vida misma de Cristo y la actualidad. Por otro lado, *la fe como conocimiento* también está en constante transformación, al igual que el resto de elementos constitutivos de la representación, puesto que el uso práctico de los agentes de esta materialidad puede traer azar, opacidad y ambigüedad en los performances (Keane 1997). En particular, la manera como los laicos y los sacerdotes agregan elementos políticos y ciertos usos de la historia a la experiencia de la *fe como conocimiento*. Las narraciones de la Cruzadas, la Batalla de Lepanto contra los Otomanos, la Revolución Francesa y la Guerra de los Cristeros que enseñan los sacerdotes durante las conferencias parroquiales, muestran como el disciplinamiento de las prácticas de representación se centra en la manera cómo los sacerdotes enseñan a los laicos a narrar la historia del Catolicismo y construyen una continuidad artificial entre el estado actual de Iglesia Católica con esta historia política y militar del catolicismo. Igualmente, este capítulo trata de mostrar la manera en que los laicos se apropian de *la fe como conocimiento* para hacer críticas actuales y concretas a las políticas de Estado colombiano en torno al reconocimiento de derechos a las personas homosexuales o los derechos reproductivos de las mujeres.

Esta práctica de enseñanza religiosa y de la fe como conocimiento posee tintes políticos muy marcados, puesto que vincula la laicidad con la defensa de la Presencia de Cristo en la sociedad y transforma radicalmente esta representación en una entidad soberana y mediadora de la historia y fuente de toda la autoridad tanto religiosa como política. Es decir, en la representación del Cristo Rey como fuente de todo poder y autoridad. La presencia de Cristo Rey enmarca (frame) el performance de los laicos como miembros del “Pueblo de Dios”, lo cual desafía las representaciones enmarcadas en el secularismo de una ciudadanía “autónoma e independiente” de la religión. Precisamente, a partir de la relación con Cristo Rey se hace posible para los laicos la participación política en temas específicos como el aborto o el matrimonio homosexual, convirtiéndose en el principio de autoridad a través del cual participan en la esfera pública. Por último, en el segundo capítulo muestro las maneras como la representación de Cristo Rey es la transformación del Cristo sacrificado como soberano del mundo, y cómo esto constituye una crítica por parte de los laicos al secularismo como doctrina política.

Por este motivo, describo la manera en que la actividad pública y secular se comprende cómo una labor separada de lo religioso y cómo esta separación entre lo religioso

y lo civil sirve para consagrar la agencia de los laicos como “el Pueblo de Dios” en la vida política<sup>4</sup>. La representación de “Cristo Rey y el Pueblo de Dios” es una crítica al secularismo como doctrina política, que determina la manera cómo las sociedad organiza, separa y privatiza la religión como un escenario fuera de lo político e independiente de la autoridad civil (Casanova 1994)<sup>5</sup>. Como proyecto, el secularismo es un ejercicio de poder que distintos actores, instituciones y saberes elaboran para representarse como miembros de una comunidad más amplia. Durante la monografía, resulta interesante observar que el secularismo es interpretado por los miembros de la parroquia como parte de la conspiración masona para destruir la Iglesia Católica. De este modo, el secularismo como representación es criticado y contestado en la parroquia del Perpetuo Socorro como una política de “eliminar la religión y la fe de las personas”, por medio de cuestionamientos de acontecimientos históricos como la Revolución Francesa, que el padre Olivier llama “regicidio” y conspiración masona. Igualmente, la crítica del secularismo es articulada de manera diferenciada por parte de los laicos, puesto que para ellos, el hecho de ejercer la ciudadanía como católicos implica modos de operar y estrategias de acción política conjunta.

En particular, resulta interesante de observar cómo los laicos “defienden el lugar de Cristo en la sociedad y en la familia”. En primera instancia como una representación de la autoridad religiosa en la sociedad secular y, en segunda instancia, como bandera de la acción conjunta entre distintas formas de cristianismo. De esta manera, los laicos se desmarcan de

---

<sup>4</sup> El título de esta monografía sugiere dos ideas sobre la Iglesia Católica. La primera se refiere a la Iglesia Católica dividida en dos pueblos, entre aquellos que consideran que la Iglesia es una institución divina, inmutable e indivisible, como el pueblo de Israel celestial, mientras que el “otro pueblo” es consciente del rol social y político que juega la Iglesia Católica en la transformación de la sociedad, en mejorar las condiciones materiales y espirituales de la comunidad. La segunda idea sugiere que hay, una Iglesia Católica divina e indivisible, que al mismo tiempo se considera peregrina, de constante renovación, penitencia y fundada en la caridad con los más necesitados, a sabiendas de que Jesús vivió en la tierra entre los humildes y desamparados. Igualmente, una Iglesia direccionada en el *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II (Pablo VI 1964), que reconoce la diversidad de comunidades y costumbres, que incluso considera miembros del pueblo de Dios a quien está en desacuerdo con el “heredero de Pedro” e incluye en este Pueblo de Dios a miembros de otras religiones como los musulmanes, al igual que aquellos que “no han conocido a Dios o se han alejado de él”. Sin embargo, al interior de este Pueblo de Dios universal y diverso, existen otras comunidades en desacuerdo con los principios de unidad del género humano, quienes consideran que la labor de los sacerdotes y sus miembros laicos es defender los medios tradicionales que Dios compartió a la Iglesia Católica a través de los siglos a los distintos papas y sus Santos Doctores frente a sus enemigos históricos y los nuevos peligros de la modernidad.

<sup>5</sup> . En esta discusión, Talal Asad (2003) define el secularismo como los medios a través de los cuales, los Estados-Nación modernos organizan las diferentes identidades construidas sobre distintas creencias, temporalidades, género, clase y religiones. Para Asad, el secularismo busca mediar estas diferencias elaborando experiencias, imaginaciones y sensibilidades de comunidad dentro de la población diversa y lejana, desde las cuales se pueda articular representaciones nacionales, temporalidades conjuntas, instituciones independientes y un sistema político autónomo frente a las diferencias locales.

la crítica del “falso ecumenismo” de los sacerdotes para adoptar una postura conjunta con otras denominaciones cristianas frente al Estado. Mi interés es analizar la manera cómo los laicos se representan como católicos y miembros de la nación colombiana. Es decir, observar la construcción de la laicidad en la figura de Cristo Rey y el Pueblo de Dios y analizar cómo estas representaciones permiten a los laicos articular la autoridad religiosa investida como una forma de agencia política en la sociedad colombiana.

Para Bourdieu (2009), la manera cómo ciertas representaciones religiosas adquieren su carácter *de realidad* está mediada no sólo por las condiciones materiales que las producen, sino también por los modelos explicativos que comparten entre los detentores de la autoridad religiosa y los laicos que legitiman estas representaciones. De cierta forma, la ideología semiótica que subyace en las prácticas sacramentales, está igualmente presente en la manera cómo los laicos entienden el fundamento de la autoridad secular. Es decir, la autoridad al igual que la dignidad humana no emerge de la condición humana, sino a través de los signos visibles que vinculan la acción política con la autoridad de Cristo Rey. Si bien no realizo un análisis exhaustivo entre los partidos políticos y la participación política de los laicos, señalo algunos caminos para futuras investigaciones que quieran ahondar la relación entre la participación política tradicional y el activismo religioso. Sin embargo, el punto que quiero mostrar al final de este capítulo es cómo *la fe como conocimiento* resulta una manera de consolidar no sólo la disputa de los sacerdotes frente a la Iglesia Católica, sino la posición de los laicos como detentores de la autoridad religiosa en la sociedad y la Iglesia.

Aunque resulte contradictorio con el purismo sacramental, la crítica social a la autoridad secular emerge de la formalidad de la misa, como una digresión ritual por parte de los sacerdotes durante los sermones y los laicos durante la fiesta del Cristo Rey. El concepto de digresión ritual fue acuñado por el antropólogo Pablo Jaramillo para analizar las maneras en que los agentes sociales posicionan la actividad ritual en medio de coyunturas políticas específicas. En el caso de los sacerdotes, durante los sermones critican de manera abierta las posiciones oficiales y las decisiones de la Iglesia Católica y del papa Francisco I. Mientras que los laicos, durante la fiesta del Cristo Rey, interrumpieron el espacio destinado a la reverencia del Custodio y gritaron una arenga, que indicaba que ellos no eran tan solo feligreses, sino soldados de Cristo y su Iglesia. Estos performances son analizados como coreografías de la protesta, es decir, como tácticas de exhibición de sus disputas y alegatos

frente al Vaticano y sobre todo, en Presencia de Cristo como gobernante. En este sentido, este performance muestra cómo la demarcación de las prácticas representacionales siempre está en constante cambio y cómo una actividad ritual formalizada y rígida puede ser un escenario de creatividad y transformación por parte de sus realizadores (Lemon 2000).

Así pues, tengo en cuenta que el performance puede ser una forma de establecer memorias colectivas, usar la historia y vincular eventos pasados y presentes, como una continuidad o una interrupción dependiendo de agendas políticas y religiosas que diferencian la experiencia de los laicos como ciudadanos frente a los sacerdotes como *buenos pastores*. Por ejemplo, el apoyo que los laicos realizan a causas como “Los cuarenta días por la vida”, que combina acción política y religiosa con el fin de protestar por medio de novenas a la Virgen María, en contra de los centros de atención a mujeres con embarazos riesgosos como Profamilia y Oriéntame, considerados “abortaderos” por los laicos. Para los sacerdotes, las reuniones entre diferentes secciones del catolicismo y cristianismo se perciben como uno de los problemas del Concilio Vaticano II, el cual consideran un *falso ecumenismo*. Para los laicos, las alianzas políticas con otras iglesias cristianas constituyen una forma de participación en la defensa de Cristo Rey en la familia y en la sociedad.

Ahora bien, cuando realicé mi trabajo de campo a lo largo del 2015, traté de no participar políticamente de ningún evento que los laicos de la parroquia promovían como las firma en contra de la adopción por parte de parejas homosexuales o las novenas en frente de Profamilia. Fui criado como católico y mi experiencia desde la religión me sirvió como herramienta de análisis de las prácticas sacramentales de los laicos y sacerdotes. Sin embargo, no estaba dispuesto a llevar mi experiencia etnográfica a una actividad política que estuviera en contra de mis principios. Estos laicos jóvenes son ejemplo de cómo el catolicismo, incluso uno de los más conservadores que haya conocido, encuentra formas participar de la política actual, por medio de redes sociales y de protestas públicas.

De hecho, fue gracias a una búsqueda por Facebook que encontré una invitación a participar de una conferencia “sobre la verdad del Islam”. Observé desde su cuenta de Facebook, fotos de procesiones, misas con mucho incienso, velos que cubrían las cabezas de las mujeres, hileras de acólitos quienes algunos no superaban los diez años de edad. A



diferencia de la parroquia Corazones de Jesús y María de la Fraternidad Sacerdotal Pio X<sup>6</sup>, sentí que la parroquia del Perpetuo Socorro me acogió dentro de sus cursos juveniles y me permitió participar de la educación sacramental, litúrgica. En realidad, buscaban jóvenes con interés en la vida religiosa, que fueran dirigidos hacia los secretos de la vida sacerdotal y perpetuaran la misa tradicional, junto a su estilo pastoral. Ellos estaban más interesados en el cuidado de mi vida sacramental y menos en mi posición como investigador. Tuve que confesarme, participar en vigiliias hasta las seis de la mañana, en procesiones, visitar el sagrado sacramento durante los primeros viernes del mes, ir a conferencias “sobre la verdad” y finalmente participar en la consagración del sacrificio como acólito. En una confesión, le pregunté al sacerdote Olivier cómo es posible lograr ser un buen católico y un buen antropólogo, pues tendría que convivir con personas que no creen lo mismo que yo ni lo que predica la Iglesia. El sacerdote respondió: “Primero debe conocer el dogma de la Iglesia, aprenderlo dentro de ti y defenderlo, luego puedes estar con los otras culturas en el mundo”.

Al realizar observación-participante dentro de esta comunidad, mi posición fue “distante” con respecto a las prácticas que analizaba. Las prácticas confesionales terminaban subvirtiendo mi lugar de observación, puesto que yo me convertí en un objeto de observación tanto para mí como para las prácticas sacramentales de los sacerdotes. La manera cómo respondía y hablaba de mí mismo fue un aspecto que permitió hacer parte de la comunidad, puesto que como católico, los sacerdotes me instaban a conservar la gracia y la pureza frente a Cristo, advirtiéndome de enfermar mi alma a través de la carne, es decir, evitando relaciones sexuales, masturbación y otras acciones pecaminosas que me separaban de la gracia divina. Estas prácticas sacramentales incluían confesiones, ayunos, abstinencia sexual y experiencias de sumisión frente a los objetos sagrados que son centrales en la parroquia y se convirtieron en mis herramientas de análisis. Ya me había confesado antes en dos ocasiones: en mi primera comunión y en mi confirmación. Ambos casos habían sido cuando era un niño. En confesiones no había tenido que examinar mis actuaciones y el discurso sobre mí mismo. Tampoco había experimentado este tipo de enseñanza religiosa y política tan severa y

---

<sup>6</sup> Mi primer acercamiento a la misa tradicional, fue en noviembre del 2014 a través de la parroquia Corazones de Jesús y María que hace parte de la Fraternidad Sacerdotal Pio X. No pude realizar trabajo de campo ni observaciones, ni siquiera acercarme a ellos, porque estaban prevenidos por la cantidad de artículos periodísticos que publicaban acerca de las visitas de uno de sus parroquianos más famoso, Alejandro Ordoñez. Desde Vice hasta la Revista Semana, han escritos artículos de prensa, especulando sobre la relación de las prácticas religiosas del ex Procurador con su manera particular de ejercer su puesto público

rigurosa. Pero en todo caso no era totalmente lejana la experiencia, puesto que siempre estudié en instituciones con carácter religioso, incluso cuando estude en un colegio público. Esta experiencia hizo posible que me llevara relativamente bien con las personas de la parroquia, que comprendiera y conociera algunas reglas implícitas en la parroquia, que tuviera cierta sensibilidad católica en la forma cómo me desenvolvía. No obstante, creo que el hecho de que fuera universitario, católico y joven resultaba un motivo suficiente para que tanto los otros jóvenes de la parroquia como el sacerdote Olivier, vieran en mí a un futuro seminarista o un laico activo dentro de la parroquia, no simplemente alguien interesado en investigar la misa tradicional.

El padre Olivier de Estrasburgo, fue mi principal confesor y guía espiritual, él organizaba el grupo de acólitos, las conferencias y el grupo juvenil Santo Tomás de Aquino. Particularmente, era una de las personas más cosmopolitas de la parroquia, estudiaba en la Universidad Javeriana Derecho Canónico y conocía diferentes conventos y parroquias del Instituto Buen Pastor en Italia, Alemania, Brasil, Argentina y Costa Rica, en este último país estaba estableciendo una comunidad parecida a la del Perpetuo Socorro en Bogotá. En el grupo juvenil conocí a las otras personas con las que hablé durante el tiempo que realice el trabajo de campo. Pablo fue mi principal compañero dentro de la parroquia, puesto que entramos el mismo día de la inauguración del grupo juvenil y las conferencias. Para él, el grupo juvenil resultaba muy valioso, porque conocía a personas con las que podía hablar de diferentes temas como los cardenales del Vaticano, la doctrina católica y la historia de algunos teólogos, sacerdotes o santos. Pablo ingresó al seminario en septiembre del 2016 con los Legionarios de Cristo. Mi experiencia como acólito me acercó a Esteban, el acólito ceremonial, encargado de organizar a los otros muchachos en la misa y de disponer los objetos litúrgicos y la vestimenta de los sacerdotes antes de dar misa. Esteban y su amigo Monreal, eran quienes me invitaban a participar de las novenas por los Cuarenta Días por la vida. Ellos y las demás personas que me aportaron no sólo información, también me enseñaron a valorar otras posibilidades de la fe católica y cuestionar la manera cómo entiendo mi propia experiencia secular del catolicismo. De hecho muchas veces tuve que callar mis propias convicciones y observar las maneras como se manifiestan agencias religiosas y políticas desde objetos y escenarios, que no podría haber experimentado sin el

acompañamiento del padre Olivier y la experiencia compartida con los otros jóvenes en las diferentes actividades pastorales.

## I. Agnus Dei: La presencia real de Cristo en la Santa Misa<sup>7</sup>.

“Que nos cambien la misa de siempre, es como admitir que los protestantes tienen razón y nuestros Santos Padres están equivocados. ¿Por qué hay que ceder frente a la herejía y negar la verdad de la Iglesia de Cristo?” De esa manera, Pablo respondió a mi pregunta sobre las consecuencias de la transformación de la misa que ocurrió el 3 de abril de 1969, cuando la Constitución Apostólica *Missale Romanum* inauguró el *Novus Ordo Missae* (Ottaviani y Bacci 1969). Pablo es uno de los jóvenes que participan en la misa tradicional de la capilla del Perpetuo Socorro del barrio La Soledad. La conversación siguió y finalmente logré expresar lo que pensaba: “¿De verdad crees la misa no ha cambiado en más de dos mil años? ¿No crees que cambia producto de los tiempos?” Me miró aún más desconcertado. Por fortuna el bus llegó a mi estación y me despedí rápidamente de él.

Con estas palabras, Pablo expresó su preocupación por los cambios en la forma de realizar el ritual y los peligros que estos cambios traían a la fe católica. Fui criado como católico por mi familia, aprendí a respetar el ritual de la misa, a hacer silencio, seguir las oraciones y participar de los cantos, me hicieron comprender que la hostia no se debe morder. Mi familia a veces se quejaba de la simplicidad de algunos curas en los sermones, otras veces admiraban el uso de la palabra del sacerdote de turno. Pero nunca sentí el peligro inminente, ni la angustia que marcaba con gravedad las palabras de Pablo. A medida que me acercaba más a la comunidad de la parroquia del Perpetuo Socorro, ese tono de preocupación se fue convirtiendo en una queja constante, manifestada en los sermones de los sacerdotes y en los comentarios de los feligreses, que relataban una historia sobre la decadencia y el deterioro de la fe católica.

Inicialmente, mi trabajo de campo buscó la descripción de prácticas que se llevaban a cabo dentro de la misa. Prestaba atención al cuidado y el celo de los cantos y oraciones en

---

<sup>7</sup> Agnus Dei: hace referencia al momento posterior al sacrificio y antes de la comunión, cuando Cristo se hace carne y el sacerdote dice: “este es el cordero de Cristo”.

latín; el uso del incienso, la luz y las imágenes religiosas; la elegancia plana de los sacerdotes que miraban al horizonte, sin posar sus ojos en el público, preguntándose y respondiéndose para sí mismo las oraciones frente al altar. Pero el ritual siempre se escapaba de la misa. Habían otras cosas alrededor que parecían invisibles al comienzo: las largas filas de personas que esperaban su turno para confesarse; la participación central de los muchachos de mi edad como acólitos; los grupos parroquiales que discutían temas que iban desde la amistad hasta el Islam y los masones; las constantes referencias que los sacerdotes realizaban durante el sermón a decisiones del Vaticano, a eventos históricos de la Iglesia y a sucesos coyunturales del acontecer nacional. Sentía como se escapaba entre las ranuras mi objeto de estudio.

Abandoné la idea de que podría investigar el ritual como un evento en particular, puesto que el abanico de prácticas religiosas se extendía a otros escenarios diferentes a la misa. En la parroquia, los sacerdotes y laicos frecuentemente denuncian que la decadencia de la Iglesia y la crisis de la fe estaban fuertemente relacionadas con los cambios en las reformas del Concilio Vaticano II y la imposición de la nueva misa. La misa tradicional representa el último bastión, dónde se puede defender los cimientos de la fe. Tanto los sacerdotes como los laicos elaboran imágenes y representaciones que escenifican a un catolicismo inmutable y universal, inseparable de la doctrina y revelación que se sólo se puede acceder a través de la forma cómo la misa tradicional se realiza. En este capítulo, quiero analizar cómo las representaciones sobre la doctrina católica y su tradición se articulan a partir de prácticas concretas que *hacen* vivir el misterio de la misa tradicional. De esta manera, voy a tomar las representaciones como si fueran entidades materiales, como objetivaciones autorizadas de las relaciones sociales que se pueden rastrear en las palabras, en ciertos objetos y en definidos performance (Keane 1997, 8).

A partir de esta aclaración sobre las representaciones, este texto busca dar cuenta de cómo los laicos y los sacerdotes producen experiencias sobre los objetos, las palabras y los performance que se emplean en la realización de la misa y las otras actividades parroquiales. En este sentido, utilizo la noción de “retórica del misterio”, para dar cuenta de las prácticas representacionales que constituyen los recursos materiales por los cuales, los atributos y características trascendentales de la misa se hacen inmanentes a los creyentes. Al usar el término retórica, no pretendo señalar la falsedad o el engaño de la experiencia religiosa en la misa tradicional, sino lo contrario, tomar seriamente esta experiencia en sus términos y

prácticas, así dar cuenta de la manera cómo la misa tradicional puede *representar* la presencia real del Sacrificio de Cristo en la Cruz. Esta representación como veremos, requiere capacidades adquiridas en las prácticas sacramentales, en la realización adecuada del performance durante la misa y en la producción de una autoridad sacerdotal tradicional.

En la primera parte, analizó la centralidad de los medios sacramentales de salvación como componente constitutivo y formador de la experiencia religiosa de los feligreses. Entiendo por estos medios sacramentales de salvación, las prácticas religiosas promovidas y enseñadas por los sacerdotes a los feligreses que establecen el seguimiento y el cumplimiento de las obligaciones y prohibiciones instituidas por el Catecismo Tradicional. Así, paso a describir las herramientas y los escenarios en que los sacerdotes enseñan los sacramentos, como también discernir el mecanismo que cohesiona estas prácticas y las hace habituales para los feligreses.

En la segunda parte, voy a describir cómo los sacerdotes y feligreses producen experiencias religiosas a través de la manipulación del lenguaje religioso y la disciplina del cuerpo durante el ritual. La categoría de performance es fundamental para comprender cómo a través de prácticas tanto corporales como lingüísticas se constituye una escenificación de reglas y convenciones establecidas socialmente (Tambiah 1979, 115). De esta manera, describo cómo el performance de los sacerdotes y los feligreses de esta parroquia ponen en evidencia unas reglas y prescripciones sobre la actividad pastoral que marcan abiertamente una distancia entre los medios de salvación tradicionales con respecto a la actividad pastoral social constituida durante el Concilio Vaticano II. Por otro lado, el concepto de lenguaje religioso, elaborado por Webb Keane (1997), permite analizar cómo la manipulación de los medios lingüísticos, espaciales y corporales posiciona a los sacerdotes como agentes de la doctrina y la tradición católica.

Por último, voy a hablar del rol que juega los sacerdotes como agentes de prácticas confesionales y guía espiritual en la producción de la retórica del misterio. Voy a analizar cómo el performance del buen pastor es una práctica social que distancia los sacerdotes de la parroquia de una versión social y políticamente activa del sacerdocio, al mismo tiempo que los autoriza a través de una estética religiosa construida a convertirse en delegados y expertos de “la tradición”.

## 1.1 Dominus Vobiscum: la vida sacramental

En este punto, quisiera referirme a uno de los principales contrastes que experimenté durante mi trabajo de campo con respecto a la importancia que juegan la realización adecuada de los sacramentos. Estudié mi primaria en un colegio público, cuya rectora era una monja de la orden de las Carmelitas. Durante el mes de septiembre, en el día de la conmemoración de la muerte de la patrona del colegio, Santa Teresa del niño Jesús, se realizaban en la cancha de microfútbol, las primeras comuniones y confirmaciones de los alumnos. A llegar a cuarto de primaria, a los padres de familia católicos se les ofrecía que sus hijos realizaran la primera comunión en el colegio como era la tradición. En quinto grado, mis compañeros de curso y yo tuvimos que confirmarnos, realizando los sacramentos en una edad que no superaban los nueve años. Con casi nula educación religiosa o catecismo, los niños pasaban las pruebas para confirmarse sabiéndose de memoria el “Credo” y el “Yo confieso”. Así de plana fue mi primera confesión, la cual también era un requisito para los otros sacramentos. Tras esperar en una fila india, el sacerdote sentado en una silla Rimax en la mitad del corredor del colegio, escuchó mi confesión de que a veces les mentía a mis padres. El sacerdote dijo que no había nada que perdonar y me pidió que rezara el “Yo confieso”. La simplicidad de la ceremonia era superada por la relativa facilidad con la cual explicaban la Confirmación como una revalidación de mi compromiso como católico, aunque nunca hubiera una explicación de ese compromiso. Como si fuera un trámite, el asunto quedó sellado en mi acta de bautizo y nunca volvería a saber de él. Personalmente, esta ceremonia fue muy similar a lo que Mary Douglas (1988) relata como una experiencia de “conformidad vacía”, de un ritual que ha perdido la capacidad de interpelar a los creyentes.

Lejos de ser una experiencia de conformidad vacía (Douglas 1988), los sacerdotes de la parroquia promueven el conocimiento y práctica del sacramento de la Penitencia por lo menos una vez al mes, con el fin de mantenerse en gracia y en pureza para recibir el Cuerpo de Cristo en la hostia. La Penitencia y la Comunión son sacramentos de repetición frecuente que sirven como medio rutinario de producir disciplinas y experiencias de la gracia sacramental sobre el cuerpo y el alma. La comunión es el sacramento presente en todas las misas (excepto el Viernes Santo), siendo el momento en que los feligreses de rodillas y de la mano del sacerdote, reciben el Sacrificio solemne. En términos pragmáticos, esto representa una de las obligaciones y prohibiciones que tuve que experimentar en campo, puesto que no

podía participar de la comunión sin antes confesarme. Justamente, esta prohibición de comulgar en pecado, me hizo confesar periódicamente con el sacerdote y participar de la guía espiritual del padre Olivier. Al preguntarle al sacerdote sobre la gravedad de comulgar en pecado, me respondió que: “es un pecado mortal recibir el cuerpo de Cristo en pecado, esto envenena el alma y es una transgresión grave frente a la autoridad de Dios”.

Si bien los sacramentos son una de las prácticas comunes de los católicos alrededor del mundo, la manera cómo estas prácticas juegan un papel importante en la vida cotidiana de los creyentes ha variado drásticamente desde la Alta Edad Media hasta la actualidad. Como señala Talal Asad (1993), los sacramentos monacales del siglo XII eran principalmente técnicas de corporales que buscaban producir un cuerpo disciplinado monjes, cuya corporalidad estuviera acorde a la virtud de la humildad. A partir de lo anterior, la manera cómo los sacramentos fueron empleados como herramientas que buscaban producir destrezas y habilidades particulares en los cuerpos de los monjes, no resulta comparable con el sentido que se ha establecido en el Concilio Vaticano II (Pablo VI 1964), en el cual la Iglesia Católica tiene que acoger a un Pueblo de Dios que es una sociedad interconectada, diferenciada y diversa<sup>8</sup>.

Asad apunta a que se ha impuesto una definición de ritual dentro de la tradición antropológica que categoriza este tipo de actos como actividades de carácter intrínsecamente simbólico, sin importancia pragmática en la experiencia cotidiana de las personas, por eso se ha favorecido las definiciones que resaltan los atributos universales como la rigurosidad y la

---

<sup>8</sup> De hecho, a través de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia en el documento *Lumen Gentium* (Pablo VI 1964), el Vaticano se considera así mismo Iglesia y sacramento como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”, lo cual en su momento representó una innovación pues incluía en este Pueblo de Dios a los creyentes, a los católicos en desacuerdo con el Papá, a los musulmanes y a los que no conocen a Dios. En este caso, la Iglesia como los otros sacramentos son considerados signos transcendentales revelados a la humanidad en su totalidad, pero que es deber de la Iglesia como peregrina y evangelizadora, cobijar a todo el Pueblo de Dios consigo y guiarlo hasta la Venida de Jesucristo. En este sentido, estoy de acuerdo con Asad de que el rol de los sacramentos ha cambiado a través de los siglos, puesto que la Iglesia misma y sus creyentes han experimentado una transformación que en primer lugar, llevó los sacramentos fuera de las abadías y monasterios a través de los nacientes burgos europeos. Siglos después, los sacramentos se materializaron en signos e instrumentos distintos durante el contacto colonial y la imposición evangelizadora durante la Contrarreforma y la Inquisición. En este sentido, este capítulo señala una manera particular como los sacramentos son interpretados por la Parroquia del Perpetuo Socorro y su comunidad, y como a través de la constante renovación de la “gracia” sacramental se produce un discurso de “pureza sacramental” que desafía la posición del *Lumen Gentium*, donde el Pueblo de Dios es reducido a una experiencia exclusiva, autoritaria y paternalista del catolicismo.

repetición, describiéndolos como fenómenos inusuales, impersonales o protocolares<sup>9</sup>. Sin embargo, el punto de Asad no debe equivale a decir que el catolicismo ha reducido la experiencia sacramental a una expresión o a su significado, desmembrando su carácter material y físico de la representación. Por el contrario, el catolicismo ha incluido diversidad de herramientas performativas y añadido diferentes temáticas a los sacramentos, que incluso la celebración de la confirmación o el matrimonio suponen celebraciones irremplazables en la vida de las personas. Ciertamente, el aspecto simbólico hace parte de la experiencia de los sacramentos, puesto que en su misma realización, se emplea el uso de marcadores diferenciales como el uso del latín, la utilización de objetos reglamentarios como el aceite, el fuego, el agua y la participación de personajes autorizados (como el sacerdote o el padrino) que lo llevan a cabo<sup>10</sup>. Así mismo, las personas que realizan o ayudan a realizar un sacramento, son conscientes de que se está frente a actividades especiales, que en ocasiones, pueden transformar la vida del feligrés como es el caso del matrimonio. No obstante, nace la pregunta sobre cómo la enseñanza y la práctica de los rituales que componen los sacramentos católicos, producen experiencias diferenciadas de la divinidad sobre los feligreses. En la parroquia, el sentido que juegan los sacramentos en la vida de las personas, se traduce en el aprendizaje de una serie de reglas de comportamiento religioso que componen la vida sacramental de los laicos. Estas se enseña y disciplina a través de los grupos pastorales, las confesiones y las guías espirituales personales donde los sacerdotes se apersonan del cuidado espiritual de los miembros de la parroquia.

Durante mi trabajo de campo, tuve que confesarme varias veces y asistir a las guías espirituales que el sacerdote agendaba en la semana. Es muy común encontrarse filas de personas esperando confesarse con los otros sacerdotes. Sin embargo, el padre Olivier es quien está dedicado a la guía espiritual de los jóvenes de la capilla. Los otros sacerdotes

---

<sup>9</sup> Asad (1993) considera que estas definiciones de ritual que enfatizan el significado, son parte de un proceso histórico de secularización del conocimiento, en dónde se presupone que la religión es un fenómeno concreto y analizable desde ciencias y disciplinas científicas. El hincapié en el aspecto simbólico de la religión sólo es pensable dentro de una tradición que puede distinguir la religión como un fenómeno individual e interno. Debo diferenciar el empleo que estas tradición ritualista en la antropología ha hecho del concepto ritual respecto, a la manera como la Iglesia como institución y sus diversas iglesias y congregaciones, han interpretado los sacramentos.

<sup>10</sup> Geertz (2003) considera que la religión congrega una visión general del orden del mundo (cosmovisión) y los valores (ethos) que un pueblo posee. “(...) Es en parte un intento (de una especie implícita y directamente sentida, antes que explícita y conscientemente pensada) de conservar el caudal de significaciones generales en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta” (Geertz 2003, 118)



confiesan a las parejas y a los ancianos. La práctica de las confesiones está acompañada previamente de la dirección espiritual que daba el sacerdote. Las dos hacen parte de las prácticas del cuidado del sí que juegan un papel muy importante en establecer relaciones de poder pastoral entre los sacerdotes y sus feligreses<sup>11</sup>. En estas prácticas se crea una confidencialidad que media parte de las relaciones entre el feligrés y el sacerdote, hablan de los asuntos familiares, personales, sexuales o profesionales.

La primera vez que fui a confesarme, fue en septiembre de 2015. El sitio era un estudio pequeño, donde los sacerdotes guardaban libros bíblicos y tenían un computador. El sacerdote me preguntó si primero me iba a confesar o antes quería hablar sobre dudas que tenía sobre mi vida espiritual. Le dije que me iba a confesar primero, entonces el sacerdote se levantó y cerró la puerta interna que tenía la oficina. No me había dado cuenta que habían dos puertas, pues ya había cerrado la puerta antes. Le pregunté por ese detalle, me respondió que era una regla de todas las confesiones realizarse detrás de dos puertas cerradas para que nadie escuchara. Y aun así, se escuchaba el murmullo de las personas que hablaban en la cocina, por lo cual el sacerdote comenzó hablar con un tono más bajo. Me pidió arrodillarme y que hablara de mis pecados, mientras que el sacerdote observaba absorto la puerta, sin establecer contacto visual. Yo no sabía que confesar, no tenía idea de que había hecho mal, aparte de haber abandonado la fe cuando era niño. Pero no tenía sentido estar ahí, arrodillado y confesar nada. Le comenté que era un joven que iba mucho de farras y fiestas con mis amigos, donde a veces me emborracha y solía decirles mentiras a mis padres. Eso no pareció convencer al sacerdote, que me preguntó qué hacía en las farras y me hizo caer en cuenta que no había *formulado* una confesión, ni me había arrepentido de ningún pecado. En ese momento, el cura empezó a hacerme un interrogatorio extenso sobre mis prácticas sexuales.

---

<sup>11</sup> Para Michel Foucault, las prácticas confesionales son un puente entre nuestra noción de verdad sobre sí mismo (Conócete a ti mismo) frente a las prácticas helénicas y romanas del *cuidado de sí mismo*, que son las técnicas sobre sí mismos que los jóvenes de la Polis debían realizar para aprender el arte de gobernar. “Ocuparse de sí no es, pues, una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida. Alcibíades se daba cuenta de que debía cuidarse de sí, en la medida en que más tarde quería ocuparse de los otros. Se trata, entonces, de ocuparse de sí, para sí mismo” (Foucault 1999, 278). Ahora bien, las prácticas confesionales tiene aspectos similares con el cuidado de sí mismo y de la verdad sobre sí mismo, pues “es el hecho de que el dirigido- quien debe ser conducido a la verdad y a la salvación, aquel que, por consiguiente, está aún en el orden de la ignorancia y perdición- tiene, de todos modos, algo que decir. (...) Pero la verdad que tiene que decir, quien es conducido a la verdad, aquel a quien otro conducirá a la verdad, esa verdad de él, el dirigido, tiene que decir, ¿qué es? Es la verdad de sí mismo” (Foucault 2005, 346). Este resulta ser el principio de examen del alma, en el cual el sacerdote guía la *reconocida* ignorancia del bautizado hacia la expiación de sus pecados y el reconocimiento de poder de Dios sobre su verdad.

Me preguntó si había tenido sexo con mujeres o con hombres, las veces que había tenido relaciones, si me masturbaba en las noches, si veía pornografía cuando me masturbaba o si tenía sueños sexuales. En aquel momento, literalmente *confesé* mi vida privada al sacerdote y mientras confesaba me sentía un poco aturdido e incómodo por tener que hacerlo. El sacerdote parece haber interpretado mi reacción como la de alguien que de verdad está avergonzado de sus pecados, me dijo que estuviera tranquilo porque iba a estar en gracia y libre de pecado. Me pidió que realizara el Acto de Constricción, el cual yo no tenía ni idea a qué se refería. Era una oración que todas las personas que se van a confesar, deben realizar. Sacó un librito donde estaba el rosario, ahí estaba el *Acto de Constricción* y me dijo que lo comprara en la tienda para que me aprendiera. Mientras yo leía la oración, el sacerdote pronunciaba rápidamente un rezo en latín y me dirigió la señal de la Cruz. Como Penitencia, el sacerdote me pidió rezar con concentración las letanías de la Virgen María por la noche, con el objeto de que encontraré inspiración en la castidad de la Virgen y no recayera en el pecado.

Después de la confesión, pregunté sobre el tema de la absolución del pecado del aborto por parte de los sacerdotes, ya que durante el 2016, el Papa había permitido que los sacerdotes corrientes tuvieran la potestad de confesar y absolver a las mujeres que había cometido abortos. Me dijo que el aborto era considerado un pecado que da excomunión de la Iglesia. Solo los obispos podían absolverlo. Lo que hacía el Papa Francisco, era permitir que se agilizará el proceso a las personas que se mostraban realmente arrepentidas y que querían volver al seno de la Iglesia. El padre señaló: “Las personas que van a confesarse a donde un sacerdote, lo hacen porque se sienten arrepentidos, o si no, no lo harían”. Esto hacía referencia al poder vinculante que la confesión establece entre la vida personal y su examen a la vista de los pecados instituidos por la Iglesia. En mi caso, significó que el sacerdote tuviera conocimiento de mi vida sexual y que me ofreciera consejos sobre cómo evitar tener sexo con mi pareja. De esta manera, el padre Olivier sugirió que debía dejar de estar a solas con mi novia, evitar el contacto físico y así evitar excitar los sentidos. Por otro lado, sugirió que mi obligación al tener una pareja era eventualmente santificar la unión frente a Dios, puesto que toda relación fuera del sacramento del matrimonio significaba absolutamente nada y era motivo de pecado.

En este sentido, los sacramentos son los medios por los cuales los laicos de la parroquia logran santificar su vida acorde a los misterios de la revelación. A pesar de la posibilidad de haber medios más personales y directos de establecer contactos con Dios, los sacerdotes promueven en los parroquianos lleven una vida sacramental, siguiendo el ejemplo de los apóstoles. Luego de la charla sobre sexualidad, respondí al sacerdote que no tenía claro si mi actual pareja resultara ser la persona con la que quiera casarme, incluso no tenía idea si quería casarme. Además, le señalé que preferiría una vida soltera dedicada a mis estudios o a trabajar, en vez de tener una pareja única. El sacerdote se sobresaltó, me miró a los ojos y me dijo que la vida soltera era más un resultado de un accidente, que el fin de la vida humana. Por lo cual, uno no podría esperar cuando joven ser soltero toda la vida, pues es una de las opciones menos indicadas para una persona en completo uso de sus facultades. En seguida, el sacerdote me preguntó sobre si creía que tenía vocación religiosa. Le respondí claramente que no, sin embargo el sacerdote pidió que reflexionara con mayor cautela y me recomendó participar de un retiro espiritual con el objeto de que tuviera tranquilidad y soledad para pensar sobre este tema.

¿Por qué me decía esto el sacerdote? El sacerdote no me veía como un investigador; aunque le haya hecho aclaraciones al respecto, fui considerado parte del grupo de jóvenes que asistían en la parroquia. Con esta limitación, mi posición estuvo desde un principio identificada como un católico creyente, pero que no poseía mucha educación y conocimiento en Catequesis tradicional, es decir, como alguien que tenía que ser guiado al igual que el resto de los jóvenes. No obstante, al principio tuve dudas sobre si lo que el sacerdote me hablaba a mí, lo hacía como un investigador o como un joven católico cualquiera. Sin embargo, al revisar las notas de campo, encontré una continuidad en las declaraciones y conversaciones que mantenía con los otros jóvenes de la parroquia. Particularmente, se hizo evidente que la pregunta sobre la vocación era una pregunta constante entre los jóvenes de la parroquia.

De hecho, la pregunta del sacerdote por la vocación resultaba reveladora de la capacidad de subjetivación de las prácticas sacramentales, pues éstas parecen para los acólitos como resultado de dudas internas y de autoconocimiento. En octubre, después de haber salido de acolitar una misa, acompañé a Thomas, un compañero acólito, a tomar el bus. Él estaba con un joven llamado Alberto, quien había visto una o dos veces en las reuniones

del grupo juvenil, pero nunca había entablado conversación alguna. Alberto llevaba a una mujer de la tercera edad en silla de ruedas, me preguntó si quería entrar al seminario y seguir una vida religiosa. Le dije que no tenía esa intención, sino que pensaba estudiar y convertirme en un profesor. Él pareció sorprendido y respondió: “yo sí tengo ese sueño, de ser algún día sacerdote, tengo más vocación y carácter que la mayoría de sacerdotes actuales”. En principio, lo que era algo profundamente individual y personal, resultó siendo un tema muy repetido entre los acólitos. Nelson, el organista de la parroquia, me contó que alguna vez había estado pensando en el sacerdocio, pero se dio cuenta que no tenía vocación. En la actualidad, Pablo hace parte del seminario de los Legionarios de Cristo, mientras que otro compañero acólito, Anderson, tiene planeado unirse al seminario del Instituto Buen Pastor en Francia a penas termine el colegio. La fuerza de los sacramentos reside en esta capacidad de interpelación, de creación de narrativas personales sobre el destino personal, que parecen como producto de epifanías y no cuestionamientos externos.

Ahora bien, las direcciones espirituales era uno de los mecanismos preferidos por el padre Olivier para aconsejar a los jóvenes en su vida religiosa, aunque como hemos visto la guía religiosa pasa rápidamente a la observación de las prácticas de la vida personal. Notoriamente, la explicación del sacerdote sobre el fin de la vida humana a través de mi caso, estaba articulado con una explicación del orden de los sacramentos, de este modo el padre presentaba el matrimonio y el sacerdocio como objetivos de la vida sacramental de los jóvenes, que eventualmente realizarían. Así pues, los sacerdotes se dividen la tarea de promover la vida sacramental de acuerdo con la edad de los parroquianos, separando a los jóvenes, de los adultos y los ancianos. De esta manera, se trata de un proceso de acompañamiento, guía y cuidado por parte de los sacerdotes que enseñan por medio de herramientas didácticas como el uso del libro *Catecismo de la doctrina cristiana* del padre Gaspar Astete y otros textos, las obligaciones diarias de los católicos.

El *Catecismo de la doctrina cristiana*, el libro guía que utilizan los sacerdotes para educar en la doctrina a los parroquianos<sup>12</sup>, define que: “Los sacramentos son unas señales exteriores instituidas por nuestro Señor Jesucristo para darnos por ellas la gracia y las virtudes” (Astete y Pivel 2013, 109). Al referirse a la gracia, este catecismo apunta a

---

<sup>12</sup> Este libro fue recopilado por José Luis Pivel, que resulta ser el seudónimo del padre de la capilla, José Luis Pinzón. Ciertamente, el libro es de difusión exclusiva para los miembros de la parroquia y no se puede conseguir en otro lugar.

intervenciones y auxilios sobrenaturales que motivan las buenas obras de los creyentes, es decir, que inspiran la vida del creyente. La gracia divina como motivador de buenas obras se presenta en los sacramentos, “en los sermones, los retiros espirituales, la muertes repentinas y ciertas luces interiores con que Dios ilustra nuestros entendimientos” (Astete y Pivel 2013, 94-95); en otras palabras, es producto de tanto experiencias rituales como de sucesos radicales, donde Dios se presenta como el único camino. Igualmente, la virtud se definen como “hábito y disposición de la voluntad para las acciones conformes a la Ley de Dios y a la Ley moral”. La virtud principal es la fe que se define en “creer en lo que no se ve porque Dios lo ha revelado y porque lo Iglesia lo enseña” (Astete y Pivel 2013, 95). Por esta razón, el Catecismo tradicional define a los sacramentos como instrumentos fundamentales para constituir los hábitos y las disposiciones del católico, siendo la fe una de las virtudes trascendentales que se adquiere con ellos.

Ahora bien, pensé que al referirse sobre el conocimiento de la fe, los miembros de la Iglesia estaban hablando de discusiones sobre las interpretaciones teológicas sobre el acto de creer como tal. Luego de una conversación con Santiago Monreal, uno de los miembros jóvenes más activos dentro de la Iglesia, me señaló que el conocer la fe y conocer a Dios eran experiencias sobre la divinidad en sí mismas. Santiago había participado del retiro espiritual que había organizado la Parroquia, el cual me había recomendado el padre Olivier, donde se practicarían los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Según Santiago, en estos ejercicios los participantes se hospedaban en un convento de monjas, donde se les daba un mínimo de alimentos (comida de monjas como lo llamó). Habitaban en cuartos con lo más mínimo de comodidad durante cinco días, no podían llevar aparatos eléctricos y permanecían desconectados de todo lo que sucedía afuera. Tenían tres reflexiones en grupo por día con el padre Blanco, que duraban más o menos una hora. No conocían la hora exacta en que se llevaban, pues no tenían reloj. Sólo en el momento de las reflexiones se podían charlar y comentar con los otros, el resto del tiempo permanecían en silencio, meditando, rezando y reflexionando sobre la vida. Entre las cosas que me dijo sobre la experiencia, lo que más resaltaba era el papel de la meditación. Ese conocimiento que uno adquiriría en el silencio y en la reflexión sobre Dios. Yo estaba preguntado por momentos emocionales o por experiencias sensibles. Monreal me dijo: “la fe no es emocional, sino de inteligencia, de conocer a Dios y saber que Dios está ahí, que está en las cosas sagradas, sin esperar que se

sienta algo o se experimente algo extraño”. Monreal me explicó que no se trata de una relación emocional con la fe, como en varias expresiones protestantes, donde “se espera que Dios haga llorar a la gente, que le haga ver o sentir cosas. La fe se trataba de inteligencia. Por eso en misa, uno no espera en la comunión que se sienta algo extraño, ni que hablen en lenguas. Por eso la misa tradicional guardaba el silencio, comprendían la obra y los misterios de la obra de Dios”. Por último, Monreal me comentó sobre una reflexión del padre Blanco que se resumía en una decisión: los participantes de los ejercicios espirituales escogían entre dos banderas, la de Cristo o la del mundo.

Este carácter diferenciado de la experiencia religiosa de los feligreses de la parroquia, que se hace presente a través de los sacramentos, los objetos sagrados, la inspiración en las desgracias personales, la vida de los santos y principalmente en la misa, constituye la experiencia de la gracia. De este modo, la gracia tiene dos elementos unidos, por un lado es una habilidad del feligrés de saberse inferior a Dios e incapaz de establecer contacto directo con él, por otro lado es el reconocimiento de los medios sacramentales de la Iglesia establecidos por inspiración divina, como el medio revelado para la salvación del alma eterna. Los sacerdotes predicán a los feligreses que es menester reconocerse inferiores, indignos y endeuda frente a Dios, para gozar los misterios de la revelación y aumentar la gracia divina<sup>13</sup>. Así mismo, la opinión de Monreal señala que la gracia se experimenta de manera diferenciada con respecto a la experiencia emocional protestante o secular, debido a que la gracia es la aceptación de una experiencia inteligible, pero no necesariamente sensible. No obstante, como veremos, esta experiencia inteligible sí está constituida a través del performances durante el ritual y en el reconocimiento de la autoridad sacerdotal, quienes enseñan la manera más adecuada de realizar, sentir y comprometerse frente a los sacramentos.

Por otro lado, los feligreses deben cuidarse de evitar perder la gracia de su vida, a través del pecado mortal. Como he señalado antes, para comulgar y participar de la misa se requiere estar libre de pecados, pues estos son los causantes de la pérdida de la gracia y deben estar dispuestos a confesarlos y pagar su penitencia frente al sacerdote. Es necesario distinguir

---

<sup>13</sup> De hecho, en la parroquia, cuando se reza el *Padre Nuestro* se reemplaza parte de la oración: “perdona nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores”, modificando de esta manera al “perdona nuestros pecados, como también nosotros perdonamos a quienes nos ofenden”.

el pecado mortal<sup>14</sup> del pecado venial<sup>15</sup>, puesto que el primero se refiere a actos realizados con plena consciencia de estar prohibidos y ofenden abiertamente a Dios, es directamente un desafío a la autoridad de Dios y su Iglesia. Durante una reunión del grupo juvenil, el sacerdote explicó este asunto de los pecados mortales a través del ejemplo de un homosexual arrepentido y uno orgulloso de serlo. De esta manera, un homosexual puede ser católico, pero debe sentirse culpable por su condición y obligarse a la castidad, como a la confesión constante de sus malos pensamientos. Un pecado mortal implicaría aceptar su condición, mantener una vida sexual activa y estar orgulloso de “vivir en pecado”, puesto que sería una inteligencia errada, es decir, un desconocimiento total del orden divino y sacramental de los hombres. Los pecados veniales no suponen un desafío abierto a la autoridad de la Iglesia, sino se producen por momentos de debilidad y no representan un divorcio, sino la oportunidad de reconocer el error, confesarse y reconciliarse.

En el segundo capítulo voy a profundizar en este aspecto de la educación religiosa, sin embargo la noción de gracia y el mantenimiento de una vida sacramental resulta para los miembros de la parroquia en una experiencia del día a día, que tiende producir relaciones cotidianas y duraderas de confidencialidad y sumisión con los sacerdotes. Los sacerdotes se encargan fundamentalmente de mostrar a los feligreses los compromisos que adquieren con cada sacramento, principalmente con los sacramentos únicos como son el caso del Bautizo, la Confirmación y el Matrimonio. De este modo, aparecen escenarios de aprendizaje e integración entre los laicos dentro de la parroquia, como el grupo juvenil Santo Tomás, donde realice parte de mis observaciones.

La Confirmación y el Matrimonio requieren un curso previo, que el padre Blanco dicta a los interesados en realizar estos sacramentos, se les explica el origen histórico del sacramento y su lugar dentro de la doctrina católica, como también se les da consejos de cómo mantener una vida en gracia. Después de realizados, los sacerdotes siguen dando guía a las parejas casadas como a los jóvenes confirmados, a través de los grupos parroquiales que ellos dirigen. Durante mi trabajo de campo pude participar del Grupo Juvenil Santo Tomás,

---

<sup>14</sup> “Pecado mortal es hacer, decir, pensar, desear u omitir algo en contra de la ley de Dios o la ley humana en materia grave, con plena advertencia y perfecto consentimiento” (Astete y Pivel 2013).

<sup>15</sup> “Pecado venial es hacer, decir, pensar, desear u omitir algo contra la ley de Dios o la ley humana en materia leve; o también en materia grave, pero sin plena advertencia o sin pleno conocimiento” (Astete y Pivel 2013, 61)

allí hacen parte los jóvenes que pasaron por el sacramento de la Confirmación y pude observar cómo se instruye a los confirmados en sus relaciones cotidianas en sus relaciones sociales. Los martes se llevan a cabo el curso preparatorio, ese día es común ver las madres acompañando a los niños, ayudándolos a estudiar los tipos de pecados, los tipos de virtudes teologales y morales, el nombre de los apóstoles o aprendiéndose las oraciones de la misa en latín. El padre Blanco es el encargado de determinar si alguien está preparado para este sacramento, igualmente es él quien realiza las confesiones de los participantes de estos cursos. Para los jóvenes, los cursos de preparación y posteriores a los sacramentos representan la oportunidad de participar activamente de los eventos parroquiales, desde los paseos e integraciones hasta en la ayuda a la remodelación de la capilla.

Ciertamente, los sacramentos juegan una parte fundamental de la experiencia religiosa de los feligreses de la parroquia. Los sacerdotes se involucran abiertamente en la educación religiosa de los feligreses, quienes terminan reconociendo la gracia como una experiencia inteligible que oculta las obligaciones y las relaciones verticales y vinculantes con Dios. A través de esta experiencia de la gracia y la práctica de la vida sacramental, se consolida la autoridad sacerdotal sobre la vida religiosa de los feligreses y la reproducción del conocimiento de las obligaciones sacramentales. Mis observaciones fueron posibles en la medida en que pude participar de las prácticas sacramentales y en tratar de comprender la experiencia de la gracia durante la misa. No obstante, la puesta en escenas y las teatralizaciones de los sacerdotes durante y después del ritual, me dieron elementos concretos en las prácticas para observar la expresión física de la gracia. A continuación, analizo cómo esta experiencia inteligible y arbitraria de la gracia se constituye en prácticas concretas sobre el lenguaje y el performance del ritual de la misa.

## 1.2 In saecula saeculorum: la retórica del misterio

Dentro de la parroquia, suele decirse que el ritual de la misa tradicional está ceñido al misterio y es precisamente a través del misterio, que la misa adquiere su influencia sobrenatural sobre los feligreses. La crítica más famosa<sup>16</sup> a la actual misa es la de los cardenales Alfredo Ottaviani y Antonio Bacci (1969). Estos prelados dirigieron una carta al

---

<sup>16</sup> Este texto es la fuente de las justificaciones de los sacerdotes de la parroquia, sobre la santidad intrínseca de la misa tradicional.



entonces Papa Pablo VI, criticando cómo la nueva misa ponía en riesgo la unidad de la doctrina católica. Ottaviani y Bacci argumentaban que la misa del *Novus Ordo Missae* relega “tantas cosas eternas” desde su forma, haciendo que la doctrina pierda sentido y se silencie “las verdades que siempre ha(n) creído el pueblo cristiano”. Según esto, al destruir el misterio, la Iglesia pierde el poder sobrenatural de inspirar a la comunidad a realizar buenas obras y a cuidar su fe. Aunque señalaban que la misa *nueva* tiene valor doctrinal y ha sido establecida normativamente, esto no justificó la demolición de la forma, puesto que ésta representa “una barrera infranqueable contra toda herejía”. En cierta medida, el *Novus Ordo Missae* fue acusado de crear una crisis en la fe, debido a que la forma de la misa ahora está abierta a transformaciones admisibles, desembocando “en un completo desconcierto de los fieles”, incertidumbre y “crisis de consciencia torturantes” en los sacerdotes (Ottaviani y Bacci 1969).

Al preguntarle sobre la misa tradicional, el padre Olivier me señaló que no fue un cambio decretado en el Concilio Vaticano II, sino una mala intervención por parte de algunos cardenales que manipularon al Papa Pablo VI para que transformaran la misa en 1969. Sin embargo, al preguntarles a los feligreses sobre la reforma de la misa, ellos señalan que fue fruto del Concilio, lo cual revela cierta diferencia en la lectura de los laicos de la parroquia con respecto a los sacerdotes. Probablemente, esta diferencia en la apreciación es producto de la pertenencia y obediencia que los sacerdotes le deben a los concilios y encíclicas del Vaticano, mientras que los laicos tienen mayor libertad de crítica sobre los acuerdos de los altos jerarcas de la Iglesia. Por otro lado, los feligreses son informados por parte de los sacerdotes respecto a los acontecimientos históricos de la Iglesia, por lo cual en muchos casos sus opiniones son exageraciones o versiones no oficiales de la opinión de los curas. No resulta una coincidencia que los feligreses que poseen una posición más firme sobre la misa tradicional, sean los jóvenes que participan en los grupos parroquiales y han sido instruidos por el *Catecismo*, pues estos son los que han recibido una educación sacramental mucho más extensa y profunda que sus padres. A pesar de su reticencia a hablar sobre la otra misa, los sacerdotes parecen estar de acuerdo en que la reforma de la misa tuvo repercusiones en la fe y transgresiones en la doctrina católica, así mismo consideran que la misa tradicional posee la capacidad de purificar y conservar las bases de la fe.

¿Cómo se elabora esta expresión tradicional de la misa? ¿Qué elementos componen este performance preparado celosamente como elemento constitutivo de la fe? En principio, lo que se entiende como expresión tradicional del catolicismo es el producto de una fabricación de una historia y la apropiación de prácticas religiosas que el catolicismo ha establecido como hegemónicas y normativas a través de encíclicas y concilios anteriores al Concilio Vaticano II. El teólogo católico Adolf Adam (1992), liturgista alemán, sugiere que este afán de identificar la santidad de la misa católica con su versión romana antigua surgió durante el siglo XIX, promovidas por el sacerdote francés Prosper Guéranger (1805-1875). Adam señala que este periodo se consolidó todo un movimiento restaurador que empezó a observar en el misterio y la incomprensión del ritual latino, una forma de conservar la dignidad y la belleza de la liturgia. En parte, la restauración de la misa latina fue posible por el uso de la disciplina histórica de la liturgia que hizo parte del movimiento restaurador y neoescolástico del siglo XIX. A diferencia de lo que señalan los participantes de la misa tridentina, Adam afirma que el misal y el ritual tridentino instituido durante el Concilio de Trento (1563-1563) y el *Quo primum tempore* (1570) por Pio V no era una versión puramente romana de la misa, sino una mezcla de tradiciones litúrgicas gálica, romana y germana<sup>17</sup>.

De este modo, la construcción de la misa tradicional debe ser entendida como un proceso moderno de reinterpretación del valor intrínseco de la liturgia, que implicó un esfuerzo del Vaticano y, en particular, del papado de Pio X (1903-1914) en unificar y centralizar la autoridad de sobre la realización de la liturgia en un periodo de transformaciones políticas y sociales en los países de mayoría católica. Como señala el historiador David Cavannadine (2002), quien estudió los rituales y ceremonias de la realeza británica durante el periodo 1820-1977, el significado de un ritual puede cambiar, incluso cuando este mantiene su forma y su libro ceremonial. De este modo, el análisis del significado de la misa tradicional en la actualidad, no se puede extrapolar de su contexto, especialmente, cuando el ritual tradicional fue nuevamente permitido en el año 2007, después de haber estado restringido a los sacerdotes y prohibido a los feligreses durante tres décadas.

---

<sup>17</sup>Al empezar la investigación, visité la capilla *Corazones de Jesús y María* dirigida por la Fraternidad Sacerdotal Pio X. Allí solían referirse a la misa tradicional como misa tridentina, para hacer referencia al origen histórico del misal tradicional. Sin embargo, el término de misa tridentina es en sí mismo una estrategia para afirmar el carácter continuo e inmutable de la misa. Por otro lado, el término misa tradicional es el más utilizado por parte de los miembros de la parroquia, así que preferí este uso nativo de la palabra tradicional para acercarme al concepto de Eric Hobsbawm (2002) sobre la invención de la tradición.

Ciertamente, el movimiento restaurador de la liturgia romana tuvo mayor presencia en Francia, donde espacialmente se distribuyen los centros principales de las órdenes que realizan y defienden la misa tradicional. El Instituto Pontificio Buen Pastor fue producto de un intento de reconciliación del papado de Benedicto XVI con la Orden Sacerdotal Pio X, una orden que no reconoce la misa común ni el Concilio Vaticano II. La lectura del IPBP sobre la misa tradicional afirma que el ritual proviene desde la Última Cena y la Crucifixión, es decir, fue el legado que el mismísimo Jesucristo dejó a San Pedro y a su Iglesia. No obstante, para este grupo de sacerdotes guiados por el arzobispo Marcel Lefebvre, la misa de Pablo VI relegó el significado solemne, trágico y lúgubre del sacrificio, haciendo de la experiencia concreta de la muerte de Cristo una conmemoración mundana. Según esto, la misa de Pablo VI no revive físicamente el misterio del sacrificio en la cruz, sino que se enfoca en *el memorial del señor* y en la consagración de la reunión del pueblo cristiano bajo la promesa del evangelio de San Mateo 18-20: “Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”. Los fieles de la parroquia, señalan que la misa tradicional resalta físicamente el sacrificio real de Cristo en el altar, el cual es el lugar donde los sacerdotes y feligreses tienen que arrodillarse y venerar cada vez que pasan, además de estar decorado y acompañado de arreglos florales, de cirios y velas encendidos, las sacras y el humo intenso del incienso. La real presencia de Cristo en el sacrificio es parte del performance que se acentúa en la misa tradicional, que difiere abiertamente de la presencia “conmemorativa” de la misa de Pablo VI, según los miembros de la parroquia donde se prioriza la comunicación espontánea y abierta de los feligreses, quienes participan colectivamente en “la cena del Señor”<sup>18</sup>.

En este caso, las prácticas tradicionalistas se presentan como una versión más pura del catolicismo respecto a las expresiones más espontáneas de las misas comunes, las cuales consideran como desviaciones de la doctrina y la liturgia católica romana. Dado que la doctrina de la transustanciación de Cristo en el pan y en la sangre es el principio incontestable de la liturgia, esta doctrina debe estar propiamente representada en la misa y respetada por

---

<sup>18</sup> En la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia del Vaticano II (Pablo VI 1963), la Presencia Real de Cristo sigue siendo un aspecto central de la liturgia. Sin embargo, la reforma litúrgica permitió la modificación de aspectos “no doctrinales” sin destruir el misterio del Sacrificio y la presencia de Cristo en la hostia y el vino. Para los miembros la parroquia, la forma latina, tradicional y tridentina del ritual católico en sí misma la manera cómo Cristo se hace Presencia Real. Cabe resaltar, que el objetivo de este capítulo es analizar las prácticas representacionales que materializa la Presencia de Cristo en este ritual.

los sacerdotes y laicos. En este sentido, para los defensores de la misa tradicional, la presencia real de Cristo en el ritual sólo es percibida en el misterio mismo de las acciones del ritual, haciendo innecesaria y reprochable cualquier exposición del secreto como sucede en la misa común, en la cual se describe la narración de la muerte de Cristo durante el ofertorio. Durante la misa tradicional, nunca se menciona la historia de la muerte de Cristo como si fuera una narración, en vez de esto, es pronunciada como una invocación hecha a través de la voz del sacerdote. Esta invocación se pronuncia en voz aguda y se canta, alargando las últimas sílabas. El sacrificio es llevado a cabo en absoluto silencio, tan solo el sacerdote puede conferir las fórmulas de consagración que dirige hacia el cáliz, en la voz más baja y de la manera más rápida posible.

La consecuencia de todo esto es insinuar un cambio específico en la Consagración. Según el nuevo *Ordo Missae*, las palabras de la consagración se pronunciarán ahora como una narración histórica y ya no como afirmando un juicio categórico y de intimación proferido por Aquel en cuya persona obra el sacerdote: *Hoc est Corpus meum* y no *Hoc est Corpus Christi*. (Ottaviani y Bacci 1969, 9)

De acuerdo a esto, la misa no es un acto de memoria y conmemoración del sacrificio, es en sí mismo el sacrificio, es decir la presencia real, eterna y trascendente frente a los fieles. Así mismo, se señala que la fórmula de consagración es estrictamente privada y pronunciada por el sacerdote, en cuyo accionar y por intervención divina se realiza el misterio de la transustanciación. Estrictamente hablando, el sacerdote es el único digno de dirigir y manipular el cáliz y la hostia. Es digno, primero a través de las acciones de purificación y limpieza durante la misa, que hacen parte de las acciones propiciatorias instituida por el misal antiguo. Segundo, por medio de su vida dedicada a la vocación pastoral, el sacerdote es el único que puede pronunciar las fórmulas de consagración hacia la Santísima Trinidad. De este modo, la pronunciación autorizada en latín de estas palabras auspicia la transformación de la hostia en el cuerpo de Cristo, lo cual en la práctica representa una distinción del lenguaje ordinario y comunicativo frente a este lenguaje sacramental de uso sacerdotal. La manipulación de las fórmulas de consagración es una de las herramientas del lenguaje religioso que separan abiertamente el poder sacramental de los sacerdotes respecto a los laicos, no obstante esto no presupone empobrecimiento de la experiencia del feligrés. Por

otro lado, a través de la utilización del tono de voz por parte de los sacerdotes, se evita cualquier otro uso secular o azaroso de las fórmulas de consagración.

Durante la consagración, los laicos están de rodillas y en silencio hasta luego de la comunión, su principal actividad en ese momento es ser testigo de cómo el sacerdote levanta la hostia tres veces frente a la cruz y luego la descende al cáliz. Aunque esto parezca un evento pasivo, ciertamente juega un papel central en la experiencia del sacrificio y en el sentimiento de estar frente a la revelación. Estuve frente a este momento en varias ocasiones como acólito, estaba de rodillas al piso con mis manos juntas en señal de rezo y con la obligación de no moverme, sino sencillamente de estar frente al altar y prestar atención a todas las acciones y movimientos que el sacerdote hacía. Ver cómo le hablaba al cáliz, lo levantaba y lo descendía y luego hacía lo mismo con la hostia. No podía doblar la espalda, sino mantener la posición durante por lo menos quince minutos que duraba la consagración. El director de los acólitos, Esteban, nos pidió la mayor concentración y juicio durante el tiempo que estuviéramos en el altar, pues éramos la representación del Cielo. Así, como acólito nunca me fue permitido posar la mirada al público, sino observar al sacerdote en todo momento. Para mí como para los acólitos más jóvenes, en muchos casos niños, esto era todo un ejercicio de paciencia y disciplina que resultaba en cansancio y regaños por no poder conservar la posición.

Para el organista de la parroquia, Nelson, este era sin duda el momento más descriptivo del sacrificio, pues veía gráficamente a Cristo siendo elevado en la cruz y las veces que sufrió las caídas, mientras cargaba la cruz al Calvario. Nelson me comentó que disfrutaba la experiencia en el altar como acólito, porque podía divisar los misterios de la revelación en cada movimiento del sacerdote y aprender sobre la fe, mientras estaba en esa posición. Esta es una de las experiencias de la gracia, al igual que el relato de Monreal, aquí se afirma la santidad implícita en los movimientos y símbolos que recrean la crucifixión. El relato de Nelson me hizo comprender cómo se organizaba y ensamblaba detalladamente lo que veía y sentía frente al altar con su respectivo plano sobrenatural y divino, revelando cómo a través de la educación y enseñanza de los sacerdotes se disciplinaba las experiencias de los laicos frente al orden ritual de la misa (Asad 1993). En el caso de los acólitos, estaba claro que la práctica de venerar en la misa tradicional era en sí misma una obligación física, que

se realizaba complementariamente a la enseñaba el *Catecismo* y los cursos previos a la confirmación.

La reforma de la misa tenía como fin hacer accesible y activa la participación de los laicos en los misterios de la misa. Esta empresa se materializó en la traducción del misal y las lecturas de la Biblia, que pasaron de ser recitaciones y cantos en latín, hacia un lenguaje entendible y común con los feligreses. De este modo, la experiencia de la lectura bíblica pasó a ser en español, se estandarizó el uso de tres distintas lecturas bíblicas para cada ritual, en las cuales las mujeres tanto como los hombres podían pasar a leer en el altar: un pasaje de un salmo, una lectura del Antiguo Testamento y una lectura del Nuevo Testamento<sup>19</sup>. Por último, el Evangelio del día que es narrado por el sacerdote en español y su respectiva interpretación en el sermón. En cierta medida, la misa del *Novus Ordo Missae* se sustenta en la escucha de la palabra de Dios y en el papel del sacerdote en exponer y explicar el significado que posee en la vida cotidiana de las personas.

La misa tradicional está colmada de silencio, sobre todo cuando la misa se hace rezada. La misa tradicional rezada es la misa que se realiza entre semana, sin uso de órgano ni coros y su forma es resumida. A diferencia de la misa cantada de los domingos, la misa rezada no hace uso de sermón, ni de traducciones de los pasajes bíblicos y en ocasiones sin respuestas de los feligreses, sólo con la respuesta del acólito que ayuda a hacer el ritual. Lo contrario ocurre en la misa cantada dominical, en la cual participa el coro para ayudar a responder las oraciones del sacerdote y se toca el órgano, igualmente se hace traducción del texto bíblico y, en ocasiones, del Evangelio del sacerdote. Sin embargo, en el momento de alguna lectura bíblica, el sacerdote hace una pronunciación particular como si estuviera recitando un poema, donde ciertas palabras y nombres se alargan y, a veces, el orador se inclina en señal de respeto. El sacerdote no mira en ninguna ocasión al público, sino su lectura se dirige al altar, al mismo tiempo que personifica a un mendigo, que pide mirando hacia arriba y con la cabeza gacha.

El performance como vemos está compuesto de escenas y personificaciones a las cuales se les atañen y corresponden experiencias particulares sobre la divinidad, como si los actos realizados no fueran simplemente representaciones, sino intervenciones concretas de Dios. En este sentido, el misterio detrás de la misa, se tiene que producir y sentir como tal en

---

<sup>19</sup> En la misa tradicional, las mujeres no pueden estar en el altar y menos leer desde el pulpito la biblia.

los cuerpos de quienes participan. De este modo, tanto los sacerdotes como los feligreses requieren de habilidades retóricas y performativas que hagan efectivo el misterio en la misa. Es decir, deben dominar una retórica del misterio, que es el verbo y carne de lo que acontece en el altar.

La retórica del misterio se alimenta de estas teatralizaciones, que juegan un papel central en medio del silencio y durante el uso deliberado del latín como lenguaje sacramental. El uso de la retórica del misterio, ciertamente, restringe cualquier tipo de participación laica en la santificación de los actos del ritual, delegando la autoridad de la realización del ritual al sacerdote; al mismo tiempo, afirma la inmutabilidad del ritual desde el performance estereotipado y riguroso, consolidando la representación de que el ritual posee características intrínsecamente eternas. Por otro lado, estas teatralizaciones producen experiencias de gracia que esconden un cuerpo disciplinado desde la educación de los sacramentos y la participación como acólitos en el ritual. El esfuerzo físico y la disciplina moral del ritual no es algo que comenten los miembros de la parroquia, en cambio sí resaltan las características estéticas y espirituales *ad hoc* de la misa. Puesto que se omite abiertamente el aspecto corporal y disciplinario de la misa, la retórica del misterio funciona como discurso que oculta parte de las disposiciones religiosas adquiridas en la educación del *Catecismo* y las obligaciones sacramentales como sujetos de confesión, mientras que, al mismo tiempo, resalta las virtudes eternas e intrínsecas de la forma de la misa tradicional.

De este modo, no sólo los actos del performance y sus intérpretes en el altar producen la retórica del misterio, son los feligreses quienes desde su historia y cuerpos sacramentales transforman la teatralidad en una instancia inmanente de la revelación. La presencia real de Cristo y el misterio en los objetos y acciones de la misa son accesible a los cuerpos disciplinados de los feligreses, precisamente estos cuerpos son sujetos de confesión sensibles a *las virtudes eternas* de la misa y la gracia como una experiencia de la divinidad. Al asumir la retórica del misterio, las expectativas de los laicos sobre la misa se modifican, relegando formas de comunicación y lenguaje religioso que atañen a enseñanzas y consejos diarios que deja la lectura de la palabra de Dios, por un lenguaje restringido a directrices de la fe. Algo que evidencia esta interiorización de la retórica del misterio es la casi nula presencia de consejos morales o familiares durante los sermones de la misa tradicional. En las misas no-tradicionales, los sermones y las interpretaciones de la Niblia son experiencias

centrales, donde se acentúa el valor cotidiano y moral de la palabra del Señor, haciendo del sacerdote un consejero de vida. Los sacerdotes tradicionalistas no hacen uso de sus intervenciones en español y de la lectura del Evangelio para explicar y aprender la palabra de Dios en las vidas cotidianas del creyente. Los sermones no son guías morales, sino discursos de corrección de errores o malas interpretaciones de la fe.

Durante el sermón del 18 de octubre del 2015, el padre leyó el Evangelio según Mateo 18:21-35. La parábola se trataba de un sirviente que le debía 10 mil talentos a su rey. El sacerdote dijo que la deuda era mucho dinero e imposible de pagar como sirviente. El rey lo amenazó de hacerlo torturar, mandarlo a la cárcel y vender a su familia junto con su propiedad como castigo. El sirviente le dijo que le diera tiempo para pagar la deuda. Suplicó, se humilló y le pidió piedad al rey. El rey al verlo resignado, le perdonó la deuda. Sin embargo, al salir del encuentro con el rey, el siervo fue a cobrarle a otro siervo, que le debía dinero en una cantidad mucho menor que la debida al rey. En esta ocasión, el que se le había indultado la deuda fue inflexible con el otro siervo. Lo acusó a la justicia y lo hizo meter a la cárcel. Esto enfureció al rey, una vez se dio cuenta de lo que pasó. Mandó a llamar al siervo indultado y lo castigo terriblemente, haciéndolo torturar y llevándolo a la cárcel de por vida, vendiendo su propiedad y a sus hijos como esclavos.

La explicación del sacerdote de este pasaje de la Biblia fue severa y crítica del estado actual de la doctrina católica y su “nueva teología”. Según él, esta teología era la que imperaba en el Sínodo de la Familia en el Vaticano, donde se estaba discutiendo algunos cambios concernientes al estado sacramental de los divorciados, entre otras cosas. El padre Blanco afirmó que los teólogos que defendían que los adúlteros (como él llamaba a la gente que se volvía a casar, una vez divorciados) volvieran a la comunión y que se reconociera la otra pareja, eran teólogos que odiaban la ley, anti juristas. En la parábola, los 10 mil talentos eran los 10 mandamientos que habían sido trasgredidos. Dios que es el Rey en esta parábola, castiga a la persona que ha cometido el pecado. Las personas que han cometido el pecado del adulterio también deben pagar porque han ido en contra de Dios. No es asunto de los hombres la misericordia, sino de Dios quién ha sido ofendido. Por eso el sacerdote criticó la falsa misericordia de los nuevos teólogos que parecen decir, “pobrecitos los gays y los adúlteros vengan hagan parte de la Iglesia”. El padre Blanco señaló que ellos debían arrepentirse, sentirse culpables de haber ofendido a Dios, por haber ofendido la ley divina. En este sentido,



eran principalmente los que se arrepentían y se daban cuenta de su pecado quienes podían acceder a la verdadera misericordia divina. No antes de la arrepentimiento y la penitencia, como dicen los nuevos teólogos.

La interpretación que da el sacerdote es evidentemente incontestable en el sermón. De esa parábola, pudo haber brotado otra interpretación que dé cuenta del valor del perdón y la aceptación de los demás, como había escuchado de sermones en otras parroquias. Sin embargo, el sacerdote realizó una interpretación que valoraba más el asunto de la ley, el castigo y la misericordia divina por encima de la acción humana, la tolerancia, etc. Los puntos que se señalaban principalmente eran estas posibles reformas y las interpretaciones equivocadas sobre la homosexualidad, el divorcio y el rol de la Iglesia en la familia que tenían los cardenales en Roma. Este tipo de interpretaciones refuerzan la economía sacramental que debe guiar a los feligreses. Así, los sacerdotes delegan el oficio y la función de acompañar a los feligreses a través de los medios sacramentales como la confesión o los medios pastorales como la dirección espiritual. Por otro lado, confirma que el ritual y la liturgia tradicional conforman un conjunto de prácticas relacionadas con los sacramentos y la experiencia de la gracia.

### 1.3 La lengua de la Santa Iglesia

Ahora bien, la parroquia emplea el latín como la lengua fundamental para guiar y llevar a cabo las procesiones, los rosarios y principalmente las misas. ¿Qué papel juega el latín dentro del performance religioso en la parroquia? A pesar que la mayoría de los laicos que participan en la parroquia no emplea el latín como parte de algún oficio, ya sea filológico o histórico, la gran mayoría de los habituales en las misas de los domingos pueden responder efectivamente las oraciones y cantos gregorianos de memoria durante la misa, haciendo un uso exclusivo del latín para fines religiosos. Este uso del latín tiene una explicación pública por parte de la parroquia que transmite a través de los volantes para los visitantes primerizos:

Porque el latín es el idioma sagrado de la Iglesia Católica y se lee como se escribe. “El latín es una noble y clara señal de unidad y antídoto eficaz para todo tipo de corrupción de la pura doctrina” (Pío XII, Encíclica *Mediator Dei*). Después del Concilio Vaticano II (1962-1965), el latín continuó siendo la lengua litúrgica de la Iglesia tanto en la Misa como en el Breviario de los sacerdotes y en los documentos oficiales (Cfr Vaticano II Sacrosanctum Concilium No. 36 y No. 54).

Este volante contiene información explícita y clara sobre la utilización de los objetos litúrgicos, las ornamentos sacerdotales, el significado de los colores, además aclara a los visitantes primerizos las justificaciones con documentos pontificios que datan del siglo VI hasta la actualidad sobre porque es legítima la misa tradicional y el uso del latín. Este esfuerzo por legitimar dentro la tradición y la doctrina católica, los procedimientos litúrgicos y la manera cómo se lleva a cabo el ritual evidencian un contexto en el cual, la mayor parte de los feligreses no está familiarizado con este estilo de actividad religiosa. Por otro lado, leyendo con cuidado la justificación del latín, podemos ver que la encíclica del Papa Pio XII (1939-1958) parte del presupuesto de que el latín como lengua sagrada tiene la facultad de unificar la liturgia, el poder eclesial y el dogma católico frente a expresiones corruptas de la doctrina.

El latín como señala el volante es una lengua sagrada, de uso exclusivo de los clérigos y la curia, pero que no necesariamente representa la única forma de comunicación con Dios. En cuanto se refieren a oraciones personales o peticiones ya sea a Dios, algún santo o a la Virgen, el idioma utilizado es el español. De ahí que, en cuanto a la comunicación privada con Dios, el latín no se emplee y se prefiera usar el español para establecer una conversación de tipo más directo. Durante uno de los encuentros de las guías espirituales, el padre Olivier me señaló cuando orara a la Virgen, lo hiciera como si estuviera hablando con una señora de carne y hueso, pidiendo a ella su intervención. Esto difiere en el momento de los sacramentos y el rosario, donde las intervenciones personales y el uso del español sólo son hacen presentes en el intervalo del sermón o los anuncios parroquiales por parte del sacerdote. En este sentido, el latín es una lengua principalmente litúrgica y sacramental, la cual es dirigida por el sacerdote durante la realización de la misa y es empleada por los laicos para seguir el ritual.

Para empezar, el volante donde se justifica el uso del latín, ofrece también una explicación de la manera cómo se pronuncia el latín durante el ritual. En este sentido, la experiencia del latín parte principalmente de la importancia formal que este idioma para el ritual, más que de la inteligibilidad semántica por parte de los feligreses (Keane 1997). Es decir, en la forma cómo se pronuncia está impresa su sacralidad: ejecutar el sonido, el volumen y el tono de las palabras se convierte en obligaciones centrales del feligrés y del sacerdote. Así mismo, la parroquia garantiza el acceso a los misales, que a la vez que indican

la adecuada pronunciación del latín y las palabras que deben decir los feligreses, se traduce su significado en español. De lo anterior, se hace evidente que el significado de las palabras sí tiene una importancia para el participante de la misa, pero es necesario decir también que estas palabras no están dirigidas para él. Por lo general, el sacerdote se encarga de hacer claro que la intención de usar el latín no es la comprensión por parte de los parroquianos, reduciendo su tono de voz al mínimo durante la preparación del sacrificio o durante él. En ese momento, el sacerdote que celebra la misa, dirige las palabras del latín a los objetos sagrados que se usa para el sacrificio: el cáliz y la hostia. El volumen de su voz es mínimo en ese momento, apenas se escucha un murmullo en medio del silencio absoluto que guardan los feligreses.

La manipulación de estos medios simbólicos genera experiencias de distancia o de cercanía que marcan física y temporalmente las jerarquías arbitrarias de la comunidad religiosa como instancias de revelación de la divinidad. Este dominio de los medios simbólicos hace del ritual de la misa tradicional una práctica altamente jerarquizada, donde los sacerdotes se hacen delegados de los misterios mismos de la doctrina católica. El latín y sus medios simbólicos de salvación hacen a los sacerdotes con el “poder delegado del portavoz” de los misterios, de ahí que se atribuya el origen y la autoridad de la misa tradicional y los demás sacramentos a Jesucristo.

Esta exclusividad del latín como elemento central del ritual y de los sacramentos, va acompañada de una diferenciación muy estricta de los espacios, los objetos y las personas dentro de las celebraciones y eventos religiosos de la parroquia. Es decir, dentro de esta comunidad, los sacramentos adquieren un carácter trascendente por medio de la jerarquización de la experiencia religiosa y distanciamiento con respecto a la experiencia laica. Al convertirse en la mediación entre los laicos y los misterios de la revelación, se hace fundamental la realización estricta y precisa de los sacramentos por parte de los sacerdotes de la parroquia, así pues cualquier desviación del orden ritual representa una trasgresión de los misterios de la doctrina cristiana y del orden divino del mundo.

Esta justificación del uso del latín como *instrumento* capaz de evitar cualquier desviación en la doctrina resulta estratégica para la realización de la práctica representacional del Misterio. De este modo, el latín hace parte de la retórica del misterio, pues afirma y manifiesta la presencia real de Dios en las palabras y su pronunciación, así pues su empleo se restringe a los sacerdotes durante los sacramentos y a los feligreses durante el rosario y

los rezos. Justamente, el latín funciona como símbolo religioso para los feligreses, que advierte que se está frente a la divinidad, por lo cual su comportamiento debe estar acorde a la Presencia, distinguiendo el lenguaje sacramental, sagrado y enigmático respecto al lenguaje vulgar, público y directo. Por otro lado, el performance del latín aísla y tiende a sacar del contexto cotidiano las experiencias religiosas, haciendo que estas parezcan impenetrables a los cambios históricos y prescindibles a las personas quienes promulgan. Por lo tanto, el uso del latín tiene el efecto de desplazar la autoría humana e histórica de las prácticas religiosas y, de esta manera, también la agencia humana tiende a ocultarse, pues la longevidad y permanencia del latín se convierte en signo y consecuencia de la intervención divina y la naturaleza sobrenatural del misterio mismo. De esta forma, el deseo y los rezos por la restauración universal de la misa tradicional son manifestaciones de la piedad de Dios sobre su Iglesia y no un asunto de disputa entre los sacerdotes de la Iglesia.

Este orden divino del mundo parte del reconocimiento de la Iglesia Católica y su tradición como una institución de origen sobrenatural, cuya historia se distingue de la historia secular, por ser guiada e inspirada por el Espíritu Santo. Más adelante me detendré a examinar los elementos que se desprenden de esta enseñanza del orden divino del mundo como una forma particular de posicionamiento político frente a las transformaciones posteriores al Concilio Vaticano II. Ahora voy a comentar cómo los sacerdotes logran posicionarse dentro de las prácticas religiosas de la retórica del misterio como *buenos pastores*.

## 1.4 El buen pastor

Los últimos viernes del mes a las seis de la tarde, la parroquia realiza una procesión alrededor del barrio La Soledad. El recorrido pasa por el Parkway, por el Concejo de Bogotá y rodea la manzana. El tema de cada procesión depende del tiempo litúrgico. En ocasiones, la procesión se realiza en honor al sufrimiento de la Virgen por la muerte de su hijo. Las mujeres de la parroquia llevan velos oscuros y blancos, los sacerdotes visten sus trajes de duelo que consisten en sotanas oscuras y un gorro en forma de ponqué color negro. Dos filas de acólitos, vestidos con sus pecheras blancas debajo del hábito negro, como si fuera frailes acompañan a los sacerdotes y levantan parte de la sotana del cura para que no roce con el suelo. Este tipo de procesión generalmente es acompañada por un silencio espectral, interrumpido generalmente por los carros que pitan o por los transeúntes que miran

sorprendidos lo que ocurre frente a sus ojos. Sin embargo, la Soledad es un barrio tranquilo, donde se ubican sedes de diferentes partidos políticos, instituciones privadas y el Concejo distrital. En medio de este escenario del poder secular, la procesión avanza con dos estatuas: Cristo en la cruz, exageradamente lacerado, lleno de llagas y sangriento, junto a una estatua de la Virgen pálida con un velo oscuro, lágrimas en los ojos y triste semblante.

Los feligreses van respondiendo en español las oraciones que el sacerdote empieza en latín, algunos responden en latín. Los espectadores externos generalmente observan a distancia, sin comprender mucho de lo que ocurre. La experiencia de la religiosidad es un aspecto profundamente cuidado por parte de esta comunidad, donde la expresión, la modalidad y el sentido de la creencia tienen una especial atención por parte de los sacerdotes. Así pues, los cuerpos de los sacerdotes son los principales representantes de esta expresión de la religiosidad, de la cual se cuidan mucho de modelar y disponer como expresión de la tradición y la divinidad. Durante las procesiones, el sacerdote mira al horizonte, prestando atención solo al misal cuando tiene que dirigir alguna oración, pero en todo el trayecto se presenta como si su cuerpo y sus sentidos no estuvieran al mismo nivel del resto de la procesión. La impresión elaborada de este alejamiento del mundo, constituía junto a la hilera de acólitos que levantaban sus sotanas al caminar, la imagen de un rey y sus súbditos. O bien, la imagen de un general que camina delante del desfile presidencial o de la realeza, mientras sus soldados cuidan celosamente de los principales protagonistas: el hijo de Dios y su madre.

Esta imagen se repite fuera de las procesiones, pues generalmente los sacerdotes son saludados con una reverencia y genuflexión. Esta veneración del sacerdocio es una característica principal de las relaciones entre los feligreses y los curas, la cual se enmarca dentro del conjunto de actividades pastorales tanto sacramentales como en las direcciones espirituales. Dentro de la misa tradicional, el sacerdote “es el ministro consagrado que celebra *in persona Christi*” (Ottaviani y Bacci 1969), lo que identifica al sacerdote con la *Victima* del sacrificio, por tanto, sacramentalmente convierte el cuerpo del sacerdote en la presencia real de Cristo en la misa. Así pues, el traje que usa el sacerdote es parte de los ornamentos que hacen posible identificarlo con Cristo, por eso el uso del alba y la estola es de carácter obligatorio para los curas de la parroquia. Según el padre Olivier, estos ornamentos representan episodios de la vida de Cristo, por ejemplo el alba “recuerda la vestidura blanca de Herodes le hizo poner a Jesús el Viernes Santo” y la estola “recuerda las sogas con las que

Jesús era arrastrado cuando iba hacia el Calvario”. El hablar y actuar en nombre de Dios, es pues una práctica de autorización inscrita en la manera cómo el sacerdote se convierte en el delegado de la salvación de su parroquia. Se convierte porque no lo es en principio, sino a través de los ornamentos sacramentales, de la forma de hablar apropiadamente, asumiendo que no es por su cuenta<sup>20</sup>. Cuando no sucede así, es común en los sermones y en las conferencias sobre la liturgia referirse a la falta de conocimiento de la fe y del actuar de la Iglesia por parte de sus propios sacerdotes y sus feligreses.

Durante las misas y procesiones, el sacerdote parece que no estuviera actuando en el mismo plano de la realidad que los feligreses, ciertamente se convierten en personas que deben transmitir el misterio mismo en sus cuerpos, gestos y expresiones, así encarnando las virtudes salvadoras de Cristo. Frente a esto, se ha discutido la pérdida del poder simbólico de los sacerdotes durante el cambio de la misa tradicional al *Novus Ordo Missae*. El sociólogo americano William Dinges (1987) ha sugerido que el rol que juega el sacerdote en el nuevo rito ha generado ambigüedad respecto a su autoridad religiosa<sup>21</sup>. El cura tenía el rol principal en la misa anterior a la reforma de 1970, puesto que él era el único autorizado a hablar y actuar durante el ritual, por lo tanto su rol exclusivo era ser la instancia terrenal de Dios. Es decir, el sacerdote era el guía y medio por el cual la comunidad religiosa podía santificarse y realizar la liturgia. Ello le confería una autoridad simbólica incuestionada dentro de la comunidad, que se veía reflejado en un trato deferencial. Dinges observa que la nueva misa requiere de la participación activa de los laicos, que también tienen la potestad de comunicarse con Dios y de responder a las oraciones y rezos del sacerdote. El autor parte de este hecho, para afirmar que la principal disputa frente al nuevo rito se genera en las filas del clero, mientras que las amplias mayorías de laicos ven al *Novus Ordo Missae* como un aire fresco en la Iglesia.

La presencia en las misas del *Novus Ordo Missae* de instrumentos musicales como las baterías o guitarras en algunas iglesias muestra la manera cómo la misa se ha convertido en un escenario de experimentación para diferentes públicos y, de este modo, se reemplaza la

---

<sup>20</sup> “Para que el ritual funcione y actúe, es preciso en primer lugar que se presente y sea percibido como legítimo, ya que la función de la función estereotipada es precisamente manifestar, que el agente no actúa en su nombre personal y por su propia autoridad sino tanto que depositario de un mandato” (Bourdieu, El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual 1985, 73)

<sup>21</sup> En artículo de Dinges (1987) se realiza una comparación entre el ritual antes y después de la reforma del 1970. Por eso la referencia al “nuevo ritual” y al “viejo ritual”.

experiencia de la gracia por experiencias más emotivas y expresivas que den cuenta de la participación del pueblo de Dios. Al cambiar los elementos de la ecuación, la fórmula que alguna vez sirvió para establecer la importancia del sacerdocio dejó de ser la misma. De la mano de los cambios de la misa y de la misma Iglesia, el sacerdocio ha adquirido y remplazado diferentes elementos que antes del Vaticano II no constituía su autoridad religiosa tradicional como presencia inmanente de Cristo en el ritual y como inspiración de la vida sacramental de los laicos. Entre los ejemplos más claros, es la idea de que el sacerdote posea carisma para hablar durante el sermón y explicar la palabra de Dios, o que realice misas amenas y conmovedoras. Igualmente, sectores del catolicismo han apostado por apropiarse de prácticas religiosas y sociales similares a los movimientos pentecostales y carismáticos (Levine 2009, 130), como es el caso de Catholic Charismatic Renewal (CCR), mientras que otros ha adoptado posiciones y objetivos políticos definidos y locales en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)<sup>22</sup>.

En los primeros, la participación de los laicos es mucho más activa en el ritual y su acercamiento a la palabra de Dios se da a través de discursos de personajes carismáticos o por la puesta en escenas de episodios de posesión del Espíritu Santo, como sucede en la Parroquia del Señor de los Milagros del barrio La Soledad. Mientras que en la segunda, la palabra de Dios se convierte en un medio transformador de las condiciones materiales y sociales de los parroquianos, dignificando las comunidades más humildes y excluidas económicamente en barrios segregados de las urbes latinoamericanas. De hecho, los casos anteriores muestran la diversificación política que puede tener “la participación laica”, puesto que los primeros han sido históricamente grupos con tendencias conservadoras, particularmente en Estados Unidos y establecidos en grandes centros urbanos, donde reúnen multitudes alrededor de los dones carismáticos del predicador o del sacerdote (Csordas 1997). Mientras que las otras Comunidades de Base provienen de los movimientos sociales,

---

<sup>22</sup> Según el *Lumen Gentium*, “la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo”. Para ahondar en el tema, sugiera la lectura de un texto de la filósofa Laura Quintana y el profesor Carlos Manrique, en el que exploran los efectos políticos, éticos y personales de las Casitas Bíblicas de una comunidad de base en el barrio Diana Turbay de Bogotá (Manrique y Quintana 2015).

generalmente inspirados en la teología de la liberación, con causas locales y establecidos en comunidades no tan extensas<sup>23</sup>.

Sin embargo, el trabajo de William Dinges (1987) no responde cómo la realización del ritual tradicional posiciona al sacerdote en su autoridad religiosa sobre los feligreses. Por otro lado, Dinges asume que la experiencia de los laicos en la misa tradicional se ve coartada por su poca participación en el ritual, lo cual como hemos visto no sucede. La educación sacramental y las guías espirituales disciplinan a los feligreses, enseñándoles disposiciones como la experiencia de gracia durante el ritual. Igualmente, la misa funciona en la retórica del misterio, la cual atribuye poderes sobrenaturales a la forma y la realización del ritual, por lo cual lejos de ser una experiencia empobrecida, se llega a interpelar subjetivamente a los feligreses.

Por el contrario, los feligreses de la parroquia critican a los curas de otras comunidades católicas, principalmente en la manera cómo estos sacerdotes han introducido transformaciones excesivas al ritual, incluso tomándose licencias exageradas que aproximan la misa a expresiones pentecostales. En una anécdota, Jaison Casalinas me comentó sobre sus problemas con el párroco de su capilla en Suba. Se refirió al sacerdote, como un cura de jeans y camiseta que tenía vergüenza de usar el hábito en la calle. Jaison era colaborador de este sacerdote y de la parroquia, le ayudaba a organizar los objetos del altar, a recoger el diezmo y a los coros. No obstante, según él cuenta, su relación se fue deteriorando debido al excesivo protagonismo que el sacerdote se daba a sí mismo en la predicación y en su misión pastoral. Igualmente, me comentó que para llamar la atención del público, el sacerdote traía objetos “externos” al seno de la parroquia, como guitarras eléctricas, baterías y micrófonos. Al parecer este sacerdote era muy popular en su parroquia, pero Jaison veía en él todo lo que estaba mal con la Iglesia. El joven me comentó angustiado que la relación se derrumbó, cuando el sacerdote le preguntó por el lugar más apropiado para ubicar el crucifijo. “En el centro, pues Él es el más importante aquí, no usted”. El sacerdote no soportó la ofensa y lo

---

<sup>23</sup> Ambas se disputan “el campo religioso”, que según Jean-Pierre Bastian (2012) se ha convertido en el nuevo escenario de competencia del mercado de bienes sociales y simbólicos. No obstante, considero que la participación laica no debe entenderse meramente en términos de consumidor-producto, puesto que es precisamente en las apropiaciones de los laicos; en los usos particulares que tienen estas representaciones y rituales religiosos en la esfera pública; y en las relaciones entre distintas formas de autoridad entre los laicos, los sacerdotes, Dios y la sociedad, que es posible comprender las dinámicas de participación que desdibujan los límites institucionales entre política y religión.



recriminó por su dogmatismo. Aunque no compartiera sus preceptos, Jaison iba a esa parroquia en Suba porque era la capilla del barrio, la que frecuentaba su familia. Con el tiempo, Jaison se haría cada vez más participe de la parroquia del Perpetuo Socorro, donde según él, los sacerdotes poseían una mayor formación en la doctrina y en el oficio sacerdotal.

El meollo acerca de la vestimenta del sacerdote está en medio de una disputa por el lugar y el rol que debe tener la labor pastoral dentro de la sociedad. En las últimas décadas, el enfoque de la pastoral latinoamericana ha transformado la “cuestión social” en un asunto central de su labor como sacerdotes. Esta pastoral está definida por una mayor preocupación por las condiciones materiales de las comunidades, en una coyuntura histórica en la cual los discursos políticos de izquierda comenzaban a calar como una explicación más acertada sobre las grandes desigualdades sociales y económicas de la población latinoamericana. Así pues, es importante señalar que la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968 haya tenido como debate central la participación o no de los sacerdotes en los movimientos sociales que buscaban cambios políticos efectivos a favor de sus comunidades. En este caso, la figura sacerdotal no está mediada necesariamente por un performance basado en la experiencia de distancia entre lo sacro y lo profano, sino en la participación del clero en la santificación de la acción pastoral transformadora del mundo (Levine 2009).

Por otro lado, las prácticas religiosas como las procesiones o celebraciones religiosas comenzaron a ser objeto de procesos de reconocimiento como patrimonio inmaterial por parte de la UNESCO y a engrosar en la lista de destinos turísticos, de esta manera la otrora participación central de los sacerdotes, ha dado paso a una mayor participación de laicos reflejado en políticas seculares que tratan a los eventos religiosos como eventos culturales o folclóricos. De esta manera, el performance religioso es igualmente susceptible de convertirse en una experiencia consumible como patrimonio cultural. Esta transmutación de los símbolos religiosos en símbolos de mercado, como señala De Certeau (2000), está acompañada con una producción distinta de experiencias alrededor de lo religioso, transformando sustancialmente las relaciones que se establecen entre los sujetos creyentes con el sentido de su creencia.

Si bien la vestimenta y la presentación de los sacerdotes es parte de un sistema simbólico dentro de los saberes autorizados por la Iglesia, esta no se puede reducir a un código ni a una manual de comportamiento, sino a la ejecución diaria en la práctica pastoral,

donde el sacerdote se juega la definición de su autoridad religiosa. De esta forma, la actividad pastoral de los sacerdotes constituye una manera de afirmar en la práctica el origen de su autoridad, he ahí que la crítica de la vestimenta se convierta en una crítica a la forma cómo los sacerdotes se apropian de su función y, en últimas, determina su grado de dominio de la doctrina religiosa. En la misa de lavatorios del Jueves Santo, el padre Blanco hizo la aclaración de que la labor de un buen sacerdote debía centrarse en la enseñanza y práctica de la doctrina y tradición, esta se veía reflejada en el respeto a los objetos sagrados, porque en ellas se encontraba los medios para la salvación. Ese día se celebraba la misa “In coena domini”, una conmemoración del sacerdocio y del tiempo trágico y lúgubre de la captura de Jesús. Se conmemora el lavado de los pies, donde Jesús enseñó a sus apóstoles a predicar y amar al prójimo, al mismo tiempo, era una fecha de traición e iniquidad porque Judas entrega a Cristo. Estas dos lecturas de esta celebración cuentan como dos formas de leer el sacerdocio: aquel sacerdocio que es capaz de reconocer su poder en las cosas sagradas, en el poder de la Iglesia y su tradición, frente aquel sacerdocio traidor que deja de lado la predicación de Cristo y confunden a los feligreses con falsas ideas e ignorancia de la fe. Esta forma de ver el problema del sacerdocio actual como una ruptura con la tradición y sus formas de hacer-creer, resulta ser el discurso más reiterativo y da paso a una serie de posturas pesimistas sobre el destino del sacerdocio y de la Iglesia<sup>24</sup>.

En contraste con otras formas de autoridad social de los sacerdotes (Levine 1978), los párrocos del Buen Pastor realizan el performance de un sacerdocio alejado políticamente. Sustentan su autoridad en la no-participación política, recluyendo su labor pastoral en una estética que hace parte de la retórica del misterio. Como vamos a ver en el segundo capítulo, la realización del ritual emplea la participación activa de los laicos en la reproducción de imaginarios sobre un Iglesia Santa, fuera del tiempo y apolítica. De esta manera, parte de la práctica del Buen Pastor es distanciar la acción pastoral fuera de la esfera pública, asumiendo que la autoridad religiosa no deviene de la participación y el compromiso social de los sacerdotes.

No obstante, esta separación entre religión y política adquiere sentido en el interior de la práctica de la misa tradicional, puesto que el uso del lenguaje y el performance se

---

<sup>24</sup> Los laicos apuntan al descenso en el número de jóvenes que se inscriben al seminario. Dentro de este discurso pesimista, la vocación religiosa es una de las experiencias que resultan afectadas por la pérdida del poder de interpelación de las prácticas religiosas.

elabora las distinciones entre la presencia real de lo sacro y el mundo terrenal. Los sacerdotes de la parroquia no reconocen el carácter político de su conocimiento religioso ni de su labor pastoral, pero sí critican la manera política en que el Vaticano y el clero colombiano se han articulado a las coyunturas sociales de nuestro tiempo. Así pues, la fuerza del performance radica en el no-reconocimiento de su carácter político y en la reproducción de relaciones de autoridad sacerdotal basadas en una estética simbólica y tradicional de la experiencia de la gracia.

De esta manera, los sacerdotes del Buen Pastor se desvinculan políticamente de la acción pastoral comprometida con la justicia social, el proceso de paz y el medio ambiente que proponen las jerarquías eclesiales de la Iglesia Católica colombiana, igual que el movimiento renovador del papa Francisco I. En cierta medida, la crítica se sustenta en que la acción religiosa es estrictamente individual y espiritual, dispuesta por la tradición y el catecismo a través de los sacramentos. Es decir, los medios tradicionales de salvación por si solos son suficientes para rescatar el alma de las personas, en contra posición a la acción religiosa que trasciende los sacramentos y se debe comprometer con cambios sociales.

## 1.5 Comentarios finales

Usualmente, las investigaciones sobre la relación entre lo secular y lo religioso se han hecho a partir de análisis de discursos políticos o literarios, donde se ha intentado hallar, entre emergencias y puntos de fusión, relaciones y prácticas que se puedan clasificar como tales. Es tal el afán taxonómico, que es posible decir que la modernidad ha hecho la religión su fetiche académico. Este camino hacia la cuestión del ritual, es un intento de problematizar la experiencia religiosa más allá de racionalizaciones, discursos teológicos. No estoy tratando de menospreciar las explicaciones de los sacerdotes y los feligreses, sino tener en cuenta la manera cómo estas se materializan en prácticas pastorales concretas, materializadas en representaciones sobre la fe y la laicidad en la actualidad. Como he tratado de mostrar en este capítulo, la retórica del misterio resulta de una contante imbricación entre imágenes, sonidos, disciplinas, tiempos y espacios que revive el Sacrificio y la promesa de salvación del catolicismo. En el segundo capítulo, voy a profundizar en la agencia que los laicos adquieren a través de la tensión su rol activo y crítico como miembros seculares de la Iglesia y su posicionamiento en las disputas por la esfera pública.

Ahora bien, durante las conversaciones después de las reuniones del Grupo Juvenil, me resultaba llamativo la manera cómo se referían a la Iglesia como una institución que ha perdido el rumbo, llena de sacerdotes y practicantes sin fe, con misas que parecían servicios protestantes, infiltrada por tendencias políticas como el comunismo y el ambientalismo. De hecho, no se puede comprender plenamente estas interpretaciones sin tener en cuenta las prácticas representacionales, porque estas implican normas, obligaciones personales, formas de narrar historias y técnicas de subjetivación. De hecho, poco se ha estudiado la relación de las transformaciones de las prácticas pastorales con los cambios pos-Vaticano II en la Iglesia. La posición y el rol social de los sacerdotes y demás miembros de la Iglesia han cambiado en los últimos cuarenta años. Aunque los historiadores y sociólogos se han disputado el terreno de las explicaciones sobre este fenómeno en Colombia, poco se ha tenido en cuenta la manera cómo se han visto estas transformaciones a través de los grupos tradicionalistas. Estudiar las prácticas representacionales nos acerca a estas voces críticas, escuchando sus mismos tonos y tomando en serio las diversas realidades que evocan.

## II. ¡Deus Vult! la autoridad de Cristo en sus fieles<sup>25</sup>.

Los candelabros estaban encendidos y más atrás, estaba las flores blancas que terminaban de decorar el altar. Mientras se dispersaba el humo blanco del incienso, el padre Olivier daba el sermón: “(...) hoy se celebra la fiesta de Santo Tomás de Aquino, Santo Padre y Doctor de la Iglesia, quien a través de su don del entendimiento y la razón, logró guiar a generaciones de sacerdotes en el camino correcto de la doctrina. Con motivo de esta celebración, inauguramos el grupo juvenil inspirado en Santo Tomás, con el fin de educar a la siguiente generación de jóvenes en la doctrina católica y guiarlos en estos tiempos de confusión en la Iglesia y la sociedad”. Luego de ese lapsus en español, el padre se alejó del pulpito, se alejó tanto que parecía parte de los candelabros y flores del altar; continuó dando la misa en latín. Como era una fiesta de un santo importante, ese día la misa había atraído gran cantidad de personas, a pesar de ser un sábado de febrero en la noche.

Si bien la fecha en el calendario litúrgico era importante, la celebración se realizó el domingo de esa semana<sup>26</sup>. La mayoría de los participantes eran jóvenes, que venían a la “conferencia sobre la verdad del Islam”. La verdad no sabía que tenía que ver el Islam con la decadencia de la sociedad y la confusión de la Iglesia, no pensaba que este tipo de opiniones y discusiones fueran tan centrales en la parroquia. A pesar de que la misa tradicional cuida rigurosamente el misterio y la inmutabilidad de la misa, las opiniones de los sacerdotes durante el sermón, pretendían contextualizar sobre el estado actual de la fe y la sociedad. Al margen del orden ritual de la misa, estos “lapsus” dejan de ser marginales en las conferencias y se convierten en un medio de representación de la fe misma.

En este capítulo, voy a analizar las estrategias que utilizan los sacerdotes para disciplinar las representaciones de la fe durante las conferencias, sermones y en el entrenamiento de los acólitos. Ciertamente, este enfoque permite rastrear cómo se elaboran las representaciones sobre la Iglesia, la sociedad secular, la religión y la política en la parroquia, a través de distintos medios como los sermones de las misas, las conferencias del grupo juvenil, la retórica del misterio. De esta manera, pienso evitar las dicotomías clásicas

---

25 Deus Vult: “Dios lo quiere” fue el llamado del Papa Urbano II a los cristianos de Europa para iniciar la Primera Cruzada, el 12 de Marzo de 1088. Este título apunta a la manera cómo los laicos se construyen a sí mismos como representantes de la Iglesia Terrenal, como depositarios de la autoridad religiosa en la sociedad secular.

26 Esta observación corresponde a la reunión que tuvo lugar el 28 de febrero del 2015.

de los estudios religiosos entre pensamiento-acción, creencia-ritual, ideología-práctica, que inundan de prejuicio el análisis de la experiencia religiosa. En la primera parte del capítulo, rastreo la relación que establecen los sacerdotes entre la fe y el conocimiento, prestando atención al performance que llevan a cabo durante las conferencias y las técnicas de presentación personal que emplean frente a los participantes de las conferencias. En esta parte, profundizaré en la manera como los sacerdotes se refieren a la Iglesia, el papel que juegan los laicos en la “defensa de la fe” y la narrativa de la persecución contra el catolicismo que es empleada por parte de los sacerdotes. A partir de ahí, discutiré cómo las conferencias apuntan a la realización del conocimiento de la fe en la vida diaria, a través de las amistades y otros consejos que emplean los sacerdotes. Por último, discutiré cómo la imagen misma del sacerdote es empleada como indicador del valor del conocimiento de la fe en la vida, particularmente en la influencia que estos tienen en el *descubrimiento* de la vocación religiosa de los acólitos. Resulta importante señalar, que el conocimiento al que se refieren los sacerdotes en estas conferencias no se limita a un conocimiento teológico o de la liturgia, sino a una forma de *expresarse* como católico, es decir, a cierto estilo de presentarse como un buen católico frente a los otros.

Por último, utilizaré el concepto de digresión ritual para hacer referencia a las apropiaciones políticas que los laicos y sacerdotes de la parroquia emplean sobre la representación de Cristo Rey. En este apartado, discutiré las posibilidades de la agencia política del Cristo Rey, como agente y como ícono de los laicos y sacerdotes de las disputas religiosas en la esfera pública. De esta manera, tomo el concepto de religiones públicas de José Casanova, para analizar la articulación de la representación religiosa del Pueblo de Dios con las posibilidades de empoderamiento de laicismo en la sociedad secular.

## 2.1 *La fe como conocimiento*, los sacerdotes y las conferencias.

Una vez terminada la misa que duró una hora y media, se quedaron los muchachos que iban a reunirse. Nos entregaron volantes con la oración de Santo Tomás y una pequeña biografía. Se cerró el telón de fondo que separaba el altar de las sillas de los laicos. Adecuaron el espacio como si se tratara de un salón de clases, con un mantel blanco decoraron el escritorio donde se sentaría el padre. Llegaron los acólitos que había ayudado hacer la misa, se habían quitado los hábitos y se sentaron en las sillas de al lado. Apareció el padre Olivier,

se había quitado los ornamentos de la misa, nos pidió que nos arrodilláramos y rezáramos la oración que nos habían entregado. Antes de empezar la conferencia, el padre pidió que los presentes rezáramos tres Ave Marías, un padrenuestro aparte de la oración a Santo Tomás. Esta santificación antes de la conferencia es una característica de todas las actividades de la parroquia.

Una vez terminamos las oraciones el sacerdote se sentó en la silla del centro, en frente al escritorio improvisado. El cura tenía unas hojas impresas en la mano, empezó a comentar los motivos que había tenido para realizar estas conferencias acerca del Islam. Dijo que nos íbamos a reunir los sábados de la última semana del mes. Las primeras dos conferencias iban a ser sobre el Islam. Se refirió al tema del día como un problema de la actualidad en Europa y Estados Unidos. El sacerdote describía al Islam como un peligro para el mundo católico y el orden mundial, por lo cual era necesario saber la verdad del Islam para combatirlo. El sacerdote empezó:

“[E]l Islam no es una religión. ¿Alguien sabe qué es religión? Religión como palabra viene del latín, significa la relación entre Dios y los hombres. La relación entre Dios y el hombre solo es posible a través de la Iglesia Católica, la verdadera religión, la única. Entonces, ¿qué es el Islam? El Islam es un movimiento político y militar que quiere conquistar el mundo. En esta primera conferencia, voy a hablar de la historia del Islam, cómo nació, la historia de Mahoma y los primeros años violentos de invasión y destrucción. Hago esto porque hay una opinión incorrecta producto de los medios liberales y los políticos masones, que hacen ver el Islam como si fuera una religión y una cultura pacífica, negando su esencia violenta y ocultando la realidad de la invasión que está sucediendo. No se trata de extremistas islámicos, se trata de todo el movimiento islámico, digo movimiento porque el Islam no tiene fines espirituales; hasta sus costumbres son grotesca y mundanas. Por ejemplo, no comen con la mano derecha, porque con esa mano se limpian después de defecar. ¿Qué tiene eso de espiritual?”

De esa manera, el sacerdote hablaba como un historiador o un filósofo, como alguien que poseía un conocimiento experto, a través de un uso del lenguaje casi académico y refiriéndose a sus datos, como fuentes verídicas sin manipulación ni parcialidad. Es importante señalar que la manera cómo el sacerdote dicta estas disertaciones resultan en sí mismo un performance, que el padre Olivier cuida mucho de proyectar. La fe como conocimiento no es simplemente un discurso descarnado, sino una práctica que determina las maneras cómo la fe misma es representada y, en últimas, experimentada como una verdad inmutable y revelada que debe ser enseñada y defendida como tal. Por otro lado, no es

casualidad que la figura del buen pastor sea inspirada en Santo Tomás, un personaje que no encaja en las categorías que usualmente se utilizan para describir lo sagrado o lo secular, puesto que estas categorías no existían como tal en la Edad Media. De la misma manera, la *fe como conocimiento* no se restringe a estas distinciones entre lo político y lo religioso, lo secular o lo sacro; al contrario, como en las conferencias del padre Olivier, estas distinciones resultan borrosas y en muchas ocasiones, abiertamente desafiantes de ser definidas.

Primero, los límites que usualmente se establecen entre lo político y lo religioso, no solamente determinan los fenómenos que pueden ser estudiados ya sean por un teólogo o un politólogo, sino que al mismo tiempo se impone una mirada sobre el fenómeno específico que se estudia. Esto es resultado de una historia particular de la religión y el secularismo en Occidente, donde es posible hablar de religión como una categoría discreta y diferenciable respecto al ordenamiento jurídico y político. Como señala la antropóloga Saba Mahmood, existe cierta animadversión en los análisis políticos a la hora de comprender los fenómenos religiosos desde sus propios términos, puesto que el análisis político tiende a traducir experiencias y subjetividades a un lenguaje artificial, desde el cual es posible analizar lo que es político de la religión. Para Mahmood (2005), un ejemplo de esto es la crítica de las feministas occidentales hacia las mujeres musulmanas que participan en los movimientos religiosos renovadores como *Los hermanos musulmanes*. Estos movimientos religiosos islámicos buscan cumplir los preceptos religiosos, a través de la participación en reuniones de lectura del Corán en las mezquitas, el uso del velo y la recuperación de los valores religiosos en la calle y la vida diaria, en un contexto de secularización de la vida pública de Egipto, en la cual resulta cada vez más difícil ser un buen musulmán. En este caso, el feminismo se adscribe a una agenda emancipadora, que no tiene en cuenta la especificidad de las subjetividades de estas mujeres y lee en estas prácticas islámicas, un retroceso en el empoderamiento sobre los cuerpos de las mujeres. La autora sugiere que la agencia no se debe considerar en términos de resistencia-subordinación, puesto que quedan por fuera e ignoran los proyectos, discursos y deseos que no entran dentro de este dualismo. Por otro lado, esta animadversión hacia las explicaciones y categorías religiosas, se cristaliza principalmente en el menosprecio y la subestimación de los esfuerzos intelectuales que las comunidades religiosas realizan por justificar y, en últimas, participar de los debates que tienen lugar en la “esfera pública”.



Ahora bien, resulta llamativo que el padre Olivier realice una taxonomía similar a la que realizaron los intelectuales del siglo XVII, para definir lo qué es religión y lo qué es idolatría. Ciertamente, el padre Olivier no hace uso de los textos de la Biblia como el del profeta Daniel en el Antiguo Testamento, sino utiliza la etimología de la palabra religión para argumentar que las cosas, las palabras y las doctrinas que mantienen una relación directa con Dios son religiosas, frente a las creencias que no poseen ninguna relación con Dios. Por esto, emplea la noción religión de manera categórica y deductiva para esgrimir su opinión durante la conferencia. En efecto, la impresión que me causaron las conferencias fue que se trataba de reuniones de carácter escolar. Este aspecto didáctico era encarnado por el sacerdote, quien recreaba todo un escenario académico en medio del salón donde se hace la misa. La manera cómo se apropia del espacio me hacía recordar algunas clases del colegio, pero el lenguaje que usaba no era el mismo que el de la educación secular. Era un lenguaje abiertamente normativo y demostrativo, que mostraba a través de su investigación y sus datos, algo que debíamos emplear en la vida. En cierta medida, este performance del sacerdote durante las conferencias, abiertamente reta el papel que ha tomado las universidades y los colegios a la hora de interpelar a los estudiantes sobre las temáticas de estudio. Por ejemplo, durante una reunión del grupo juvenil, Alberto comentó sobre su fastidio con las universidades por estar infestadas de propaganda y doctrina comunista, incluso me preguntó si la Universidad del Rosario presentaba la misma “anemia intelectual” que el resto de universidades. Durante varias de mis participaciones como acólito, Esteban se quejaba de la falta de educación en valores cristianos y de enseñanza religiosa de los colegios, porque la mayoría de los nuevos acólitos estaban muy mal preparados para realizar su misión pastoral. A pesar que existiera en el grupo juvenil una visión negativa de las universidad y colegios laicos, el estilo y la forma de las reuniones era similar a las clases de cátedra. Igual a la figura del profesor, el padre Olivier actúa con la autoridad de alguien que posee conocimiento instituido y veraz, que tiene la capacidad de hablar y guiar a las personas. Sus opiniones y su voz hacen eco como un símbolo de Santo Tomás, como una tradición institucional y epistemológica capaz de criticar y oponerse a su posición desvalorada en los escenarios académicos laicos.

Igualmente, me surgió la duda sobre la relación que tenía esta definición de religión con respecto a las definiciones académicas. Usualmente, las definiciones de religión son productos académicos creados para formular preguntas sobre algunos fenómenos sociales

particulares; por lo tanto, una definición de religión no tiene como objetivo dar respuesta a preguntas, sino precisamente abrir un espacio de discusión sobre este tipo de fenómenos. Teniendo en cuenta que se emplean en espacios distintos y con distintas apuestas epistemológicas, ambas definiciones poseen dos aspectos comunes: primero, estas definiciones de religión tienen el objetivo de dar cuenta de la diversidad de creencias, aunque los académicos resuelven el problema de la diversidad asumiendo una posición relativista sobre la diferencia religiosa, de esta manera tratan de diferenciar el conocimiento académico respecto a las “opiniones” nativas. De la misma forma, el sacerdote enfrenta la diversidad de creencias, pero vale la pena resaltar la utilización de una definición de religión excluyente, donde las otras creencias quedan relegadas a idolatría. Esta definición exclusiva de religión resulta muy provechosa para la explicación del sacerdote y para los sermones de la parroquia, puesto que afirma la autoridad de la Iglesia y sus ministros en temas de salvación. No obstante, la práctica de definir qué es religión tienden a jerarquizar cierto tipo de epistemologías y tradiciones sobre lo que definen (Asad 1993). Talal Asad señala que esta definición dentro de la historia del Cristianismo en Occidente está profundamente arraigada en la separación entre conocimiento científico y religioso. Mientras que Jonathan Z. Smith (1998) sugiere que es una labor de los académicos de la religión establecer categorías para los fenómenos religiosos y apunta que la religión nunca ha sido categoría nativa. Sin embargo, considero que como práctica y teniendo en cuenta las distancias en sus fines epistemológicos, es posible rastrear estrategias y apuestas que agentes sociales realizan cuando elaboran racionalizaciones, discursos y teorías sobre lo que es religión.

De acuerdo con David Chidester (1996), el estudio comparativo de la religión ha sido una herramienta colonial de producción de conocimiento sobre la diferencia, con la cual los agentes coloniales elaboraron distinciones sobre poblaciones y territorios. Teniendo en cuenta esto, la representación del Islam del sacerdote francés apunta a una población en particular: los franceses musulmanes en Europa. Esta frontera comparativa del padre Olivier, término que utilizo de Chidester, difiere de las experiencias y trayectorias de la mayoría de jóvenes que asisten a la parroquia, pero encuentra eco en el recelo que los otros sacerdotes y laicos tienen sobre los *otros* cristianos. Contrariamente, en algunas intervenciones públicas, tanto el actual papa Francisco I como anteriormente el papa Juan Pablo II han promovido encuentros interreligiosos, donde se evoca la multiplicidad expresiones de la divinidad y la

posibilidad de que las personas de diferentes religiones e incluso ateos puedan ser salvados. Estas nociones diversas de religión son fundamentales para comprender las diferentes elaboraciones que las comunidades religiosas emplean para representar su fe y la relación con los otros.

A grandes rasgos, el objetivo de la conferencia fue asegurar que el Islam siempre fue un movimiento político violento, porque el mismísimo Mahoma fue un jefe militar, que tuvo muchas esposas y su palabra se plantó en Medio Oriente por medio de la violencia. Habló de los problemas que tuvieron los herederos de Mahoma, para repartirse el poder y el derrame de sangre que provocó la expansión del Islam. Comentó sobre la destrucción de culturas milenarias como Persia y la tradición helénica en Egipto, de ciudades cristianas como Damasco y Jerusalén, la destrucción de la Biblioteca de Alejandría, la invasión de España. En este sentido, las imágenes históricas tomadas en cuenta por el sacerdote, hacían una especie de collage con los eventos ocurridos en la revista Charlie Hebdo, creando cierta continuidad histórica entre los acontecimientos que presentaba en su conferencia con lo que había ocurrido hacía un mes en Francia. Una de las herramientas de la *fe como conocimiento*, son estos diversos usos de la historia que hacen los laicos y los sacerdotes, para defender su posición frente a temas contextuales. Ciertamente, había una posición política del sacerdote que estaba señalando los peligros de permitir la entrada de inmigrantes y refugiados de los países árabes, pero el empleo de referencias históricas apuntaba a una explicación religiosa del conflicto. En este sentido, el sacerdote hacía referencia al pueblo católico y a la cultura cristiana que estaba siendo amenazada por la invasión islámica, de esta manera jugando con los límites de un discurso político e histórico en el seno explicación religiosa.

El sacerdote se centró en la discusión sobre los reglamentos de comportamiento público del islam, describiéndolos como barbaros, sin ninguna trascendencia espiritual o simbolismo profundo. Por ejemplo, el uso de los velos oscuros en el espacio público y aseguraba que las mujeres musulmanas vivían en subyugadas y oprimidas, producto del machismo árabe. De alguna manera, lo que estaba señalando el sacerdote es que los musulmanes no poseían espiritualidad como tal y que las prácticas islámicas eran productos meramente de costumbres sin simbolismo o trascendencia alguna.

Ahora bien, ¿cómo se representa lo espiritual? En el caso de esta conferencia, la espiritualidad cristiana se representa como opuesta al islam como movimiento político,

resaltando que este último no posee tradiciones ni obligaciones espirituales como el catolicismo. Curiosamente, lo que define a uno como espiritual y al otro como político, es el grado en que la Iglesia Católica logra representarse como obra divina y una institución sobrenatural. Este énfasis en las características sobrenaturales de la Iglesia se sustenta en la aparente inmutabilidad de la Iglesia Católica a lo largo del tiempo. Como señale, en el primer capítulo, el ritual juega una parte fundamental en la representación de la Iglesia como una institución eterna y celestial. En este sentido, la construcción de la *fe como conocimiento* es una disputa frente al catolicismo más progresista por una forma auténtica y legítima de ser católico en la actualidad. Los sacerdotes del Buen Pastor tienen una posición crítica frente a la manera en que la jerarquía del Vaticano ha abierto la posibilidad de que el catolicismo sea visto como “una” de las muchas maneras de participar en la fe cristiana. A esto lo llaman el “falso ecumenismo”. Para ellos, esta aceptación de otras religiones ha negado la posibilidad de que el catolicismo sea la única forma de salvación y ha minado la labor pastoral de la Iglesia. De hecho, la señalada falta de coherencia en los mensajes que manda el papa Francisco y otros cardenales ha hecho que sea recurrente que los sacerdotes de la parroquia expliquen los cambios y critiquen las mismas jerarquías en los sermones, en las guías espirituales y en las conferencias.

En la parroquia, hay un sinnúmero de críticas y burlas a las iglesias protestantes, pentecostales y carismáticas por considerarlas sectas avaras que buscan alimentarse del dinero de los pobres. Aunque no fue el único lugar donde escuché decir eso<sup>27</sup>, ciertamente las críticas no estaban dirigidas solamente a estas iglesias, sino a los cardenales que “permitieron comparar e igualar la Iglesia única y verdadera de San Pedro, a un montón de sectas que no poseen trascendencia divina y que niegan abiertamente los medios que Cristo dejó para la salvación de las almas”. Eso lo señaló el padre Blanco, durante un sermón que dio en el mes de septiembre del 2015. El sermón se dirigió en torno al papel de la Virgen María como medio de salvación. Blanco habló del misterio de cómo una virgen humana podía

---

27 Durante mi infancia en Arauca y Bogotá, fue recurrente el desprecio de los cristianos protestantes, pentecostales y otras denominaciones cristianas por parte de mis familiares católicos que los consideraban expresiones exageradas del cristianismo o estafadores de la fe. En efecto, el menosprecio de las comunidades cristianas no-católicas es un fenómeno que no se restringe a esta comunidad, sino que hace parte de una historia de lucha por el reconocimiento de la diversidad religiosa en un país cuya religión pública ha sido desde la colonia, el catolicismo. Para mayor información al respecto consultar el libro “Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia” (Beltrán 2013).

ser madre de Dios e interceder por los hombres, además de darle órdenes a su hijo Dios. Este sermón fue dirigido a las críticas protestantes que atacan el papel de la virgen en la salvación. Blanco dijo que quienes dicen eso no conocen cómo actúa Dios. Dios actúa a través de intermediarios, sobre todo por orden de su Madre, quien es misericordiosa y piadosa con el sufrimiento humano. Por eso la Virgen tiene ese poder tan importante de interceder ante Dios por los pecadores. El padre Blanco quería señalar que la Virgen es como la Iglesia católica, una Iglesia interesada en la salvación de los hombres. Al negar el poder de la Virgen María y de los Santos, los protestantes niegan la misericordia de Dios sobre su creación y, de esta manera, irrespetan sus medios de salvación, es decir, su obra misericordiosa. Por otro lado, el sermón también trataba de mostrar a la Virgen como un tropo de la Iglesia como institución. Los buenos pastores intervienen en la salvación y en la guía de sus comunidades, así que negar a la Virgen era como negar a los buenos pastores y negar la mediación de Dios en el mundo. En la práctica, la parroquia dedica gran parte de sus actividades pastorales a venerar los Santos, recordarlos e incluso disfrazarse de ellos. Esto sucede todos años en octubre como contra-celebración de Halloween, por considerar esta fiesta pagana y diabólica. La Virgen ocupa gran parte de las veneraciones y procesiones que realizan los últimos viernes del mes, en el Parkway.

Como he señalado anteriormente, en la parroquia existe una revalorización simbólica de los objetos y espacios religiosos que hacen parte de las prácticas representacionales de la retórica del misterio. Sin embargo, llama la atención la ausencia de elementos comunes del catolicismo popular colombiano como el Divino Niño, debido a que este apela al sentimentalismo, contrario a la presencia y referencia a santos medievales, revelan que la experiencia religiosa se vive por medio de las narraciones y alegorías que los santos enseñan a través de sus vidas. La experiencia religiosa de los laicos y sacerdotes de esta parroquia se nutre de estas narrativas hagiográficas. La veneración de los santos se ve reflejada en que los laicos están constantemente empapados de estas narrativas y estén atento a venerar los días dedicados al santo, hasta el punto de recordar las fechas del calendario a partir de estas fiestas. Al igual que la virgen, los santos representan a los mediadores entre Dios y su Iglesia, por lo cual su veneración hace parte de las experiencias de gracia y en últimas, es una de las prácticas que mejor escenifica y articula la *fe como conocimiento*. Por otro lado, los santos que usualmente tienen conexión con temas sociales e incluso,

representaban luchas de la teología de la liberación son tenidos como ejemplo de modestia, piedad y humildad frente a Dios, como es el caso de San Francisco de Asís, que promulga la total resignación de la vida material y placentera. Los estigmas de San Francisco se convierten en la mejor escenificación del ascetismo y de la espiritualidad individualizada, pero se cuidan de no *contaminar* el significado con el valor social que su ejemplo tuvo para los movimientos sociales católicos.

Esta preocupación por controlar semánticamente los símbolos y prácticas religiosas, hace muy importantes los espacios de discusión y “aclaración” de dudas que las conferencias crean. Así pues, las personas con las que hablé tenían la impresión de que los sacerdotes del Buen Pastor eran personas bastante educadas y con capacidad de discutir temas políticos, filosóficos y sociológicos que la mayoría de otros sacerdotes no abordan. Por otro lado, el reconocimiento de estos atributos mentales y espirituales, es justificado por la aparente superioridad intelectual y moral que el padre Olivier y los otros sacerdotes poseen sobre los laicos de la parroquia. Esta superioridad es justificada por la vocación “profunda” y filosófica del sacerdote que difiere de los tipos de oficios que la mayoría de miembros de la parroquia realizan. La mayoría de laicos ejercen oficios técnicos y comerciales con cierto éxito sin necesidad de haber pasado por la universidad. Curiosamente, en muchas ocasiones el grupo juvenil y sus conferencias se convierten en espacios de debate y discusión, donde se ponen a prueba las opiniones y puntos de vistas de los participantes que en otros escenarios no serían legítimos, por la forma en que el valor del conocimiento religioso no es reconocido por igual en espacios académicos laicos. El performance de las conferencias y las referencias constantes a Santo Tomás de Aquino, permiten representarse como reuniones legítimamente intelectuales, es decir, creando un espacio es posible reconocer el conocimiento de Dios como un valor propio.

En este sentido, los escenarios que en teoría se dedicaban a temas estrictamente religiosos se convierten en novedosos espacios de participación de los feligreses. Esto se hizo claro en una ocasión, cuando el grupo trató el tema de los masones. La conferencia del sacerdote Olivier giró alrededor de las maneras cómo se presentan y actúan los masones en la esfera pública. El padre Olivier omitió una explicación sobre los orígenes de los masones. Dedicó su tiempo para explicar los objetivos que tenía esta organización. Según él, los masones tienen como objetivo cambiar los cimientos de la sociedad. El principal problema

de los masones para sus sueños de dominación global era la Iglesia Católica, puesto que era el centro espiritual y cultural del mundo. El centro de la explicación del sacerdote fue el carácter secreto y conspirativo que tenían los masones para infiltrarse y monopolizar la clase política. La organización en logias era el mecanismo por el cual los masones dominan la escena política, puesto que implica cierta complicidad secreta entre los masones y la política que definen agendas y proyectos sociales desde las sombras. Para el sacerdote los cambios políticos y sociales de los últimos siglos han sido producidos por los masones.

Así pues, parte de las explicaciones sobre las transformaciones producto de la secularización de la sociedad son leídas en clave de conspiración o de persecución del catolicismo. Como señala el padre Olivier, la escena política es un escenario de estrategias sobre el mundo que afectan las estructuras tradicionales en las cuales se sustenta parte del poder de la Iglesia. Paradójicamente, la forma cómo los sacerdotes enuncian estas críticas se sustenta en una diferenciación y valoración de la creencia como comprensión del mundo. De lo anterior, se desprende que interpretaciones laicas de los acontecimientos y fenómenos sociales son productos de errores en la comprensión, o en la inteligencia. En este sentido, la sociedad moderna ha sido engañada por los masones, pues ha relegado el valor de la creencia y el orden natural del mundo a personas que no cuidan por el bienestar espiritual de la sociedad.

Según el sacerdote Olivier, una de las consecuencias de la presión e influencia de los masones, fue considerar a la Edad Media como una edad oscura, mientras que se nombró la “Ilustración” a un periodo anticatólico. Por otro lado, el principal objetivo de los masones es destruir la familia cristiana porque era el lugar donde podrían dar el golpe final al catolicismo. Por eso, el sacerdote dijo que las leyes que permitieron el divorcio, la adopción y el matrimonio por parte de personas homosexuales aparecen como actos filantrópicos, pero su último objetivo es la dominación mundial a través de la destrucción de la familia católica. El sacerdote señaló la censura al libre pensamiento y a la razón que la sociedad moderna y masona ha establecido, como justificación de porque los medios y los expertos no opinan sobre las cosas que están pasando realmente y se dedican a defender posiciones liberales sobre el aborto o los matrimonios homosexuales. “Al parecer, el sentido común ha sido exiliado de la sociedad” señalaba el padre, cuando hablaba de cómo la sociedad moderna se

dice feminista y al mismo tiempo, defiende las “libertades” de los musulmanes para subyugar las mujeres por medio de la burka.

Este tema tuvo bastante participación de los miembros del grupo. Antonieta comentó que a su padre le habían invitado a participar a reuniones masonas. Antonieta es una joven de 24 años, que estudia diseño de ropa y accesorios en un instituto técnico. Según el relato de la muchacha, los masones que invitaron a su padre le dijeron que eran católicos y que no tenía nada malo ser católico y masón, porque no eran excluyentes. El sacerdote dijo que era una estrategia para engañarlo y que hiciera parte de la logia. Para él, los masones requieren muchos subalternos e insinuó que su padre iba a convertirse en una pieza manipulada en su guerra contra la iglesia. La discusión del grupo se centró en identificar a los masones de la vida pública. Alberto, uno de los que más participaba de las conferencias, dijo que había visto un video en el cual Juan Manuel Santos afirmaba que era masón. Por su parte, Antonieta dijo haber visto en una página de internet que Antonio Gramsci era masón, además que poseía una teoría sobre la dominación a través de la cultura. Yo sugerí que Gramsci era marxista, por lo tanto no podía ser masón, aunque el padre Olivier dijo que la cultura y particularmente, la televisión era un espacio dominado por los masones.

Ahora bien, esta conferencia sobre los masones al igual que la conferencia sobre el Islam poseía una característica en común: la visión de que la Iglesia y el pueblo cristiano está siendo perseguido por parte de enemigos recurrentes como los masones y el Islam. Ciertamente, dentro de la parroquia es posible hablar del catolicismo como un “nosotros”, tal fue el caso de la fiesta del Rosario, recordatorio de la Batalla de Lepanto, cuando estaba hablando con Santiago Monreal, Esteban y Antonio sobre el origen de la fiesta. A propósito de eso, Santiago Monreal afirmó: “esa fue la única vez que le logramos ganar una batalla naval a *ellos*, la Virgen intervino a nuestro favor, por eso ese día es tan importante para el catolicismo. Logramos lo imposible, vencer a la flota árabe y defender la fe”. A este nivel de interpelación y pertenencia, las narrativas sobre estos eventos se convierten en ejemplos históricos de la intervención de Dios sobre el mundo y su Iglesia. Curiosamente, la narración de la Batalla de Lepanto es usada como un tropo para escenificar las luchas políticas actuales, como una especie de relato que invita a la acción política para evitar “el deterioro y la destrucción” de las instituciones como la familia Católica y la “defensa” de la vida. Este lenguaje belicista hacia la política secular, no se restringía sólo a las conferencias, sino que



se veía reflejado en algunos sermones, en particular, el sermón sobre la fiesta de Cristo Rey, analizado al final de este capítulo.

De esta manera, educar y formar una comprensión del mundo desde la creencia se convierte en una práctica instruida por los sacerdotes para la defensa de la fe y el reconocimiento de la creencia como comprensión del mundo. En los escenarios académicos y laicos, es difícil sostener posiciones religiosas precisamente porque no son valoradas como legítimas. De la misma manera, las conferencias reproducen escenarios académicos en los cuales las opiniones de sus miembros son tomadas en cuenta, al mismo tiempo que son instruidos por medio de estrategias didácticas semejantes a las de las universidades. En realidad, las conferencias muestran el valor que posee el performance de la *fe como conocimiento* y cómo al mismo tiempo que critican los escenarios académicos laicos, estos escenarios de aprendizaje religioso reproducen la teatralidad que está presente en las aulas de las universidades.

## 2.2 “No basta ser santo, sino parecerlo”

En este apartado, analizo la manera cómo los sacerdotes introducen en las conferencias reglamentos sobre las relaciones que los laicos deberían sostener en sociedad. Particularmente, estos reglamentos referían a las formas cómo los laicos deben mostrarse como católicos en la esfera pública y ponían en manifiesto cómo la *fe como conocimiento* tenía que ser representado por cada uno de los laicos. En una ocasión, una conferencia se dedicó al tema de la amistad. Para un tema tan cercano y cotidiano, el padre Olivier se explayó en una explicación filosófica sobre las características y los deberes de la amistad. Durante esta conferencia, el padre Olivier citó los libros 3 y 4 de la *Ética a Nicómaco*. Se refirió a la obra de Aristóteles como filosofía realista, que se diferenciaba del idealismo de Platón y del materialismo superficial de Marx. De hecho, el sacerdote habló de Aristóteles como gran sabio de genio increíble, poseedor de una sabiduría casi sobrenatural, al cual sólo le faltó conocer a Jesucristo. Careció de la Revelación para llegar a la Verdad y ser un doctor en teología. El sacerdote sugirió que la teología es la máxima expresión del conocimiento, por ser el conocimiento de lo sobrenatural y la revelación, es decir, la ciencia de la fe. La aclaración sirvió al sacerdote, para argumentar su posición de que la *fe como conocimiento* es un conocimiento sobre lo real, es decir, tan valioso y práctico como las enseñanzas de

Aristóteles. Después de su aclaración, el sacerdote siguió con su explicación aristotélica de la amistad a través de sus causas. El hecho de la amistad fue que había tres tipos de causas para la amistad:

1. Amistad de bien o benevolencia: La causa es el bien.
2. Amistad por placer: No se debe entender placer sexual ni atracción, sino placeres puros como la convivencia.
3. Amistad por utilidad: Que se tiene por conveniencia o por alcanzar un fin.

Ahora bien, aunque el sacerdote iba a clasificar y explicar todos los tipos de amistades, su objetivo era precisar las condiciones para una amistad perfecta. En ese sentido, el sacerdote señaló que la amistad perfecta siempre estaba inspirada por el bien, era recíproca en sus intenciones, surgía de la búsqueda del bienestar propio, de la afinidad entre las personas y de una relación de paridad entre las personas. El padre Olivier recomendaba que fuera una amistad en la equidad o igualdad, por lo menos económica o social. Pero dijo que la igualdad no era algo posible para todos en la sociedad como decía los marxistas. La desigualdad de la que hablaba el padre era muy amplia, como que alguien es “hermoso y otro feo”, es decir, que no son igualmente bellos. La equidad o paridad, a la cual se refería era que no se encontraran en situación de subordinación, es decir, que la relación entre alguien de un estrato superior con otra persona pobre, no podría ser como tal perfecta. Según él, esto se debe la posibilidad de que la relación se dé por conveniencia, es decir, por causa de utilidad y no por la búsqueda del bien.

Por otro lado, cuando el sacerdote se refería a una amistad basada en la afinidad y en la benevolencia parecía estar refiriéndose a un tipo general de bondad. No obstante, la benevolencia de la amistad está basada en la búsqueda de Dios y en la salvación mutua, es decir, una amistad entre católicos que participan de su fe y hacen parte de los grupos parroquiales. Esto se hizo claro cuando le pregunté si se podía ser amigo de una persona que tuviera otras creencias, me respondió: “acaso yo puedo tener una amistad con alguien que sólo quiere robarme el dinero y me busca por interés”. De esa manera, el sacerdote se refirió a un video, en el cual una pastora prometía la salvación si le daban una cuota de dinero. “¿Puedo ser amigo de esa persona?” preguntó. Aunque existía otro tipo de amistades como por placer o utilidad, la amistad que debía perseguir un católico era la amistad causada por

el bien. Es decir, al referirse a una amistad por bien y perfecta se refería a una persona afín ideológicamente, católica, de recursos similares y del mismo grupo social.

El cura Olivier dijo que el amor era una condición de la amistad, que incluso se sentía en mayor intensidad que el amor a la esposa. Sin embargo, la amistad es diferente al deseo. En particular, el asunto de las mujeres que dicen amarse y se desean era para el cura un sinsentido. No podría haber vicio en el amor, ni desviación, pues era un problema grave de comprensión de la realidad de la obra de Dios. El caso de la inteligencia era algo muy claro, pues el sacerdote la consideraba como el principio por el cual las personas pueden reconocer a Dios y el sentido de su obra, por eso enfatizaba en que las personas solo podían ser salvadas si lograban reconocer su lugar en la creación. Puso el ejemplo de Judith Butler y su *Gender trouble* (Género en disputa), que según él, era un caso de inteligencia atrofiada, en el cual la persona no podía distinguir entre lo que era bueno o malo. Con ese tipo de personas no se podía establecer una amistad, porque están condenadas a errar y a engañar a las personas que los rodean. Según él, este problema de inteligencia se puede observar en el lobby gay que existe en las universidades y en la prensa, donde se arman fortines políticos entre personas que están totalmente erradas y terminan afianzando opiniones equivocadas, en lugares donde se debería discutir la realidad. Por eso, las personas con inteligencia atrofiada son de gran peligro para el catolicismo, porque tienden a maquillar la falsedad y mostrarla como realidad. “¿Cómo se puede esperar sacar algo bueno de una amistad así?” Remarcó el sacerdote. No obstante, alguien preguntó si se podía ser amigo de un homosexual. El cura se quedó pensando. Dijo que si una persona había tenido un encuentro homosexual y se había arrepentido, reconociendo su error en la confesión, podría ser, pues estaba arrepentido de serlo y Dios ofrece indulgencia a los que se arrepienten de su vanidad y sus errores. Era un pecado de voluntad, pues la carne es débil, pero el espíritu se siente arrepentido y busca la ayuda de la Iglesia y el perdón de Cristo. Sin embargo, alguien que se reconociera orgulloso de ser homosexual no podía ser una persona bien de la cabeza y de la inteligencia. No podía ser alguien que defendiera y argumentara que su condición de homosexual no era un pecado ni un error. En ese caso se trataba de un pecado en la inteligencia de la persona. Volvió a retomar a Judith Butler como un ejemplo de este pecado, que no se podía corregir y que era permanente y peligroso porque podría confundir al buen cristiano que trata de ayudarlo.

De esta manera, el padre Olivier emplea una serie de explicaciones provocativas sobre la fe, la inteligencia y el conocimiento religioso como escenificado e intrínsecamente valioso que un buen católico debe conservar y aplicar en su vida diaria. La referencia a Aristóteles y su explicación causal es utilizada por el sacerdote como medio para argumentar una instrucción religiosa a partir de razones que desafían las representaciones sobre lo religioso como algo irracional o retrogrado. Precisamente, esta conferencia sobre la amistad se convirtió en un escenario de instrucción sobre la vida diaria en la actualidad y el papel que juegan las relaciones personales en la vida sacramental, así como el cumplimiento de las obligaciones sacramentales que los jóvenes deben tener en cuenta en un “ambiente hostil” al catolicismo. De hecho, a partir de estas instrucciones es posible rastrear el camaleónico registro de la *fe como conocimiento*, como una estrategia de defensa de la fe en escenarios no-religiosos. De manera similar, la referencia a Judith Butler se convierte en un ejemplo paradigmático del peligro del pecado de la inteligencia, pues al referirse a esta autora, el sacerdote englobaba una serie de problemáticas y disputas que los grupos feministas han abordado en los escenarios políticos y académicos. La autoridad académica de Butler es cuestionada desde su misma vida, es decir, se convierte en un símbolo de la confusión y ambigüedad moral. Para el sacerdote Olivier, esta apariencia y presentación desaliñada y desafiante frente al orden divino del mundo, se convierte en un indicador de la carencia del don de la inteligencia. Así pues, el sacerdote Olivier presenta la inteligencia como una apariencia y el conocimiento como un índice de esta apariencia, es decir, un performance.

De este modo, el mismo principio performativo que utiliza el sacerdote Olivier y los otros sacerdotes para personificar y encarnar la santidad, es igualmente un indicador del don de la inteligencia. De esta manera, las opiniones de los sacerdotes que en otro escenario parecerían expresiones políticas radicales, en el espacio de la enseñanza religiosa se leen y se observan como conocimiento de la fe, afianzadas en una “visión realista” del mundo. Se ven así mismas como guías apolíticas, porque el principio del cual surge y se fundamenta su legitimidad es religioso y pastoral, cuyo fin es la salvación de los laicos por medio de la vida sacramental. Aunque parezca contradictorio, la salvación de los laicos parece no agotarse en el seguimiento constante de los preceptos sacramentales, sino también ellos tienen que *aparentar* su seguimiento. Es decir, invertir con cierto compromiso moral a la apariencia de los laicos frente a su cotidianidad, de este modo, hacerlos representantes individuales de su

salvación y de la Iglesia. En este sentido, la explicación sobre la amistad es la advertencia sobre con quién se puede tratar en público frente a los otros, es decir, con quién los laicos están permitidos ser vistos. Al ser expuesta, la norma de la amistad se convierte en una exhortación de amistades peligrosas, sobre todo hacia personas que *parecen* tener ideas confundidas.

Sin embargo, el límite de la eficacia pastoral también es fijado en la manera cómo se promulga y se realiza. De esta manera, ¿cómo se hace posible que el sacerdote hable legítimamente del Islam y de la amistad? Esta legitimación pasa por los elementos escenificados en el performance del buen pastor, así pues el reconocimiento social de esta práctica se sustenta no solamente en los principios del catecismo, sino de la relación con otras prácticas de la vida social. De esta manera, la práctica pastoral de las conferencias del grupo juvenil adquiere elementos performativos de la escuela laica o la academia, pero en el mismo uso práctico del lenguaje, otros elementos son añadidos para esgrimir la calidad de los argumentos como resulta ser la apariencia de tener el don de la inteligencia. “La eficacia específica de estas manifestaciones se deriva de una apariencia: el principio de un poder que en realidad reside en las condiciones institucionales de su producción y su recepción, parece estar contenido en ellas mismas” (Bourdieu 1985, 71). Como señala Bourdieu, la eficacia performativa surge no de la comprensión literal del discurso o de la conferencia, sino del reconocimiento de su forma. Es decir, el reconocimiento de la representación y no de la evaluación propedéutica del parlamento. En este caso, todo conocimiento requiere un reconocimiento y es a través de la presentación de sí mismo que los sacerdotes, e incluso los laicos, se invisten como representantes de la verdad, pues el sacerdote no sólo guía en su discurso, sino como evidencia y materialidad de la *fe como conocimiento*.

En principio, este reconocimiento de la autoridad sacerdotal se debe a una relación jerárquica entre éstos y los laicos en el orden eclesial de la Iglesia Católica. Sin embargo, esta desigualdad también se sustenta en diferencias materiales como los años de educación superior y las experiencias en otros países que los sacerdotes de esta parroquia acumulan dentro de su trayectoria de vida. Mientras el sacerdote Olivier estudia derecho canónico en la Universidad Javeriana y salió de un seminario en Francia, los miembros laicos de la parroquia no acceden a las universidades o a penas a institutos técnicos. Así el sacerdocio se convierte en muchas ocasiones en una posibilidad concreta, desde la cual los jóvenes de la

parroquia pueden decidir frente otras profesiones, e incluso imaginarse como una opción real para sus vidas, sobre la cual pueden proyectarse en el futuro. Este reconocimiento del poder sacerdotal es interpretado como una forma de desposesión de autoridad religiosa de los laicos y resultado de una monopolización del campo religioso por parte de los clérigos.

En tanto que es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un cuerpo de especialistas religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos (luego raros), la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que laicos (o profanos en el doble sentido del término) desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal (Bourdieu 2009, 54).

El reconocimiento de los sacerdotes se ampara igualmente en la distinción que este grupo de sacerdotes posee como detentores y representantes de un conocimiento práctico de la fe, no solamente de un conocimiento contemplativo de la teología. Es decir, los sacerdotes son hacedores de los misterios y de las representaciones que crean la distancia entre los consagrados al servicio religioso y los laicos que persiguen su salvación a través de ellos y rebuscan las migajas del conocimiento teológico. Sin embargo, lo anterior no necesariamente indica que los laicos estén completamente desposeídos de *competencia* religiosa. Al contrario, la monopolización de la competencia religiosa nunca es completa<sup>28</sup>; lejos de esto, los laicos de la parroquia adquieren un rol muy activo en la constante actualización de la autoridad que *realizan* los sacerdotes.

Un ejemplo de lo anterior, resultan ser la manera cómo los laicos de la misa critican abiertamente la *banalización* de la misa actual y el relativismo de los muchos sacerdotes actuales con respecto a su rol. Es decir, los laicos se convierten en veedores autorizados de cómo se debe realizar la misa, cómo se debe personificar la figura pastoral por parte de los sacerdotes e incluso del rol que deberían jugar otros laicos. La laicidad se convierte en una

---

<sup>28</sup> Para Bourdieu, este modelo de los campos no es una camisa de fuerza institucionalizada sobre la cual se observa la realidad, sino una herramienta de análisis de la institucionalización de la legitimidad. Casanova (1994) observa cómo el poder religioso y político era ocupado por los reyes absolutistas y el Emperador del Sacro Imperio Romano es una interposición entre el mundo secular y religioso, esto es llamado cesaropapismo. Para Levine (1978), la autoridad religiosa ha sido modificada por medio de las reformas del Concilio Vaticano II, invistiendo más poder a los laicos en la salvación de los otros en su modelo de Iglesia Peregrina.

categoría en construcción, la cual está en relación con cómo los laicos de la parroquia adquiere maestría en las prácticas rituales y de la *fe como conocimiento*. De esta manera, aunque en apariencia se comulgue con representaciones compartidas sobre la *fe como conocimiento* y la vida religiosa, en la práctica, la desposesión de “capital religioso” posiciona de manera diferenciada el rol de los laicos en la producción de la autoridad religiosa. En particular, quisiera detenerme a observar la manera cómo los jóvenes de la parroquia adquieren un doble papel como posibles receptores de la autoridad religiosa a través de su rol como acólitos y como activistas seculares de las causas políticas del catolicismo en Colombia. Esto posiciona de manera distinta a los jóvenes respecto a los miembros mayores de la parroquia, porque los jóvenes pueden adquirir un compromiso directo con la Iglesia a través del seminario, o bien pueden convertirse en líderes del laicismo político de la parroquia.

## 2.4 Ser joven, acólito y católico.

La enseñanza de los acólitos es el único escenario de la parroquia, donde los sacerdotes no juegan un papel presencial, como sucede en las otras actividades pastorales; sin embargo es el lugar donde muchos jóvenes adquieren su admiración y compromiso por la vida sacerdotal. Este espacio de enseñanza es encargado a Esteban, un joven que hace parte permanente de la parroquia y colabora en la logística detrás de las misas y procesiones. Como tal, Esteban es el que da las instrucciones a los acólitos antes de que la misa empiece; los acólitos suben a un vestidor ubicado en el segundo piso, donde están guardado los zapatos negros, el cuello blanco, la sotana negra y el alba que deben usar en la misa. Esteban escoge a tres acólitos para que cumplan tres roles dentro del ritual: el incensario, quien es el que lleva el incienso y lo bate ceremonialmente durante la aspersion del agua bendita o antes del sacrificio; el acólito 1 y acólito 2 que son los encargados de mover el misal de derecha a izquierda en el transcurso del ritual, igualmente tienen que levantar la capa del sacerdote en la consagración y traer el agua para la limpieza de las manos y el vino para la consagración. Esteban es el ceremonial, es decir, el acólito líder. Su función es como la del director de orquesta, que de espaldas al público dirige a los acólitos y facilita los textos que el sacerdote usará durante el sermón. Los acólitos son los que ayudan al sacerdote, para que éste sólo

tenga que realizar sus funciones rituales y no pierdan tiempo con asuntos logísticos de la misa.

A los acólitos se les exige aprender el nombre y la significación de los objetos que utilizan. Para los miembros de la parroquia, los acólitos son los futuros seminaristas. La edad de los acólitos oscilaba entre los 6 y los 23 años<sup>29</sup>. Yo era uno de los mayores, junto a Thomas quien era acólito 1, Anderson, el encargado del incensario, y Esteban. Había sido invitado a acolitar por el padre Olivier, quién es el encargado de la pastoral de los jóvenes de la parroquia. Por eso, de vez en cuando el padre Olivier es el que invita a los acólitos a confesarse antes de la misa. A parte de esta labor, el padre Olivier no participaba en la disciplina de los acólitos, Esteban es quien tiene que cuidar de los objetos de los niños y velar por el orden de la sala donde se hacen los acólitos. Actúa literalmente como un rector de los acólitos, los regañaba, los multaba con monedas cuando se portaban mal, les pedía que se arreglaran formalmente con saco y corbata cuando vinieran a acolitar. A pesar de la corta edad, los niños eran instruidos en una manera altamente disciplinada, y aun así se podía apreciar el valor que tenía para ellos su posición como acólitos: cuando un niño se portaba mal, Esteban ya cansado de las multas y las correcciones, lo amenazaba con prohibirle acolitar nuevamente. Dentro de sus estrategias, Esteban nos hacía llamar a cada uno con un nombre de santo, para que aprendiéramos a comportarnos como tales durante de la misa y conociéramos la historia de Santa Iglesia. La explicación que brindaba Esteban sobre estas normas, era que los acólitos no sólo debían seguir una vida intachable, sino que además debíamos parecernos a los santos, estar fundidos con la Iglesia, de tal modo que todos representaran el cielo y los ángeles cuando estuviéramos sirviendo en la misa.

Durante una salida a la Calera, el acólito Anderson me comentó sobre su deseo de convertirse en sacerdote. Según él, el camino sacerdotal se le presentó cuando a la Parroquia vino el sacerdote francés Jean-François Harthong. Este sacerdote vino a Colombia por parte del Instituto Buen Pastor, por lo cual se quedó en la parroquia y dio misas durante los meses de Julio y Agosto. El padre Jean-François dijo que el seminario de Estrasburgo estaba buscando jóvenes en Latinoamérica para hacer parte del curso tradicional de sacerdote y, eventualmente, pudieran dar la misa tradicional. Esto motivo a Anderson, me confesó que no

---

<sup>29</sup> El rol de cargador del incensario no es un rol que se lo dieran a niños pequeños, pues el peligro de quemarse con el artefacto era constante mientras duraba la misa.



tenía mucho interés ir a la universidad ni seguir en el negocio de su familia. El padre de Anderson es el dueño de una fábrica de ropa que vende en San Andresito. Su tía acercó a su familia a la misa en la Capilla del Perpetuo Socorro, desde entonces su familia va a misa ahí. El padre Jean-François le ofreció su casa en Estrasburgo para que hiciera parte del seminario, una vez terminara el colegio. Según él, su familia apoya su decisión. Él me preguntó sobre mi viaje a Inglaterra y a Francia, quería saber si Francia era un lugar con familias tradicionales y de estilo de vida católico. Le respondí que los europeos que había conocido, no eran muy religiosos. Me dijo que su sueño era conocer Europa, vivir en Italia y conocer la cultura católica. En el caso de Anderson como para los otros acólitos, la misa tradicional y los sacerdotes representan el acceso a un mundo con mucha más profundidad que del que podrían acceder. En particular, Anderson me comentó:

“[T]uve que repetir algunos grados del colegio, no me interesan los temas que los profesores dictan. Sólo me va bien en historia y en filosofía, pero pienso que lo mío no son las matemáticas y mucho menos la biología. A veces tengo que salir los domingos de la parroquia, después de acolitar, porque me toca adelantarme y hacer trabajos para el colegio. Realmente no lo disfruto, pero tengo que hacerlo porque mis padres quieren que acabe el colegio”.

Anderson cumplió 16 años en 2016 y está en noveno, por lo cual no ve la hora de poder salir del colegio y viajar a Francia para entrar en al seminario. De hecho, no es la primera vez que un joven de la parroquia afirma tener vocación sacerdotal. En la cartelera de la parroquia, donde ponen las noticias parroquiales, hay una hoja con la foto de un joven que entró al seminario en Francia en 2014. En esa hoja piden orar por él, para que tenga la motivación e inteligencia para pasar el seminario y convertirse en sacerdote. También en la hoja, piden donaciones para los libros y las herramientas de estudio de este joven. El sacerdocio es ampliamente promovido como proyecto de vida en los jóvenes, pero la *fe como conocimiento* no solamente se enfoca a la vida religiosa, sino que además promueve prácticas laicas católicas en los escenarios políticos y seculares.

Después de las conferencias, los miembros del grupo se reúnen y charlan abiertamente, sin intervención de los sacerdotes. Particularmente, este espacio se presta para conversaciones de carácter político sobre el papel que deben jugar los católicos en la esfera pública, además de que comparten sus experiencias personales. De hecho, el mismo día de la conferencia sobre la amistad, después de terminado el monologo del sacerdote y las

preguntas del público, Esteban, el encargado de los acólitos, comentó su inconformidad y preocupación sobre la decisión de permitir que los homosexuales adopten niños. Nos comentó que había una propuesta para hacer un referendo que frene la decisión y el fallo de la Corte Constitucional sobre la adopción por parte de parejas homosexuales. Esta propuesta necesitaba firmas. Todos apoyaron, diciendo que era necesario hacer algo para detener eso y defender la familia. La cuestión resultaba muy interesante para los presentes, porque sirvió de catalizador de la conversación. Nelson, el organista, relacionó el Sínodo de la Familia con el fallo de la Corte Constitucional.

El Sínodo de la Familia fue una reunión de cardenales y otros líderes de la Iglesia que se juntaron en el Vaticano durante septiembre del 2015 para discutir la forma de guiar y defender la familia católica. Durante mi trabajo de campo, el Sínodo fue uno de los temas más polémicos y tratados. El Papa Francisco era el responsable final de aceptar o rechazar los cambios propuestos en el documento. Nelson dijo que si se aceptaba el sínodo, la Iglesia abriría puertas muy difíciles de cerrar y se pondría en riesgo a la familia. Al principio se pondrían una especie de límites, pero estos serían muy débiles para todo lo que se vendría. Habló del peligro de aceptar la comunión para divorciados y casados por segunda vez, como también la posibilidad de aceptar la homosexualidad. Estos eran peligros para la familia católica tradicional, según el organista, aceptar estos cambios causaría que la Iglesia minara los propios fundamentos de su fe. Anderson, el acólito, llamó al sínodo “un nuevo concilio”. Luego la discusión se centró en las vicisitudes de los cardenales y el Papa; terminaron preguntándose por quién influía y manipulaba al Papa sobre estos cambios en la doctrina. Nelson comentó que le molestaba que el Vaticano se preocupara menos por salvar las almas, que por el medio ambiente y los problemas sociales, porque si se salvaban las almas se solucionaban los otros problemas. Por esto, él criticó que la Iglesia se estuviera volviendo un movimiento político comunista o ambientalista.

El organista Nelson opinó acerca de la poca cobertura sobre esta trascendental noticia que cambiaría el destino de las familias colombianas: “El Fallo de la Corte Constitucional parece haber sido más bien planeado, justamente para que coincidiera con la noticias sobre el aniversario número treinta de la Toma del Palacio de Justicia”. Antonius dijo que le parecía el colmo de castigar a los militares y no a los guerrilleros, pero nadie parecía interesado en eso, sino en el Fallo de la Corte. Antonieta que había hablado muy poco

hasta entonces, dijo que el asunto era que el Estado y los Medios querían hacer ver normal lo que no es. En este sentido, dijo que los Medios querían hacer ver a los católicos como retrógrados por oponerse a estos cambios. Esteban nos contó lo que le había comentado al Padre Blanco sobre este problema del país.

Este tipo de acciones se trataba de un Pecado de Sociedad. Todos somos pecadores por hacer parte de la sociedad que permite este tipo de pecados. Lo que teníamos que hacer era orar mucho e ir a visitar El Santísimo Sacramento. Yo pensaba que se trataba de alguna parroquia o Santuario, se trataba del Custodio con la Hostia que sólo sacan los primeros viernes del mes o en celebraciones especiales. La primera forma de intervenir en la sociedad era a través de la oración para tratar de salvar la mayor cantidad de almas de esta sociedad. Después de esto, teníamos que hacer combate civil contra este tipo de pecado. Participar políticamente y debatirle a los que no veían la verdad y tenían problemas del don del entendimiento.

En realidad, la segunda forma de intervención es de parte de los laicos y no de los sacerdotes. En una ocasión, el mismo Esteban había hecho una invitación entre los miembros de la parroquia para participar de un rosario realizado por el movimiento 40 días por la Vida. Este movimiento hace peregrinaciones y rosarios alrededor de lugares como Profamilia u Orientame. Sin embargo, el asunto no cayó bien entre los sacerdotes, ya que ellos consideraban ese tipo manifestaciones públicas de carácter poco religioso y de instrumentalización de la fe. Pese a eso, algunos de los miembros de la parroquia están involucrados en movimientos sociales conservadores como Tradición, Familia y Propiedad, ese es el caso de Antonius, quien participa activamente en protestas de carácter político junto a Monreal y Esteban.

Esto abrió todo un tema acerca de cómo es la relación entre los jóvenes de esta parroquia y el resto de la sociedad. Antonius creía que en el fondo lo que quería el Estado era quitarle el poder a las familias de criar a sus hijos y por lo tanto, quitarles la religión. “Algo así como la idea de Platón en la República, de que el Estado raptara a los niños para educarlos”. Por otro lado, Antonieta dijo que quería tener los conocimientos para responder a los argumentos de la gente no-creyente, que resultaban muy buenos y persuasivos, pero que iban en contra de la Fe. Gabriel, uno de los que fue acólito de la misa que acababa de terminar, dijo que había un curso Provida en el que estaba para aprender argumentos en contra la vida.

Señaló desde una carpeta que sacó, un argumento que decía así: La base de los movimientos en contra de la vida argumentan que lo principal es “la calidad de la vida”. Según él, el argumento de los movimientos de homosexuales por adoptar hijos, la eugenesia, la eutanasia, los abortistas se basan en la idea de que se debe priorizar una buena calidad de vida, por encima de la vida misma. Mientras que los movimientos Provida creen que la vida por sí misma es lo más importante, es decir, la calidad de vida es importante, pero no más importante que la vida en sí misma. El argumento que realizó Gabriel era pertinente sobre el argumento de permitir la adopción homosexual: es mejor tener una familia gay, que no tenerla. Monreal dijo que los homosexuales eran personas egoístas al negarles el derecho a los niños de tener una vida digna y una familia normal. Aunque el argumento de Monreal se sustenta en que hay mejor calidad de vida en una familia normal, el resto concluyó que la vida humana era un regalo de Dios que los hombres no podían escoger. Es interesante como los jóvenes de la parroquia están interesados en discusiones sobre la defensa de “los principios cristianos” frente a escépticos y ateos. El Curso Provida no necesariamente era dirigidos a los católicos, sino que según planteaba Gabriel. Por ejemplo, Nelson, el organista dijo que ese argumento de la adopción por parejas del mismo sexo es un argumento que iba en contra de la vida y del orden la familia, porque obligaban a familias de bajos recursos a entregar a sus hijos a parejas homosexuales.

Aquí una vez más las imágenes de un catolicismo perseguido, que eran explícitas en las charlas de los masones y el Islam, vuelven en este contexto, en cual los personajes, el lugar y los hechos son distintos. En especial, la problemática está enmarcada en disputas entre poder judicial abiertamente secular que se enfrenta a un principio del “orden natural y realista del mundo” como el padre Olivier señala. Aquí los seculares de la parroquia proponen una defensa de los principios sagrados de la sociedad a través de argumentos políticos y filosóficos, que pretenden incentivar a los otros católicos e incluso a los cristianos no-católicos, a coordinar una lucha por la sociedad en general. Curiosamente, el Concilio Vaticano II ha permitido estos encuentros entre miembros de distintas confesiones y vertientes del cristianismo. El enfoque que el Vaticano II ha dado al papel del laicismo usualmente es interpretado dentro de la parroquia como una trasgresión a la labor pastoral y a la autoridad sacerdotal sobre la vida religiosa de los laicos, reconociendo el liderazgo de los laicos en la salvación de los prójimos. Sin embargo, esta autonomía de los laicos es donde

se plantea la colaboración dentro de tendencias y comunidades mucho más amplias que el catolicismo. De esta manera, la representación Batalla de Lepanto utilizada en las conferencias sobre el Islam, se transforma en una lucha común del cristianismo por la defensa de la familia, donde es posible incluso los proyectos conjuntos con “las creencias erradas y los pastores ladrones”.

Como señala Webb Keane (1997), el análisis de las prácticas representacionales permite tener en cuenta el marco de referencia en el cual, los agentes sociales sitúan los acontecimientos en diferentes espacios y temporalidades; y establece las maneras más apropiadas de actuar. En este caso, la causa de los jóvenes laicos de la parroquia se adscribe a una agenda más amplia que la defensa de la misa tradicional y del catolicismo tradicionalista. Ciertamente, el problema que aparece con el fallo de la Corte Suprema de Justicia no sólo plantea un problema para esta comunidad, sino que debido a la coyuntura, este Fallo convocó toda agenda política encabezada por la senadora del Partido Liberal, Vivian Morales, quien junto a diferentes denominaciones cristianas promovieron una recolección de firmas para crear un referendo en contra de la adopción por parte de parejas homosexuales, solteros y cualquier familia que no cumpliera con el modelo “papá y mamá”.

Este modelo de familia es una práctica representacional que vinculó a los jóvenes de la parroquia con diversas expresiones del cristianismo, y en cierta medida, determinó agendas y proyectos juntos en la esfera pública. Para Esteban, la defensa de la familia “libraría a la nación, de este pecado de sociedad”, por eso durante las “prácticas” de acólito, él nos pedía orar por los “niños no nacidos” que han muerto por culpa del aborto. Esteban y Monreal generalmente convocan a los miembros de la parroquia para hacer participaciones públicas en jornadas Provida o en “firmatones”, que generalmente son promovidos por “otros cristianos” que quieren defender la moral del pueblo colombiano. Particularmente, llama la atención la manera cómo se representa la nación como un pueblo religioso en peligro, de esta manera la nacionalidad depende de su relación con Dios y los principios cristianos. No obstante, para algunos laicos y, en especial, para los sacerdotes de la parroquia, esta representación del “pueblo cristiano colombiano” tiene el peligro de igualar la Santa Iglesia de San Pedro con todas las creencias bajo “el falso ecumenismo”. Por otro lado, los laicos parecen más asertivos respecto a la relación con otros cristianos, e incluso en su labor política, ellos tratan de estrechar lazos con los católicos “no-practicantes”.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la elaboración los laicos de la parroquia sobre la representación del *Pueblo de Dios* no emplea los mismos elementos performativos que los sacerdotes utilizan dentro del ritual de la misa tradicional. Aquí hay una diferencia sustancial entre una representación dentro de la misa, en la cual los sacerdotes presentan el *Pueblo de Dios* como un evento sobrenatural, que sucede en presencia de todos durante el misterio de la misa frente a la representación que los laicos elaboran como un símbolo de unidad entre los cristianos. De hecho, los sacerdotes abiertamente se distancian de hacer activismo directo y de participaciones públicas, debido a que ellos son conscientes de los riesgos que la acción política y pública tiene sobre la auténtica acción pastoral. Los sacerdotes de la parroquia son los primeros en criticar a los otros sacerdotes que se embarcan en causas populistas y socialistas. Es decir, los sacerdotes comprenden el riesgo de la contingencia y contaminación de las participaciones públicas que pueden traer a su investidura como buenos pastores; como señala Scott:

“la necesaria pose de los dominadores proviene no de sus debilidades sino de las ideas que fundamentan su poder, del tipo de argumentos que justifican su legitimidad. Un rey de título divino debe actuar como un dios; un rey guerrero, como un valiente general; el jefe electo de una república debe dar apariencia de que respeta a la ciudadanía y sus opiniones; un juez debe parecer que venera la ley. Es muy peligroso cuando las élites actúan públicamente contradiciendo las bases de algún principio de su poder” (Scott 2004, 35).

El lugar de enunciación no sólo transforma el contenido de lo enunciado, sino también la forma cómo se enuncia. Los sacerdotes ven el riesgo de ser desposeídos de su mediación como los únicos guías de salvación eterna. En un plano simbólico y performativo, los sacerdotes logran ser exponentes de la salvación, cuando logran identificarse a sí mismos como los representantes más auténticos de la fe. De ahí que el misterio que reside en la investidura de buenos pastores es indistinguible de sus críticas al ecumenismo, al Concilio Vaticano II y a la doctrina social de la Iglesia. Precisamente, la fuerza de la tradición que tanto pregonan los sacerdotes del Instituto del Buen Pastor, se escenifica en su apariencia de resiliencia frente a las coyunturas y trascendencia sobre los eventos sociales. Tal renuncia de la participación política de los sacerdotes de la parroquia, contrasta con la participación activa de los laicos de la parroquia en las luchas políticas de los cristianos en Colombia, pero no implica que las dos posiciones estén desconectadas.

Ambas representaciones hacen parte del binomio de la Iglesia Celestial frente a la Iglesia Humana y Terrenal. Para los sacerdotes de la parroquia, la Iglesia Católica ha relegado su lugar como Iglesia Celestial, como ejemplo de santidad y pureza, para dejar en su lugar a una Iglesia corporativa y política. Esta crítica se escenifica en la retórica del misterio, en la cual los sacerdotes se invisten con las sotanas de los buenos pastores y el ritual de la misa se convierte en el misterio de la Presencia Real de Cristo, es decir, como intervención divina y medio de salvación. Paradójicamente, los sacerdotes hacen uso de los sermones de la misa para ventilar sus críticas a la Iglesia y a las decisiones políticas del Estado. A pesar de ser este momento en que el misterio se desembaraza del contexto, los sacerdotes hacen *digresiones al ritual* (es decir, la retórica del misterio es suspendida) para dar paso a mensajes críticos y directos de la decadencia de la Iglesia. De un lenguaje divino, cantado y misterioso, dirigido a la divinidad, los sacerdotes pasan a hablar en español, con mensajes críticos sobre la Iglesia y la sociedad, dirigidos a los laicos de la parroquia.

Este concepto de *digresión ritual*, acuñado por el antropólogo Pablo Jaramillo, refiere a los performances dentro del ritual que son considerados “anexos” o “momentos de contaminación” dentro de su estructura formal. Entender estos momentos en que parece que el ritual de la misa tradicional se desdobra y se mira así mismo, permite observar las maneras cómo se moldean distintos usos e interpretaciones sobre el papel de la labor pastoral. “También, nos lleva a pensar que en el análisis del ritual, la performatividad, discursividad y contexto deben ser pensadas de una manera unitaria donde, por lo menos, el último de estos elementos no sea considerado como el conjunto de los aspectos exteriores al ritual que lo afectan incidentalmente, sino como el conjunto de variables de una formula cuyo resultado es complementemente dependiente de éstas” (Jaramillo 2007).

## 2.5 Cristo Rey y la digresión ritual

A partir del concepto de digresión ritual, podemos observar las diferencias entre los laicos y los sacerdotes que se hacen presente en la elaboración de las representaciones el laicismo dentro de la Iglesia y la sociedad. Cuando los laicos hacen referencia al *Reino de Dios*, el contexto que emplean no es el mismo de la Iglesia Celestial y eterna. Hacen referencia a un escenario muy poroso, donde la salvación no es un fin personal, sino un compromiso nacional con la moralidad y familia. Aquí el escenario es secular, donde los

laicos se posicionan en un campo político diferenciado y con diferentes herramientas de legitimación que se fundamentan en mecanismos de participación frente a las instituciones del Estado.

Como hemos visto, algunos temas políticos son parte de las temáticas abordadas por los sacerdotes y los laicos, de manera particular la manera se invoca ciertas instituciones como la familia y el tema de los refugiados en Europa dentro de las habituales conversaciones entre laicos y sacerdotes. El campo religioso no se define meramente por los agentes que proclaman ser religiosos, sino por su relación constante con otras formas de explicar, curar, guiar y resolver aspectos de la cotidianidad (Bourdieu 2009). Es a partir de las relaciones que se establecen entre distintos campos de legitimidad, que se cristalizan posiciones y representaciones sobre lo secular y lo religioso. El campo religioso sigue en construcción en relación con diferentes campos, por eso Bourdieu no necesariamente encasilla lo religioso en la esfera privada. De esta manera, el sociólogo José Casanova (1994) comprende que la secularización no necesariamente implica el abandono de los proyectos políticos de los movimientos religiosos e iglesias, no conlleva a la privatización de la fe y de las representaciones religiosas. Todo lo contrario, los laicos de la parroquia incorporan herramientas performativas y se adscriben a agendas políticas, por medio de su rol como laicos. Así mismo, los laicos ejercen de manera distinta su autoridad frente a sus iguales, dentro de la esfera pública, y es en este escenario donde las representaciones religiosas toman un papel central como banderas políticas. Si tenemos en cuenta que la labor pastoral está lejos de ser ejercida por los laicos, éstos adquieren otras maneras de representar su compromiso político por “los valores trascendentales que deben ser defendidos en la sociedad y la Iglesia”<sup>30</sup>. Por este motivo, las referencias e imágenes del *Reino de Dios* no deben ser encasilladas meramente como expresiones religiosas o de la creencia, sino producto de cómo los laicos se representan a sí mismos en la sociedad secular colombiana, por medio de las prácticas representacionales de la retórica del misterio y la *fe como conocimiento*. En este apartado, narrar los eventos que representaron la figura del *Reino de Dios* durante el ritual y

---

<sup>30</sup> Esta frase se la escuché a Esteban, cuando invitaba a los acólitos a participar de la novena frente a Profamilia, por motivo de la campaña “40 días por la vida”. Lejos de ser una agenda política cerrada y elaborada por completo, los laicos logran participar diferentes espacios para ejercer su “defensa” de la sociedad y la Iglesia. Su labor política no puede ser limitada a un esfera pública, sino a la relación que se mantiene entre su rol como laico católico en Colombia.



escenificaron la manera cómo elaboran en la laicidad en el contexto de la fiesta de Cristo Rey<sup>31</sup>.

Durante el calendario litúrgico, hay un día en que se conmemora la fiesta de Cristo Rey, creada por la Carta Encíclica del papa Pio XI el 11 de diciembre de 1925. Esta fiesta generalmente acontece en las últimas semanas del mes de octubre, fue instituida en el periodo de entreguerras y claramente, evoca una preocupación por la pérdida del poder político y moral de la Iglesia sobre las decisiones que toman los líderes mundiales. En el encabezado de la Encíclica, el papa Pio XI enmarca lo siguiente:

“En la primera encíclica, que al comenzar nuestro Pontificado enviamos a todos los obispos del orbe católico, analizábamos las causas supremas de las calamidades que veíamos abrumar y afligir al género humano. Y en ella proclamamos claramente no sólo que este cúmulo de males había invadido la tierra, porque la mayoría de los hombres se habían alejado de Jesucristo y de su ley santísima, así en su vida y costumbres como en la familia y en la gobernación del Estado, sino también que nunca resplandecería una esperanza cierta de paz verdadera entre los pueblos mientras los individuos y las naciones negasen y rechazasen el imperio de nuestro Salvador” (Pio XI 1925).

Por motivo de esta celebración, la parroquia realiza una misa especial el domingo, en la cual se exhibe el Santísimo Sacramento, como símbolo de la presencia real de Cristo Rey frente su pueblo. Hice parte de esta celebración en octubre del 2015, durante mi trabajo de campo. El texto de ese día era un versículo de San Pablo a los gálatas, en el que se trataba el tema del poder invisible de Jesucristo sobre el mundo y su soberanía sobre todos los pueblos de la tierra. No me acuerdo exactamente del versículo, sin embargo la temática era una comparación entre el Reino Universal de Cristo y el Imperio Romano. Mientras tanto, el evangelio del día fue San Juan 18: 33-38. Al principio, no me acordaba del versículo ni del evangelista, puesto que hacía parte de los acólitos que ayudaron al padre Pinzón a hacer la misa. Lo busqué y encontré tres versiones del encuentro entre Jesús y Pilatos, la versión que se dijo en la misa era del evangelista Juan, quién fue el último y cuya narración es notablemente larga y detallada que la de evangelio de San Lucas, que es más antiguo.

---

<sup>31</sup> No es exactamente una escenificación, pero sí una apropiación del espacio y del cuerpo durante la celebración del Cristo Rey. Utilizo las ideas de Susan Leigh Foster sobre la protesta pacífica, dónde el uso del cuerpo se convierte en una herramienta de relatar su situación y reclamar derechos frente a los magistrados en Estados Unidos.

Entonces Pilato entró de nuevo al pretorio y llamó a Jesús y le dijo: “¿Eres tú el Rey de los judíos?” Respondió Jesús: “¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de mí?” Pilato respondió: “¿Es que yo soy judío? Tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?” Respondió Jesús: “Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos: pero mi Reino no es de aquí.” Entonces Pilato le dijo: “¿Luego tú eres Rey?” Respondió Jesús: “Sí, como dices, soy Rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz.”

El sermón fue extraído de un libro que el Padre Pinzón tenía en la mesa y también había un discurso preparado ahí. Habló acerca de una guerra entre los católicos y el gobierno civil mexicano, durante los años de 1926-1929. El sacerdote se refería a la guerra de los Cristeros, en la cual un grupo de obispos, presbíteros y laicos católicos “se hartaron de la persecución y de los asesinatos selectivos contra los miembros de la Iglesia”. Este grupo de sacerdotes y seculares se organizó en un grupo armando en contra del gobierno y sus políticas liberales que pretendían despojar de sus bienes a la Iglesia. Se refirió al presidente mexicano de ese entonces, Plutarco Elías Calle como un judío masón que quería traer el protestantismo a México y quitarle la fe católica a su pueblo. Del libro negro, extrajo la historia de un sacerdote de 90 años que fue sacado de su casa por la noche y fue ejecutado en el panteón junto a sus vicarios. Se trataba de Luis Batis Sainz, un párroco que está canonizado por Juan Pablo II, famoso por decir: ¡Que se haga la voluntad de Dios, si Él quiere, yo seré uno de los mártires de la Iglesia!». Luego habló del caso del padre Miguel Pro que antes de ser ejecutado, estaba rezando el rosario y gritó “Viva cristo rey”. Según narró el sacerdote, este grito se escuchaba cada vez que los cristeros terminaban una misa, como si fuera un canto de guerra, salían a combatir a las fuerzas estatales que querían destruir la fe del pueblo. Esta narración muestra la manera cómo el Cristo Rey es convertido en una herramienta de movilización, es decir, una historia que se convierte en un ícono de la lucha en la esfera pública que emprendieron laicos y sacerdotes contra las políticas de expropiación y secularización de las propiedades y herencias en México. No obstante, la fiesta del Cristo Rey no es una celebración de la resistencia y los héroes del pasado, sino una advertencia del presente.

Este tema del sermón le dio al padre la oportunidad de hablar de la persecución que gobiernos civiles ejercen actualmente en contra de la Iglesia, la fe y la familia. Pilatos en este

caso era la representación del gobierno civil que encarcela y pone reo a Jesús. Pero Jesús, dice el sacerdote, no es un rey sobre la tierra, que va a combatir a los romanos, que va a ser un militar o un dictador, sino que su reino es sobre lo que no se ve. Por eso los judíos lo entregan. Porque no era lo que esperaban, el Mesías de los judíos es un mesías terrenal, no divino. Es decir, un líder político o militar, no el salvador del mundo. También el cura criticó a los protestantes por parecerse a los judíos y volver a Cristo una persona terrenal, de esta manera, cuestionar su divinidad. Según él, la espiritualidad y la fe de los creyentes molesta a los estados, por eso es que el gobierno global está en contra de la Iglesia y sus creyentes, destruyendo lo sagrado del mundo, como la familia cristiana. Para el padre Pinzón, el gobierno global hace parte de la agenda masónica que dirige desde las sombras la política y quiere apartar a las personas de Dios. Aquí es importante señalar, que los sacerdotes tradicionalistas consideran que el valor de las personas se proviene de sí mismos, sino de su relación con la obra de Dios, por lo cual el humanismo es considerado un herejía semejante a la idolatría (Stoekl 2006, 93). Según el sermón de Pinzón, la misma Iglesia Católica ha querido quitar el carácter divino de Dios, resaltando simplemente a Cristo como un ser humano. Esta humanización de Cristo es evidente en los cardenales del Sínodo de la Familia que se atrevían a discutir la naturaleza divina de la familia, algo que debería ser un principio indisputable por su misma santidad. El sermón apuntaba a la desacralización de las instituciones que unen a Cristo con las personas, tales como la escuela católica, la familia y los valores trascendentales amenazados por el relativismo. El mismo Papa Francisco había hablado de la descentralización de la Iglesia, lo que significaba que se promovería el cisma y la discusión de las verdades de la fe en los episcopados<sup>32</sup>. La mera discusión de las verdades cristianas resultaba vergonzosa para el padre Pinzón. En la digresión ritual que el padre Pinzón realizaba, buscaba darle explicación al proceso de secularización que ha atravesado Latinoamérica y otros países del mundo.

El sermón de la fiesta del Cristo Rey no sólo refería al contenido de la Encíclica del papa Pio XI, sino que igualmente su marco de referencia involucraba disputas históricas del catolicismo por un lugar en la esfera pública. México y Francia resultaban los casos más emblemáticos y repetidos en diferentes sermones y conferencias, donde según los sacerdotes

---

<sup>32</sup> En este sentido, si llegaba un arzobispo que estuviera en contra de la Misa Tradicional, podía removerle el derecho a predicar al Instituto Buen Pastor. Entonces, se ponían en peligro la Misa Tradicional de manera directa.

los gobiernos civiles desafiaron las instituciones morales desde las cuales, la Iglesia Católica estabilizaba la sociedad. En particular, el caso de Francia era retomado muchas veces por el padre Olivier, quien rechazaba la fiesta del 14 de Julio como una fiesta de la vanidad del mundo y la masacre del pueblo creyente por parte de la conspiración masona. De esta manera, la fiesta del Cristo Rey resulta ser un comentario de las prácticas políticas que han divorciado la autoridad del poder religioso sobre la sociedad, así pues los sacerdotes de la parroquia escogen ejemplos cercanos y tocantes como el Proceso de Paz para hacer esta crítica posible. Durante el sermón, el padre Pinzón dijo “en los tiempos de Pilatos, los judíos escogieron salvar al guerrillero Barrabas e ignoraron la salvación real de todos los pueblos, Jesucristo.” Esas palabras apuntaban al contexto colombiano, en el momento que se discutía las negociaciones de La Habana con las FARC en los medios nacionales. Ciertamente, el padre Pinzón no tenía una posición a favor del proceso de paz ni de las izquierdas latinoamericanas, de hecho las menciones sobre “el tema de la paz” no eran muy repetidas en los sermones, a pesar de que la Iglesia Católica ha participado de las negociaciones de La Habana, aunque se mantuvo neutra en el Plebiscito del 2016.

Aun así, los laicos de la parroquia no ocultaban su admiración por el entonces Procurador General de la Nación, Alejandro Ordoñez, un admirador de la misa tradicional, participante de la Parroquia Corazones de Jesús y María de la FSPX, pero sobre todo el mayor opositor institucional del Proceso de Paz. Este sermón destapó muchas de las posiciones políticas que comparten los laicos de la parroquia y los sacerdotes, donde convergen en la idea de la religión como una forma de gobernanza de la nación<sup>33</sup>. En realidad, hay cierto eco en el teísmo, es decir, la idea de que Dios interviene directamente en el mundo y actúa en la historia de los humanos, a través de ciertos personajes y sucesos. Durante el primer capítulo, la presencia real de Cristo en la misa resultaba parte fundamental de la disputa en torno a la realización de la misa, en este caso la intervención divina también debía tomar forma en la esfera pública y darle su lugar a Cristo en la sociedad. Así mismo, la digresión del formalismo

---

33 Carl Schmitt (2005) afirma que, en principio, las nociones de gobierno han sido inspirados o tomados indirectamente del concepto de soberanía de la teología. La soberanía es la manera cómo un Estado interviene en su ordenamiento legal ya sea por medios democráticos o dictatoriales, guarda una estrecha relación con dos tradiciones teológicas distintas, el deísmo y el teísmo. Según él, la noción de Excepción es análoga a la de Milagro, pues ambas suponen una disrupción de las leyes que ordenan el sistema jurídico o la naturaleza, respectivamente. Deísmo afirma que Dios creó y constituyó el orden del mundo, pero niega cualquier intervención divina posterior.

de la misa tradicional permite esta convergencia entre representaciones de la Iglesia Celestial y el gobierno del “Cristo Rey en la Tierra”, como un posicionamiento político de esta forma de catolicismo con respecto a la modernidad y a las instituciones políticas. En particular, llama la atención la soberanía que poseen los sacerdotes en su forma de ejercer influencia con respecto a temas políticos, sin ser necesariamente reconocido como un líder político. En cierta medida, este papel mediador es uno de los objetivos de la Encíclica y de la fiesta de Cristo Rey, puesto que apunta a la reconciliación entre la autoridad religiosa y el poder secular como si esta última no pudiera existir sin el reconocimiento de la autoridad religiosa:

Él es, en efecto, la fuente del bien público y privado. Fuera de Él no hay que buscar la salvación en ningún otro; pues no se ha dado a los hombres otro nombre debajo del cielo por el cual debemos salvarnos. Él es sólo quien da la prosperidad y la felicidad verdadera, así a los individuos como a las naciones: porque la felicidad de la nación no procede de distinta fuente que la felicidad de los ciudadanos, pues la nación no es otra cosa que el conjunto concorde de ciudadanos. No se nieguen, pues, los gobernantes de las naciones a dar por sí mismos y por el pueblo públicas muestras de veneración y de obediencia al imperio de Cristo si quieren conservar incólume su autoridad y hacer la felicidad y la fortuna de su patria. Lo que al comenzar nuestro pontificado escribíamos sobre el gran menoscabo que padecen la autoridad y el poder legítimos, no es menos oportuno y necesario en los presentes tiempos, a saber: «Desterrados Dios y Jesucristo —lamentábamos— de las leyes y de la gobernación de los pueblos, y derivada la autoridad, no de Dios, sino de los hombres, ha sucedido que... hasta los mismos fundamentos de autoridad han quedado arrancados, una vez suprimida la causa principal de que unos tengan el derecho de mandar y otros la obligación de obedecer. De lo cual no ha podido menos de seguirse una violenta conmoción de toda la humana sociedad privada de todo apoyo y fundamento sólido» (Pío XI 1925)

Ahora bien, es increíble la rapidez con la que se pasa de una crítica directa al secularismo hacia la representación del tiempo de Dios, en el cual sucede su Sacrificio; el padre Pinzón inició los preparativos para el sacrificio. Esto lleva consigo algunos ritos de purificación, como volver a esparcir incienso y limpiar las manos. La cantidad de incienso cubre con una nube blanca el altar, mientras los acólitos están arrodillados y el sacerdote realiza la preparación para la comunión. Este momento se caracteriza por un profundo silencio, donde el sacerdote prioriza el lenguaje ritual y deja de lado lo que acaba de ocurrir durante el sermón. Parece como si las amenazas al catolicismo se desvanecieran, mientras los presentes en la misa veneran el sacrificio de Cristo. Se está frente a la Iglesia Celestial,

como acólitos teníamos que representar al ministerio sacerdotal que acompaña a Cristo en el Cielo. En ese momento del sacrificio, llegaron más acólitos, estos traían velas y hacían el altar mucho más caliente, junto al incienso que aún está presente. La celebración del Cristo Rey congregó una mayor cantidad de personas, la mayoría estaban afuera de la capilla, puesto que el lugar era muy pequeño.

Momentos antes de la comunión, todos debemos hacer el acto de contrición que consiste en la oración del *Confiteo*, mientras se está arrodillando pidiendo misericordia. Los acólitos tenemos que acompañar al sacerdote en la oración; arrodillados durante gran parte de la misa, en esta parte del ritual la gran mayoría de acólitos empiezan a tambalearse. De hecho, durante el *Confiteo*, los acólitos tienen que arrodillarse en el centro del altar, haciendo una especie de círculo en torno al Cáliz y al sacerdote. Durante la fiesta del Cristo Rey, hubo una presencia más densa del incienso y la luz, haciendo que el espacio del altar se sintiera como un horno. Las velas encendidas ya empezaban a quemar con la cera algunos acólitos. Conté la cantidad de acólitos que había en un espacio de 6 por 4 metros. Eran 14, sin contar al sacerdote. Luego de la comunión de los acólitos, tuvimos que seguir arrodillados en las escaleras del altar, encima de una baldosa fría y dura. Estar con un hábito y con el cuello blanco, me dificultaba mucho la respiración. Estaba en medio de otros tres acólitos y debajo del humo blanco. Como había mucha gente ese día y el sacerdote tuvo que recurrir a las hostias de “reserva” que estaban en el altar. Entraron aún más acólitos a la escena, luego de la comunión. La misa terminó, pero no nos fuimos de una vez. Los acólitos se quedaron arrodillados, yo ya no podía moverme sin producir dolor en mis articulaciones, mi espalda estaba tesa en posición recta, pero sentía tensionarse mis músculos lumbares.

Los acólitos estuvimos arrodillados más o menos veinte minutos, mientras la misa terminaba y tuvimos que esperar a otra ceremonia. Veía detrás de mí a la gente, nadie se movió después de que el cura dijo “missam est”, que significa que la misa terminó. Entró Esteban y sacó las sacras (las tablas con oraciones que están encima del altar, donde el cura se guía para dar la misa). Puso dos candelabros de 9 velas cada uno. Más calor y menos aire en el altar. Los niños acólitos ya estaban cansados de cargar con las velas y alguno empezó a jugar con la cera. Esteban los regañó con una mirada. Sacaron el Custodio Litúrgico, el cura puso una hostia dentro del Custodio de oro y plata. Este ritual ya lo había presenciado antes, era la exposición del Santísimo Sacramento. Todos estaban arrodillados, excepto el

coro que estaba esperando para cantar algunas oraciones más tarde. Se demoró más mientras ponían todos los objetos encima del altar. El Custodio estaba en su trono pequeño. De repente, el sacerdote se acerca al Custodio y Esteban empieza a tocar las campanas de manera muy fuerte y rápida. Los acólitos con las campanas de la misa también empezaron a tocar. La llegada del Rey. El ruido de las campanas fue muy intenso, agitando el aire con un chillido agudo, mientras el sacerdote movía el Custodio hacia todos los puntos cardinales, arriba hacia abajo, de izquierda a derecha. Lentamente.

Lo levantó con sus dos manos hacia el techo. Me sentía fuera de lugar. “¿Qué hago aquí?” Sentía la espalda llena de sudor frío, ya no podía estar en la posición correcta de los acólitos, bajé las manos y me encorvé un poco. Esteban que estaba al frente mío me regañó y me pidió que arreglara mi postura. El cura iba a hacer las oraciones de “Señor danos sacerdotes, Señor danos santos sacerdotes” pero Esteban lo interrumpió. Porque fue el coro el que iba a cantar para esta ocasión. Parecía que el padre Pinzón no sabía que decir, y Esteban le traía las palabras y oraciones que tenía que decir. Tomó una tabla que trajo Esteban y Pinzón leyó de ahí las oraciones. Duramos casi como 40 minutos arrodillados. El sacerdote dejó encima del altar el Santísimo Sacramento. Esteban nos pidió que nos levantáramos y nos retiráramos. Antes de salir, un fiel gritó: ¡Viva Cristo Rey! Le siguieron otros participantes que gritaron lo mismo. ¡Viva Cristo Rey! Los sacerdotes y los acólitos se voltearon con estupor, atónitos. El Santísimo Sacramento ahora yacía en su trono, mientras los feligreses seguían arrodillados frente a Su Majestad. Sus fieles lo saludaban.

Más tarde me explicó uno de los acólitos que eso no se podía suceder en la misa. Ellos estaban sorprendidos de la reacción de los participantes de la misa. Esteban dijo que gritar en la misa solo se puede hacer cuando la Iglesia está en persecución o en guerra contra alguien. Un acólito menor me explicó que el asunto venía de la guerra Cristera, donde los fieles gritaban en la iglesia para ir a combatir al ejército mexicano y al presidente judío. El padre Blanco bromeó: “yo pensé que iban a gritar: Viva Pacho Santos”, porque ese día coincidía con el día de elecciones de alcaldes y gobernadores. Ahora bien, ese episodio condensaba las contradicciones que se presentan en torno a la representación de Cristo Rey como autoridad política y moral de la nación. Para los sacerdotes, este grito realmente fue inconveniente, porque ello mismo ponía en contradicción las condiciones que se deben mantener durante el ritual. “No es una plaza pública, es el recinto donde se hace el sacrificio”

dijo el padre Blanco. Igualmente, este incidente pudo haber sido interpretado como un momento de efervescencia de la fe, como una epifanía de los laicos del peligro que corre la fe. Principalmente, este acontecimiento muestra el papel activo que juegan los laicos en una comunidad religiosa, que reniega de la banalización de la autoridad religiosa del catolicismo después del Concilio Vaticano II. Ambos fenómenos surgen de una relación estrecha entre las representaciones de un catolicismo con jerarquías eclesiales y espirituales inmutables frente a un catolicismo laico tradicionalista que participa en las discusiones religiosas y en la esfera pública.

En la primera parte de este capítulo señalé que la *fe como conocimiento* era un performance, donde los sacerdotes se posicionan frente al conocimiento no-religioso y laico (Bourdieu 1985). Ahora bien, las conferencias de los sacerdotes igualmente pueden empoderar el rol que tiene los laicos dentro de las jerarquías mismas de la Iglesia. Los laicos también se convierten en *performers* de la *fe como conocimiento*, pero a diferencia de los sacerdotes, su posición es diferente dentro de la jerarquía de la Iglesia. No son pastores, pero sus cuerpos son testimonio de la acción católica tradicional y su efectividad para constituirse en defensores de la fe. Es curioso que al romper la distinción entre religión y política, también sea necesario superar la distinción entre cuerpo y mente (Bell 2009). Esta distinción resulta inconveniente en el análisis de la materialidad misma de la creencia, que se restringe a los estados mentales y no presta atención a las estrategias de los agentes significantes y a las tácticas empleadas para representar la fe. Al representar la laicidad por medio de la autoridad del Cristo Rey, los laicos de la parroquia utilizan a una particular coreografía de la protesta, concepto que Susan Leigh Foster (2003) acuñó para resaltar las tácticas de representación de los movimientos sociales no-violentos y su forma de demostrar su descontento frente a ciertas políticas en Estados Unidos. El buen pastor y su pueblo toman la bandera de Cristo como una experiencia de la divinidad en la forma, en el detalle, en el gesto y en la sacralidad de los objetos, cuerpos y lugares que se diferencian del mundo. La figura del sacerdote está anclada a esta experiencia de un espacio y tiempo diferenciado de la cotidianidad secular; mientras que los laicos se representan dentro de esta escenificación como el pueblo de Cristo en la tierra. Lo anterior resulta ser una táctica que los laicos ejercen desde las mismas condiciones que el orden ritual les impone y desde las cuales, los laicos pueden mostrarse como el pueblo de Cristo (De Certeau 2000).



Las representaciones de los laicos sobre los sacerdotes de la parroquia no sólo refuerzan la autoridad de los sacerdotes, sino que también los laicos logran representarse a través del ritual como fieles defensores de esta autoridad (Scott 2004). Es decir, la autoridad religiosa que los laicos defienden y realizan por medio de performance, es una forma de adjudicarse poder religioso frente a las jerarquías mismas del catolicismo. De esta manera, el grito de la celebración del Cristo Rey, identificaba a los presentes como fieles soldados de la cristiandad y defensores de la autoridad de Cristo en el mundo. De este modo, los miembros no-elesiales de la parroquia elaboran su laicismo a través de esta autoridad encarnada en el Cristo Rey, llegando a desafiar las prohibiciones que los laicos deben seguir en la misa. Es decir, los laicos de la parroquia articulan el contexto religioso y político que envuelve la misa, trasgrediendo los mismos límites que establece la retórica del misterio de la misa tradicional, las cuales son condiciones para la presencia misma de Cristo. En esta disrupción del ritual, fueron los laicos que directamente dirigen sus reclamos a Él, soltándose de las manos de sus buenos pastores. Así pues, la acción católica de estos laicos empodera, por medio de sus cuerpos y sus performances, sus roles dentro de la salvación de los otros laicos, convirtiéndose en depositarios de la autoridad del Cristo Rey.

## Ite Missae Est

Durante esta monografía traté de narrar los hechos que ocurrieron en la parroquia del Perpetuo Socorro entre febrero de 2015 y el final de mi trabajo de campo a comienzos de 2016. Los eventos que ocurrieron durante el 2016 transformaron parte importante de mi perspectiva respecto a los datos que había recolectado y analizado el año anterior. A parte de las sorpresas electorales en la política nacional e internacional, en Colombia, será recordado como el año en que diversas denominaciones del cristianismo salieron a las calles a hacer política en el nombre de su fe y lograron frenar un plebiscito para refrendar los Acuerdos de Paz de La Habana, detener una política educativa nacional en contra de la discriminación de personas LGTBI y consiguieron una silla a diversos líderes religiosos para discutir con el Presidente Santos el contenido de los Acuerdos de Paz. Me preguntaba si los datos recolectados y analizados eran consistentes con el nuevo escenario político del país, sobre todo si mi observación tenía los mismos sesgos que manifestaron las encuestas y los analistas políticos frente al hecho social que ocurría frente a nuestros escépticos ojos. El reto de comprender la emergencia política de los movimientos religiosos, nos asigna la labor de analizar las formas de participación de los miembros de las comunidades cristianas tanto como sujetos de salvación como ciudadanos. En esta monografía, esta dualidad se vio reflejada en la dicotomía Iglesia Celestial e Iglesia Terrenal y la manera cómo tanto laicos y sacerdotes construían herramientas de participación tanto en el misterio de la misa tradicional como en la *fe como conocimiento*.

Por un lado, se observó la apuesta del Instituto Buen Pastor y la parroquia del Perpetuo Socorro por rechazar los cambios litúrgicos del Vaticano II y *volver* a experimentar la gracia de los sacramentos tradicionales de la Iglesia Católica. Por otro lado, la emergencia de un activismo religioso y político entre los jóvenes de la parroquia que se organizaba junto a otras comunidades cristianas alrededor de causas comunes como la lucha contra el aborto y la adopción por parte de parejas homosexuales. En esta monografía, intenté rastrear esta dualidad, entre la Iglesia Católica que se representa fuera del tiempo y con autoridad religiosa indiscutible, frente a los laicos y los sacerdotes que participan en discusiones teológicas y litúrgicas como en los debates políticos en torno al lugar de la familia y la autoridad religiosa en la sociedad.

El documento final presentó dos momentos diferentes, pero igualmente interconectados por las historias de los laicos y sacerdotes de la parroquia: el misterio de la vida sacramental y la construcción de la laicidad. El primer momento se refiere a la reconstrucción del ritual tradicional, el empleo de la lengua sagrada como el latín y la educación en los sacramentos. Se describió las vicisitudes de la vida sacramental y cómo la vida sacramental se convierte en la forma cómo los laicos se invisten de gracia, participando de los misterios de la misa. Durante el primer capítulo, la noción de gracia cristalizaba la relación jerárquica entre el oficio pastoral de los sacerdotes y el rol modesto que les asigna a los laicos en la salvación. Mientras que para los sacerdotes, la gracia significaba la encarnación de la Iglesia Celestial por medio de su performance como buenos pastores; la gracia en los laicos es el reconocimiento de esta autoridad que Cristo dejó en su Iglesia; es decir, la capacidad reconocer en los sacramentos tradicionales, la realización de la Salvación humana. Analizar la manera cómo la gracia es construida permitió observar las estrategias performativas que los sacerdotes y laicos utilizan para diferenciar el Orden Celestial y elevarlo a una experiencia distinta respecto de la cotidianidad. Esta diferenciación entre la misa y orden humano es la principal crítica de los sacerdotes del Buen Pastor a la reforma litúrgica del *Novus Ordo Missae*, puesto que los sacerdotes afirman que la Iglesia no puede relegar el Misterio, es decir, el encuentro directo de Cristo con su Iglesia a una reunión entre hombres. La gracia del Misterio frente al *Novus Ordo Missae*, es como la diferencia entre el presenciar el su sufrimiento en la piel de su Iglesia respecto de su forma conmemorativa y que evoca un pasado. Para los sacerdotes y los laicos, esta experiencia es la verdadera y única fuente de salvación, cuestionando abiertamente el papel de los jerarcas de la Iglesia en el “desmantelamiento del misterio”.

Por otro lado, la crítica de los sacerdotes del IPBP apunta al sentimentalismo y la ignorancia de los laicos y los otros sacerdotes respecto al significado de la Misa. El sociólogo William Dinges señalaba que el *Novus Ordo Missae* hizo públicas las formulas litúrgicas, desacralizó el silencio en la misa y les dio nueva participación a los laicos en la construcción de la ceremonia, añadiendo elementos contextuales como el idioma, las costumbres musicales o añadiendo peticiones y ofrendas frente al altar. Para los sacerdotes de la parroquia, las misas se convirtieron en ceremonias centradas en el espectador humano y en sus fines terrenales, de esta manera la Iglesia ha dejado de dictar los principios morales y

religiosos que deberían seguir los laicos y perdiendo la autoridad religiosa eterna entre *los signos de los tiempos*. De esta manera, la educación religiosa de los laicos, se convierte en el centro de la labor pastoral que los sacerdotes de la parroquia del Perpetuo Socorro.

En el segundo capítulo, se describió las herramientas que los sacerdotes utilizan para posicionarse como detentores de la *fe como conocimiento*. Utilizo este concepto de “*fe como conocimiento*”, para referirme a las prácticas representacionales sobre la fe que los sacerdotes y laicos construyen, escenifican, aparentan e invisten como depositarios de la autoridad de Cristo. El conocimiento es la gracia frente a los otros, una forma de reconocer la autoridad intelectual, moral y religiosa que el buen católico posee en sí. Ahora bien, conservar el misterio de la misa tradicional, se convierte en una de las formas cómo los laicos se involucran activamente en el reconocimiento y la crítica de la labor pastoral de los sacerdotes. Así pues, la *fe como conocimiento* abarca tanto una posición respecto a las prácticas litúrgicas, como el reconocimiento del oficio sacerdotal y el seguimiento de unas reglas de civiles implícitas.

De esta manera, observamos como la *fe como conocimiento* se constituye en un posicionamiento de los sacerdotes dentro de la Iglesia Católica, como si estos fueran los representantes más legítimos de la Iglesia y la mismísima personificación de la fe. Esta personificación de la fe también es construida frente a la legitimidad de los oficios, con el fin de validar el saber religioso respecto a las profesiones liberales y las instituciones seculares como las universidades. Por otro lado, los laicos ven la *fe como conocimiento* una manera de participar en la esfera pública, a través de esta transvaloración de la creencia como forma de conocimiento y de entendimiento del mundo. Aunque en el segundo capítulo no utilizo este término proveniente de Friedrich Nietzsche, pienso que este concepto podría ser útil para analizar las transformaciones de las representaciones religiosas en banderas políticas y una forma de participar en agendas particulares como la familia. En este sentido, observé como algunas representaciones como el Pueblo de Dios operaban de manera distinta en el interior del orden sacramental y litúrgico, donde el ritual de la misa y los otros sacramentos convierten a las personas en testigos y participantes exclusivos de la Salvación. En otro contexto, cuando Esteban discutía con los otros jóvenes sobre los pecados de sociedad, el Reino de Dios que debía defender la familia, incluía a otras expresiones del cristianismo e invitaba a participar conjuntamente bajo la bandera de Cristo. Uno es un Pueblo de Dios, más

allá, superior e invisible; el otro es un Pueblo de Dios dentro del ordenamiento legal colombiano y conviviendo junto a una “explosión pentecostal” (Beltrán 2013).

Estas dos representaciones están lejos de ser expresiones políticamente articuladas a la política de partidos o los movimientos sociales como en el caso de los sacerdotes de la Teología de la Liberación. En el caso de la misa tradicional, los laicos son partícipes del sacrificio de la misa y de la presencia de Cristo, pero deben asumir una posición subordinada frente a la autoridad de la Iglesia y sus sacramentos. El Pueblo de Dios durante la misa, está afuera del mundo político, más allá de las disputas coyunturales, haciendo parte de la retórica del Misterio y asumiendo su insignificancia dentro del orden del ritual, como dentro del orden divino. Para el antropólogo Maurice Bloch (2004), esta “muerte” de la persona profana dentro del ritual, es el precio por alcanzar un estado superior, trascendental respecto a la experiencia cotidiana, en este caso, ser miembro del Pueblo de Dios. La misa tradicional ofrece la posibilidad de acceder a este plano superior, puesto que recupera el misterio del Sacrificio en el centro de su performance; mientras que los laicos experimentan de primera mano, en el silencio, debajo de una nube de incienso y frente al sacrificio de Cristo, subyugan y someten su persona frente al cuerpo y la sangre de Cristo.

El otro Pueblo de Dios es una representación del combate en la esfera pública, una conquista del mundo secular por parte de los laicos católicos. En su análisis del ritual, Bloch señala que los participantes de los rituales terminan reconstituyendo su persona social, pero investidos de una autoridad que es externa a sí mismos. Es esta autoridad, este poder de representarse como Pueblo de Dios frente a otros, uno de los aspectos centrales de actividad política de los laicos. La primera parte de la misa se desarrolla a partir de la renuncia de los laicos a los pecados veniales y mortales; en este sentido, esta renuncia de lo terrenal es necesaria para la conquista personal. La muerte de la persona profana frente al Sacrificio de Cristo y el alimento de su cuerpo, se convierte en una renovación de los votos de fe y un refuerzo del compromiso por los valores de la fe. Los laicos que participan dentro del ritual, se sienten intervenidos por el Cuerpo Cristo y parte de la Iglesia Celestial, miembros de algo más grande que una pequeña parroquia en el barrio La Soledad de Teusaquillo.

Esta monografía no profundiza este segundo aspecto de la conquista de la sociedad secular, sin embargo después de mi trabajo de campo se presentaron algunos eventos que esta conquista que no necesariamente se manifiesta violenta o completamente politizada. En

2016, el padre Olivier creó la Cofradía de la Milicia Angélica y el Cíngulo de Santo Tomás de Aquino, que según la descripción de su página de Facebook es: “una hermandad católica sobrenatural, o comunidad de hombres y mujeres de todos estados de vida, dedicada a la búsqueda y promoción de la castidad junto con el poderoso patrocinio de Santo Tomás de Aquino y la Santísima Virgen María”. Este grupo tiene el objetivo de crear una comunidad de personas que cuiden espiritualmente de sí mismas, especialmente de su castidad; es decir, de la renuncia de los deseos de la carne. En este sentido, la primera conquista política sobre la sociedad secular es la conquista sobre sí mismos, por medio del cuidado y la preservación de la gracia espiritual del cuerpo. Por esta razón, la gracia sólo es posible a través de los sacramentos, como una política del cuidado de sí y una primera victoria sobre sus enemigos.

Una parte importante de fundamental de la vida sacramental es el vínculo eterno, gráfico y explícito con el sufrimiento de Cristo en la Cruz que crean los laicos sobre sus cuerpos y cuidan de preservar; la otra parte es la revigorización de las representaciones religiosas en la sociedad. De hecho, según el sermón de la fiesta del Cristo Rey, este grito o arenga batalla se realizaba una vez finalizada la misa y luego de eso, salían a combatir a las policías y militares que perseguían a los sacerdotes y sus seglares. Durante esta misma celebración en 2016, una banda de guerra de la Policía Militar acompañó un enorme desfile que encabezado por el Padre Olivier; desfile que terminó con una misa al aire libre en el Parkway de Teusaquillo. En el tiempo que frecuenté la parroquia, observé a un alto oficial de la policía que iba a misa de 6 de la tarde. Al parecer, se tejió un vínculo pastoral entre él y padre Olivier, por lo cual se abrió un puente entre la policía y los sacerdotes de la parroquia. De vez en cuando, el padre Olivier visita la Escuela General Santander para dar misa o el oficial le ofrece la banda de guerra para las procesiones públicas como la de Cristo Rey. Como observamos en el segundo capítulo, es importante para los sacerdotes y laicos mostrarse como depositarios de una autoridad legítima y superior frente a la sociedad secular, sobre todo cuando ellos son los mismos representantes de la Iglesia. La segunda conquista para los laicos es representarse como una autoridad legítima en la sociedad. Sin embargo, esta investigación no logró a profundizar en la relación que puede darse por parte de las instituciones públicas y los movimientos sociales de derecha frente a la autoridad religiosa que los sacerdotes y laicos, planteando preguntas sobre el rol que juega las representaciones religiosas y cómo éstas sirven para sus objetivos o agendas políticas particulares.

## Bibliografía

- Adam, Adolf. *Foundations of liturgy: An introduction to its history and practice*. Collegeville: The liturgical press, 1992.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- . *Genealogies of religion*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- Astete, Gaspar, and José Luis Pivel. *Catequismo de la doctrina cristiana*. Bogotá: Oratorio Nuestra Señora del Perpetuo Socorro., 2013.
- Bastian, Jean-Pierre. "La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía." In *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, by Jean-Pierre Bastian. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Bell, Catherine. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Beltrán, William Mauricio. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Lecturas CES, 2013.
- Bloch, Maurice. *Prey into Hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bourdieu, Pierre. "El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual." In *¿Qué significa hablar?*, by Pierre Bourdieu, 67-78. Madrid: Akal, 1985.
- Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso." In *La eficacia simbólica: religión y política*, by Pierre Bourdieu, 41-89. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.
- . *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- Casanova, José. *Public Religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Cavannadine, David. "Contexto, representación y significado del ritual: la monarquía británica y "la invención de la tradición" c. 1820-1977." In *La invención de la tradición*, by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 107-171. Barcelona: Crítica, 2002.
- Chidester, David. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1996.
- Csordas, Thomas. *Language, Charisma, and Creativity*. London: University of California Press, 1997.

- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I: artes de hacer*. México: Cultura libre, 2000.
- Dinges, William. "Ritual conflict as social conflict: liturgical reform in the Roman Catholic Church." *Sociological Analysis*, 1987: 138-157.
- Douglas, Mary. *Símbolos naturales: exploración en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- . *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal Ediciones, 2005.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Gill, Anthony. *Rendering unto Caesar: the Catholic Church and The State in Latin America*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Jaramillo, Pablo. "Kariburu: disgresión ritual y posicionamiento político en el trabajo de curación entre los embera." *Universitas humanística*, 2007: 133-154.
- Keane, Webb. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Keane, Webb. "Religious language." *Annual Review Anthropology*, 1997: 47-71.
- . *Sign of recognition: powers and hazards of representation in an indonesian society*. Los Angeles : University of California, 1997.
- Leigh Foster, Susan. "Choreographies of Protest." *Theater journal* (The Johns Hopkins University Press), 2003: 395-412.
- Lemon, Alaina. *Gypsy performance and Romani memory from Pushkin to Postsocialism*. London: Duke University Press, 2000.
- Levine, Daniel. "Authority in church and society: latin american models." *Comparative studies in society and history*, 1978: 517-544.
- Levine, Daniel. "The future of Christianity in Latin America." *Journal of Latin American Studies*, 2009: 121-145.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Manrique, Carlos, and Laura Quintana . "La experiencia de las casitas bíblicas: efectos ético-políticos del ir y venir entre texto y vida." In *Hacia la ciudad de la misericordia: rutas de pastoral urbana*, by Alberto Camargo. Bogotá: Centros de Estudios Pastorales Urbanos, 2015.
- Ottaviani, Alfredo, and Antonio Bacci. "Breve examen crítico del nuevo Ordo Missae." *Stat Veritas*, 1969: 1-14.



- Pablo VI. "Constitución Sacrosanctus Concilium sobre la Sagrada Liturgia." *Concilio Ecuménico Vaticano II*. Vaticano: Vaticano, 1963.
- . "Lumen Gentium: Constitución dogmática sobre la Iglesia." *Santo Concilio ecuménico Vaticano II*. Vaticano: Vaticano, 1964. 1-24.
- Pio XI. *Carta Encíclica Quas Primas sobre la fiesta de Cristo Rey*. Vaticano: Vaticano, 1925.
- Roseberry, William. "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology." *Social Research*, 1982: 1013-1028.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press , 2005.
- Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discurso ocultos. .* México: Ediciones Era, 2004.
- Smith, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious." In *Critical Terms for Religious Studies*, by Mark C. Taylor, 269-284. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Stoekl, Allan. "French Catholic Traditionalism and the Specter of Reactionary Politics." *South Central Review*, 2006: 89-106.
- Tambiah, Stanley J. "A performative approach to ritual." *The Proceedings of The British Academy*, 1979: 112-169.
- Turner, Victor. *La selva de los símbolos: Aspectos el ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI, 1999.