

**LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD SACERDOTAL EN EL MANUAL DEL  
PÁRROCO (COLOMBIA, 1870)**

**JHON JANER VEGA RINCÓN**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE IDIOMAS  
MAESTRÍA EN SEMIÓTICA  
BUCARAMANGA**

**2013**

**LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD SACERDOTAL EN EL MANUAL DEL  
PÁRROCO (COLOMBIA, 1870)**

**JHON JANER VEGA RINCÓN**

**Trabajo de grado presentado para optar al título de Magister en semiótica**

**DIRECTOR**

**Dr. HORACIO ROSALES CUEVA  
Doctor en ciencias del lenguaje  
Universidad de Limoges, Francia**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE IDIOMAS  
MAESTRÍA EN SEMIÓTICA  
BUCARAMANGA**

**2013**

**DEDICATORIA**

*Para Ceferina, por su fortaleza.*

## CONTENIDO

	<b>Pág.</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	15
<b>1. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN</b>	19
1.1. EL SACERDOTE COMO AGENTE SOCIOCULTURAL	19
1.2. EL ESTUDIO DEL SACERDOTE EN COLOMBIA	21
1.3. EL ESTUDIO DE LOS MANUALES COMO GÉNERO DISCURSIVO	23
1.4. LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA Y EL ESTUDIO DEL SISTEMA RELIGIOSO CATÓLICO	25
1.5. ALGUNOS ASPECTOS DEL CATOLICISMO EN COLOMBIA DURANTE EL SIGLO XIX	28
1.6. EL MANUAL DEL PÁRROCO DE 1870	31
1.7. EL OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN	32
1.8. ASPECTOS METODOLÓGICOS	33
1.9. SEMIÓTICA E HISTORIA	38
1.10. EL CONCEPTO DE IDENTIDAD EN LA SEMIÓTICA DISCURSIVA	40
<b>2. EL MANUAL DEL PÁRROCO Y LOS NIVELES DE PERTINENCIA DEL SIGNIFICANTE</b>	43
2.1. EL MANUAL COMO OBJETO-SOPORTE	44
2.2. FIGURAS Y TEXTOS ENUNCIADOS	47
2.2.1. El paratexto	48
2.2.2. La portada del Manual del párroco	49
2.2.3. El título de la obra	51
<b>3. LA CONFIGURACIÓN DE UN <i>ETHOS</i> SACERDOTAL</b>	54
3.1. LOS ASPECTOS FIGURATIVOS	56

3.2.	EL NOMBRE COMO MARCA IDENTITARIA	57
3.3.	EL CLERO	59
3.3.1.	El clérigo o eclesiástico	60
3.3.2.	Espacios clericales. El seminario	61
3.3.3.	El sacramento del orden y la temporalidad lineal ascendente	64
3.4.	LA DISCIPLINA CLERICAL. ASPECTOS EXTERNOS	65
3.4.1.	La prima o primera tonsura	67
3.4.2.	El vestido eclesiástico	71
3.4.	LA ESTÉTICA DE LA MISA	79
3.4.1.	El sacerdote y la misa	79
3.4.2.	El templo católico	80
3.4.3.	La sacristía	82
3.4.4.	El altar	85
3.4.5.	El tribunal del arrepentimiento	89
3.4.6.	El púlpito	90
<b>4.</b>	<b>“EL HOMBRE DE DIOS Y DEL PUEBLO”</b>	<b>93</b>
4.1.	PROGRAMAS NARRATIVOS EN EL MANUAL DEL PÁRROCO	93
4.2.	EL HOMBRE DE DIOS	95
4.2.1.	El sacerdote y la mujer	97
4.2.2.	Llegar a ser hombre de Dios	99
4.2.3.	El valor de la obediencia	101
4.2.4.	Programa narrativo de don y de búsqueda	103
4.2.5.	El cuidado de sí	105
4.3.	LOS MANUALES Y LA IDENTIDAD SUBJETIVA	106
4.4.	EL PLAN DE VIDA	111
4.4.1.	El control de las pasiones	115
4.4.2.	Modelo de examen particular	116
4.4.3.	La soberbia	121
4.4.4.	La vanidad con ira	124
4.5.	EL HOMBRE DEL PUEBLO	126

4.5.1.	El ejercicio sacramental	127
4.5.2.	Sacerdote y Cristo	128
4.5.3.	La noción de pueblo: conservar los fieles, buscar a los pecadores	131
4.5.4.	El sacerdote y los pobres	132
<b>5.</b>	<b>LOS RECORRIDOS DEL ANTISUJETO</b>	<b>135</b>
5.1.	LOS CUATRO TIPOS DE SACERDOTE SEGÚN LAS CONCLUSIONES DEL MANUAL	138
5.2.	LOS VERDADEROS SACERDOTES	140
5.3.	SACERDOTES INCOMPLETOS	141
5.3.1.	El mal predicador	143
5.3.2.	Un sacerdote apático	148
5.4.	LOS CONFECCIONADORES DE SACRAMENTOS	155
5.5.	SACERDOTES INFIELES	158
5.5.1.	Los eclesiásticos de toscos modales	159
5.5.1.1.	Procesos, estados evaluados y efectos ideológicos	162
5.5.1.2.	El modo de hablar	163
5.5.1.3.	Postura corporal	165
5.5.1.4.	El vicio de los eclesiásticos de toscos modales	167
5.5.2.	El eclesiástico negociante	171
<b>6.</b>	<b>LA CONFIGURACIÓN DE UNA FORMA DE VIDA SACERDOTAL</b>	<b>177</b>
6.1.	LA PRÁCTICA DE LA OBEDIENCIA	178
6.2.	EL PÁRROCO COMO AGENTE SOCIAL	181
6.3.	UNA HIPÉRBOLE SACERDOTAL	182
6.4.	EL PÁRROCO Y LA FAMILIA COMO NÚCLEO SOCIAL	187
6.5.	LA COMUNIDAD PARROQUIAL	189
6.6.	LO PÚBLICO Y LO PRIVADO	193
6.7.	EL PÁRROCO, LA ECONOMÍA Y LA URBANIDAD	195
6.8.	LA CREENCIA Y LA INCREDULIDAD	198

6.9.	LA DEFENSA DE LA RELIGIÓN FRENTE AL ENEMIGO	199
6.10	LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO	201
	<b>CONCLUSIONES</b>	204
	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	209

## LISTA DE TABLAS

Tabla 1: El Manual como libro portátil	46
Tabla 2: El pueblo cristiano	60
Tabla 3: Sacramento del orden	64
Tabla 4: Isotopía espacial y valores	74
Tabla 5: El hábito interno y externo	86
Tabla 6: Sincretismo de Cristo	130
Tabla 7: Pueblo: fieles y pecadores	132
Tabla 8: División de la categoría pueblo	134
Tabla 9: Planos de acción del sacerdote ante los pobres	135
Tabla 10: Sacerdotes incompletos	143
Tabla 11: Confeccionadores de sacramentos	157
Tabla 12: Sacerdotes infieles	159
Tabla 13: Planos de acción social asignados al párroco	185
Tabla 14: Fisonomía interna y externa de la parroquia	190

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Nivel de pertinencia del texto-enunciado	50
Figura 2: Portada del Manual del párroco de 1870	51
Figura 3: Tamaño de las figuras	52
Figura 4: Manuales de la época	53
Figura 5: Nominalización del clero	58
Figura 6: Sacerdotes con tonsura	68
Figura 7: Seminaristas de Medellín, 1947	73
Figura 8: Cuadrado de la veridicción del actor monje	75
Figura 9: Sotana, rostro y manos	77
Figura 10: Conjunción “y” en la introducción del Manual	94
Figura 11: Modalidades de la mujer en el Manual frente al hombre de Dios	98
Figura 12: Sistema disciplinar de creencias que recaen sobre el sacerdote	102
Figura 13: Intimidación dirigida al sacerdote	102
Figura 14: Desprecio de los bienes del mundo	104
Figura 15: Dominio de las pasiones	114
Figura 16: Esquema actancial del dominio de sí	118
Figura 17: Los propósitos espirituales frente a los efectos del vicio	120
Figura 18: La soberbia	121
Figura 19: Intensificación de la vanidad	123
Figura 20: Extensión de la ira e intensidad del gozo	125
Figura 21: Esquema actancial de la victoria de sí	126
Figura 22: Sistema semiótico de la mediación sacerdotal	127
Figura 23: Esquema actancial de la recuperación de los pecadores	132
Figura 24: Virtualización del recorrido del sujeto modelo	141
Figura 25: Intimidación manipuladora dirigida al enunciatario	143

Figura 26: Manipulación sobre el enunciatario referida al beneficio parroquial	144
Figura 27: Esquema de evaluación del sacerdote apático	151
Figura 28: El “no hacer” como característica del sacerdote apático	154
Figura 29: El “no cambio” como característica del sacerdote apático	154
Figura 30: Los sacramentos	156
Figura 31: El cuidado de las almas actualizado por el confeccionador de sacramentos	157
Figura 32: Esquema de evaluación del eclesiástico de toscos modales	162
Figura 33: Cuadrado semiótico de la urbanidad	166
Figura 34: Avaricia, análisis lexicográfico	172
Figura 35: Avaricia, cuadrado semiótico	173
Figura 36: La mala codicia	175
Figura 37: Manipulación: suspensión de oficio y beneficio	176
Figura 38: El sacerdote entre la libertad individual y la obediencia institucional	180
Figura 39: El sacerdote frente a la Iglesia y a la sociedad	181
Figura 40: El párroco y los padres de familia	188
Figura 41: Fisonomía interior de la parroquia	190
Figura 42: Fisonomía exterior de la parroquia	191
Figura 43: Cuadrado semiótico de la veridicción del buen parecer	192
Figura 44: Privado y público	194
Figura 45: Relaciones con los feligreses	196

## RESUMEN

**TÍTULO:** LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD SACERDOTAL EN EL MANUAL DEL PÁRROCO (COLOMBIA, 1870)\*

**AUTOR:** JHON JANER VEGA RINCÓN\*

**PALABRAS CLAVE:** Sacerdote, Identidad, Manual, Semiótica, Discurso.

Este trabajo tiene como objetivo general analizar la configuración identitaria del actor discursivo sacerdote en el discurso Manual del párroco, libro impreso en Colombia en 1870.

Dicho texto se aborda desde los aportes de la semiótica greimasiana, orientados metodológicamente por el recorrido generativo-interpretativo, y la propuesta de Jacques Fontanille de tener en cuenta los niveles de pertinencia analítica del significante. De esta forma, se explora el Manual como objeto semiótico, particularmente a través de sus características como objeto soporte y texto-enunciado, se indaga por el *ethos* sacerdotal mediante la exploración figurativa y narrativa, se estudian los recorridos del antisujeto discursivo y se relaciona la figura del párroco con la cultura colombiana de finales del siglo XIX.

La investigación concluye que, frente a la forma de vida única defendida en el Manual, el clero aparece como un grupo social poco homogéneo, con rupturas ideológicas y problemas disciplinarios. Igualmente, relaciona el discurso tradicionalista de la Iglesia católica con una estética de la vida cotidiana que resalta los aspectos expresivos en la configuración identitaria del cura y la relación con prácticas burguesas como la urbanidad y los buenos modales. Por último, se indaga sobre la relación entre el texto tratado, la forma de vida sacerdotal predicada en el texto y el proyecto político de la Regeneración.

---

\* Proyecto de grado

\*\* Facultad de Ciencias humanas. Escuela de idiomas. Director Dr. Horacio Rosales Cueva.

## ABSTRACT

**TITLE:** THE ESTABLISHMENT OF THE PRIEST IDENTITY IN THE PRIEST'S MANUAL (COLOMBIA, 1870)\*

**AUTHOR:** JHON JANER VEGA RINCÓN\*

**KEYWORDS:** Priest, Identity, Manual, Semiotics, Discourse.

This paper has as general objective to analyze the establishment of identity of the discursive actor priest in the discourse *Manual del párroco*, a book published in Colombia in 1870.

This text is approached from the contributions of Greimasian semiotics, methodologically oriented by the generative - interpretive route, and the Jacques Fontanille's proposal to take into account the levels of analytical relevance of the significant. In this way, we explore the Handbook as a semiotic object, particularly through its features as the object support and text-enunciated, is investigated by the priestly *ethos* by exploring the figurative and narrative, we study the travels of the discursive antisubject and it relates the figure of the priest with the Colombian culture of the late nineteenth century.

The research concludes that, given the unique lifestyle advocated in the Manual, the clergy appears as a very homogenous social group, with ideological breaks and disciplinary problems. Also, it relates the traditionalist discourse of the Catholic Church with aesthetics of everyday life that emphasizes the expressive aspects in shaping the identity of the priest and the practices regarding bourgeois as civility and good manners. Finally, it questions about the relationship between the text treated, how to priestly life preached in the text and the political project of the Regeneración.

---

\* Degree Draft

\*\* Human Sciences Faculty, School of Languages. Director Dr. Horacio Rosales Cueva.

## INTRODUCCIÓN

Desde el enfoque de la semiótica discursiva y la semiótica de la cultura, este trabajo indaga por las representaciones del sacerdote en Colombia durante el siglo XIX, a través del análisis del discurso “Manual del párroco”, publicado en Santafé de Bogotá en el año de 1870. Tiene como objetivo general mostrar a partir del texto señalado, la configuración identitaria de este actor discursivo, y aplicar en dicha perspectiva, diversos instrumentos teórico-metodológicos que implican los niveles de análisis semiótico: el estudio de aspectos figurativos, semionarrativos, axiológicos y la indagación por la forma de vida sacerdotal.

En términos generales, este estudio es deudor de la propuesta semiótica greimasiana, en tanto acude frecuentemente a modelos de análisis gestados a partir de este enfoque, pero aspira a ampliar dicha perspectiva de indagación integrando la pregunta por los niveles de pertinencia del significante y la articulación hacia una semiótica de la cultura a través de la indagación por las formas de vida. En este sentido, la decisión de estudiar las representaciones del sacerdote como agente religioso y social, está fundamentada en la relevancia del papel cultural que el clero ha tenido en el país, que justifica la exploración sobre el deber ser y el deber hacer predicado para este agente religioso.

La intención de abordar una fuente histórica de tipo eclesiástico y explorarla desde un punto de vista discursivo, conlleva a establecer un diálogo interdisciplinario entre la semiótica y problemáticas que surgen en el campo de la investigación histórica del siglo XIX colombiano, y que atañen particularmente a la historia del catolicismo en el país, que al manifestarse a través de textos, ha dejado evidencias de su profunda influencia cultural. De esta manera, como aporte interdisciplinario, este proyecto se inscribe en el horizonte de indagación del grupo de investigación Cultura y Narración en Colombia (CUYNACO) y dentro de su

línea temática de “Semiótica, lenguajes y cultura” orientada hacia la exploración de manifestaciones culturales nacionales.

Hay que advertir que este estudio no tendrá en cuenta a los sacerdotes en su manifestación como sujetos empíricos, tema que excede los límites del trabajo, sino que versa sobre las diferentes imágenes del clero como referente configurado textualmente a través de un corpus delimitado. Además, propone un análisis de diversas instancias enunciativas<sup>1</sup>. La manifestación discursiva de la identidad sacerdotal se considera como el resultado de un proceso semiótico, que se puede evidenciar con las categorías y el armazón teórico de esta disciplina y que permitió responder la pregunta central que guió todo el desarrollo del objeto de estudio: ¿cómo se configura la identidad sacerdotal en el Manual del párroco?

Para dar respuesta a esta pregunta se formuló como objetivo general: analizar la configuración identitaria del actor discursivo sacerdote en el discurso tratado. Como objetivos específicos, se formularon los siguientes: determinar procesos de figuración del actor sacerdote en el Manual, reconocer su configuración identitaria desde un punto de vista semionarrativo, identificar sistemas axiológicos fundamentales para el discurso identitario del clero, y por último, proponer una articulación del proceso identitario en relación con las formas de vida culturales de la Colombia de finales del siglo XIX.

Dichos objetivos permitieron la articulación de la estructura del trabajo en seis capítulos. El primero de ellos constituye un marco de referencia del problema de investigación, para lo cual se describe y evalúan diversos antecedentes que incidieron en la conformación del objeto de estudio, se esboza el problema y el diseño de la misma y se presenta su fundamentación teórica y metodológica a partir de un diálogo interdisciplinario general entre semiótica e historia.

---

<sup>1</sup> La investigación no responderá al tema quién es el sacerdote, sino como fue construido un modelo de vida para este personaje, como este actor es representado en el texto sin hacer alusión directa a los sujetos empíricos como tales.

En el segundo capítulo se analiza el Manual<sup>2</sup> a partir del recorrido por los niveles de pertinencia del significante propuestos por Jacques Fontanille para el abordaje de los objetos semióticos; este camino metodológico permitió dar apertura a una indagación desde el nivel figurativo, introducir el análisis de la relación texto-enunciado y detenerse en las características como objeto-soporte. A partir de dichos elementos, se configuró una cuestión articuladora de las reflexiones que se presentan en los capítulos siguientes y es cómo es que el párroco se constituye en la figura más relevante y al actor central de la obra llegándose a configurar lo que se llamará una hipérbole sacerdotal.

En cuanto al capítulo tercero, a partir del análisis de figuras del contenido, se pregunta por la configuración de un *ethos* sacerdotal, que constituye la manifestación de rasgos permanentes en el clero y conducidos a dar un carácter identitario institucional. Este proceso se logra mediante una integración gradual en la que las marcas corporales, el porte de signos de distinción y la conformación de un *habitus clerical* emergen como claves identitarias del sujeto sacerdote. De este modo se conforma una primera capa identitaria, la clerical, a través de la aspectualización temporal sustrato del sacramento del orden, la presuposición de la experiencia previa del cura como seminarista y la adquisición de una serie de marcas distintivas como la tonsura eclesiástica y el vestido clerical. Al final, se mostrará a la figura del sacerdote como enmarcada en un nivel identitario de corte sacramental, con su papel central en el ritual de la misa y su rol de sacrificador.

El capítulo cuarto continúa el estudio del *ethos* sacerdotal a través del análisis semionarrativo, que trata los programas de acción generales impuestos al sacerdote, como fueron la búsqueda de la santidad y el ejercicio de la cura de almas. En esta línea de indagación, se analizan enunciados como “el hombre de Dios”, con el fin de presentar una visión panorámica de la configuración del sí

---

<sup>2</sup> A partir de este momento se hablará del Manual del párroco de forma abreviada como el Manual.

mismo sacerdotal, caracterizado por sus aspectos cognitivos, lingüísticos y pasionales, e intentando ahondar sobre la estructura de la subjetividad y la forma como de ella debía emerger un individuo obediente a las prescripciones católicas. Igualmente, a partir del enunciado “el hombre del pueblo”, se intentará indagar por la configuración identitaria narrativa del sacerdote como un buscador de pecadores, un cuidador de pobres y un defensor del rebaño católico del ataque de los enemigos.

En el quinto capítulo, se propondrá una ruptura, un contradiscurso, una exposición del antimodelo sacerdotal que en términos semióticos se denominará el antisujeto, del cual se indagarán sus diversos recorridos aproximándose a un ensayo de tipología, que permita observar la pluralidad de formas de comportamiento propias del clero católico y de fracturas institucionales que el Manual permite evidenciar. En esta sección del trabajo se intentará mostrar cómo, contra el intento de unificación, son los recorridos del sujeto desobediente los que se manifiestan con más fuerza y de forma encarnada a través de diversos estados y acciones representados de forma recurrente.

Para finalizar, el trabajo concluirá con una reflexión general sobre la identidad del párroco - el nivel más completo de configuración identitaria sacerdotal tal como fue propuesto en la obra analizada - y las formas de vida culturales de la Colombia decimonónica. En este capítulo se mostrará la “semiotización del contexto”, es decir, cómo en el Manual se dejaron huellas precisas de prácticas semióticas estratégicas en la configuración de identidades institucionales, instalando un juego de relaciones entre diversos ámbitos de la cultura y proponiendo una hipérbole sacerdotal como la manifestación de una forma de vida que se pretendía preponderante. Con ella, se instalaba un dispositivo textual guiado al mantenimiento de la centralidad nuclear del catolicismo en la semiosfera de la cultura político-religiosa a finales del siglo XIX.



## 1. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

### 1.1. EL SACERDOTE COMO AGENTE SOCIOCULTURAL

En los países de ascendencia católica varios investigadores han abordado el estudio del sacerdote tomándolo como un personaje social y culturalmente relevante. Es el caso de México, donde William B. Taylor, en una extensa obra de más de 850 páginas, explora detalladamente la vida de los “ministros de lo sagrado” a través de sus relaciones con los feligreses a finales del siglo XVIII, centrándose en la diócesis de México y Guadalajara. Concluye el autor con amplitud de referencias documentales y con un mapa teórico eficaz, que los curas pueden ser considerados un punto de acceso clave para entender la dinámica de la religión local, y explicar la recepción que se hizo de las reformas borbónicas teniendo en cuenta su papel como mediadores socio-culturales. En definitiva, el estudio de los sacerdotes en este contexto, permite entender la diversidad de prácticas y representaciones sociales de la época configuradas alrededor del este actor social<sup>3</sup>.

Ya la historiografía de Francia había mostrado interés por el estudio del clero. Dominique Julia escribe para el texto “El hombre de la ilustración”, dirigido por Michel Vovelle, un capítulo destinado a un personaje que se considera central para entender la sociedad francesa de la época. Este autor muestra hallazgos históricos a través de diversas fuentes documentales y señala que la labor social del clero secular en cuanto a la administración de prácticas y a su papel como predicador de la civilidad a finales del siglo XVIII se había hecho más importante que su unión ritual cristológica<sup>4</sup>. Además, establecía que, en cuanto a la formación del clero, se postuló la necesidad de crear los seminarios tridentinos, los cuales se

---

<sup>3</sup> TAYLOR, William. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México: Colegio de Michoacán; Colegio de México, 1999.

<sup>4</sup> JULIA, Dominique. *El sacerdote*. En VOVELLE, Michel (Comp.). *El hombre de la ilustración*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 359-394.

convertirían en importantes instrumentos de configuración de la identidad clerical, donde se debía inculcar la modestia y ejercer un cuidado ante “el mundo” que era percibido como un peligro permanente del que debía apartarse el futuro cura. Todo esto llevaría a infundir un *hábitus clerical*, según el cual todo sacerdote debía reprimir la espontaneidad inadecuada del cuerpo, mantenerse separado de las conductas del laicado y perder cualquier rasgo propio, en aras de constituir una identificación como parte de un grupo social unificado.

Propuestas más recientes abordan la relación entre la producción de textos como los tratados de perfección sacerdotal, destinados a los curas, y la configuración identitaria del clero como grupo. Por ejemplo, Antoni Irigoyen muestra que a través de estos libros se intentó construir en la España del siglo XVII una imagen específica del cura basada en los principios del Concilio de Trento. Dicha dinámica de producción textual se inscribía dentro del proceso de sacerdotalización o profesionalización sacerdotal, que buscaba que el clero ganara relevancia comunitaria y reconocimiento para disciplinar la sociedad y exigir para la Iglesia católica obediencia y cimentar de este modo la clericalización propia del periodo contrareformista<sup>5</sup>.

En el caso de Brasil, el sacerdote ha sido estudiado desde los imaginarios sociales y a través de metodologías que se indagan por la emergencia de representaciones en textos de carácter popular. En esta tendencia, Mayra Costa recoge diversidad de cuentos populares brasileños que tienen a dicho funcionario religioso como actor relevante y analiza las descripciones y las representaciones inscritas en ellos y marcadas por las ideas de “lujuria, gula y mala fe”, lo que le permitió resaltar y sopesar la relación de dichas concepciones con la trayectoria que los sacerdotes católicos han tenido en dicho país y determinar elementos de calificación mágica

---

<sup>5</sup> IRIGOYEN, Antoni. “Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII”. [En línea]. Revista Hispania, no. 230, vol. LXVIII, septiembre-diciembre 2008. < <http://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania> > [consulta: 02-02-2011] pp. 722-729.

relevantes para el análisis sociológico y que señalan que en el imaginario popular la figura del sacerdote se encuentra ampliamente arraigada y en muchas ocasiones criticada<sup>6</sup>.

## 1.2. EL ESTUDIO DEL SACERDOTE EN COLOMBIA

En el caso de Colombia, el estudio histórico del sacerdote es un campo abierto a la exploración que ha sido abordado desde perspectivas dispersas. Algunos estudios concluyen que los sacerdotes han tenido un importante lugar debido a que su labor social que los ha convertido en piezas claves de la hegemonía cultural<sup>7</sup>. Recientemente, una investigación que se consagra al estudio del clero católico de forma rigurosa y especializada, la constituye la de Amanda Caicedo. Esta autora, conducida por los hallazgos teóricos de William B. Taylor y las orientaciones de la historia de las mentalidades, aborda al cura en el Popayán de finales del siglo XVIII. Ella ha encontrado en la figura del cura a un mediador cultural, cuya negociación religiosa permitía en medio de un “equilibrio inestable” el mantenimiento de la creencia y de las prácticas católicas<sup>8</sup>.

En relación con el siglo XIX colombiano, los estudios existentes lo han visto en su mayoría como un agente determinante de la vida política<sup>9</sup>. Algunos se han

---

<sup>6</sup> COSTA, Mayra. “Lujuria, gula y mala fe. Cuentos populares brasileños y representaciones del sacerdote” [en línea]. Revista Cultura y religión, 2010. <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3641614>> [consulta: 14-08-2010]

<sup>7</sup> Renán Silva, en su estudio sobre la relación entre la universidad y la sociedad en la Nueva Granada durante el siglo XVIII, señala que “Hay que tener presente que el párroco fue la pieza central del “aparato de hegemonía cultural”, y quien mantenía, en tanto intelectual, una relación más viva e intensa con la población, esencialmente con las clases subalternas. De ahí su posición estratégica en el campo de las relaciones sociales y el carácter estratégico de su función”. SILVA, Renán. Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Medellín: La carreta histórica, 2009, p. 207.

<sup>8</sup> CAICEDO, Amanda. Construyendo a hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (diócesis de Popayán siglo XVIII). Bogotá: Universidad de los Andes, 2008, p. 255.

<sup>9</sup> CORTÉS, José David. Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998, pp. 15-20.

centrado en su participación durante las luchas de independencia<sup>10</sup> o en las guerras civiles desarrolladas a lo largo del siglo<sup>11</sup>; otros se han preocupado por expresiones de la vida cotidiana del clero en las parroquias<sup>12</sup>. En ciertos casos, se ha intentado verlos a través de la diversidad de respuestas ante el conflicto político-religioso<sup>13</sup>, tomando en cuenta las relaciones entre el episcopado y el clero parroquial en cuanto a las iniciativas de reforma eclesiástica<sup>14</sup>, y también, en relación con las prescripciones desarrolladas localmente en sínodos diocesanos realizados durante el siglo XIX y en los cuales la cuestión disciplinaria resultaba un aspecto fundamental<sup>15</sup>.

A partir de los anteriores antecedentes, se puede concluir que no existe un estudio que se consagre de forma concreta a la exploración de las relaciones que las prácticas discursivas tienen en la configuración del sistema religioso católico en cuanto a las representaciones del sacerdote, lo que muestra un amplio vacío y un universo de indagación en espera de ser abordado a través de la propuesta de nuevos caminos teórico-metodológicos que permitan incidir en el conocimiento de la cultura colombiana. De tal modo, este trabajo ahonda en el reconocimiento de lenguajes y prácticas culturales de la Colombia decimonónica a través de la escogencia de un corpus y un objeto particular de investigación, en el cual se cruza el interés por fuentes pertinentes para el estudio de la historia eclesiástica, con la perspectiva teórico-metodológica de la semiótica discursiva y de la cultura.

---

<sup>10</sup> VALLECILLA Nelly, “el clero y la política en la Nueva Granada durante la independencia”, en *Revista Historia y espacio*, Vol. 3, 1983, pp. 33-43.

<sup>11</sup> ORTIZ, Luis Javier. *Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra. Antioquia, 1870-1880*. Medellín: Editorial universidad de Antioquia, 2010. pp. 109-139.

<sup>12</sup> ARANGO, Gloria Mercedes. “Religión y vida social en Antioquia en el siglo XIX”, en *Revista sociología*, vol. 18, 1995, pp. 17-26.

<sup>13</sup> VEGA, Jhon Janer. *La diversidad del clero de la diócesis de San Pedro Apóstol de Nueva Pamplona 1860-1864*. En: *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Bonaventuriana, 2007, pp. 430-464.

<sup>14</sup> VEGA, Jhon Janer. *La reforma del clero parroquial de la diócesis de San Pedro Apóstol de Nueva Pamplona. 1835-1872*. Trabajo de grado, Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2006, pp. 34-66.

<sup>15</sup> VEGA, Jhon Janer “El sínodo diocesano de Nueva Pamplona de 1872 y la disciplina sacerdotal”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 16, No. 1, Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2012.



### 1.3. EL ESTUDIO DE LOS MANUALES COMO GÉNERO DISCURSIVO

En términos generales, los manuales han sido tomados como documentos importantes para la indagación de nociones políticas y como textos cruciales para la investigación histórica de las prácticas pedagógicas<sup>16</sup>. En cuanto a estudios cercanos al análisis del discurso se puede señalar el de Rosa Gutiérrez, que analiza manuales de diferentes disciplinas (psicología, trabajo social y otras) a partir de la lingüística computacional. Esta autora sugiere una definición como “un género discursivo cuya función predominante es la de regular la inserción de los aprendices a un área de conocimiento específica” y que tiene, como características principales, poseer un sistema de modulación obligativa que despliega una amplia gama de formas a través de las cuales se puede demandar la atención hacia cierta prescripción<sup>17</sup>.

Otro campo de indagación de este género se ha orientado al siglo XIX, durante el cual la producción de normas culturales se dio en gran parte a través de la producción de manuales de urbanidad y cortesía, que mostraban la necesidad de las élites neogranadinas por codificar reglas de conducta y extender el ideal del ciudadano civilizado<sup>18</sup>. Se ha estudiado desde esta perspectiva el Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño, particularmente en relación con el entorno de la sociedad caraqueña de la segunda mitad del siglo XIX y desde la perspectiva de la interacción conversacional de Grice; los resultados de dicho trabajo han mostrado el ejercicio de control social sobre los comportamientos lingüísticos en relación con circunstancias históricas e

---

<sup>16</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, Érica. Ciudadanía, identidades complejas y cultura política en los manuales escolares andaluces de educación para la ciudadanía y los derechos humanos. Granada: Universidad de Granada, 2011.

<sup>17</sup> GUTIÉRREZ, Rosa María. El género manual en las disciplinas académicas: Una caracterización desde el sistema de la obligación. [En línea] Revista Signos, vol. 41, no. 67, 2008, <[http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342008000200007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342008000200007&script=sci_arttext)> [consulta 11-10-11] pp. 177-202.

<sup>18</sup> LONDOÑO, Patricia. Cartillas y manuales de urbanidad y del buen tono. [En línea] revista Credencial historia, vol. 85. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/enero1997>> [Consulta: 11-20-11]

ideológicas. Como representación de estos estudios se cuenta con el de Irania Malaver quien desde un enfoque discursivo y sociolingüístico concluye que es posible considerar las manifestaciones de cortesía verbal como un fenómeno social que entabla un marco de comportamiento fundado en normas de cortesía y en reglas conversacionales<sup>19</sup>.

El “Manual de Carreño”, como se le conoce popularmente en Colombia, también ha sido objeto de atención de estudios como los de Carlos Yáñez, quien desde un enfoque de análisis de discurso y “con el propósito de descubrir las representaciones sociales de las identidades culturales...”<sup>20</sup> que allí se instauraban, concluye que como representante de la élite de la época, Carreño escogió un léxico determinado que le permitió “justificar las relaciones de subordinación, sumisión y dominación que establecen los hombres respecto a las mujeres, los padres respecto a los hijos, los amos respecto a sus domésticos, la patria respecto a los ciudadanos, los “superiores” respecto a los “inferiores””<sup>21</sup>.

En relación con los manuales de tipo eclesiástico, textos que abordan ámbitos variados de la organización católica, vale señalar que han sido estudiados los de confesión para indígenas, producidos mayoritariamente durante el siglo XVI. Según algunos autores, estas obras contribuyeron a la implantación de un modelo de pensamiento al indígena en un esquema de interpretación del mundo que imponía límites y obligaciones que llegaron a ser el fundamento de la legitimidad social. Todo este proceso se llevó a cabo a través de la dominación sociocultural

---

<sup>19</sup> MALAVER, Irania. Estudio sociopragmático del Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño. [En línea] Revista Boletín de lingüística, vol. 24, 2005, <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34702403>> [consulta 11-10-11] pp. 55-75.

<sup>20</sup> YÁÑEZ, Carlos. Discurso y representaciones sociales de las identidades culturales en el Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño. Manizales: Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 9.

<sup>21</sup> *Ibíd.* p. 101.

sobre esta población, que equivalía a la implantación en el corazón de la cultura indígena del catolicismo<sup>22</sup>.

Como conclusión de lo presentado, se puede decir que los manuales para curas se encuentran, en general, inexplorados. Por tanto, la semiótica ofrece una posibilidad analítica pues uno de sus proyectos prioritarios es identificar procesos de significación en textos concretos que a la vez pueden ser inscritos como fuentes relevantes para el conocimiento histórico-cultural. A partir de dichos textos, se puede indagar sobre la configuración identitaria de actores discursivos y las representaciones religiosas sobre agentes centrales del sistema cultural y las formas de vida semiótica en la que se inscriben.

#### 1.4. LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA Y EL ESTUDIO DEL SISTEMA RELIGIOSO CATÓLICO

Hay algunos indicios que permiten formular de forma hipotética, que el sistema religioso católico en su desarrollo histórico, se ha caracterizado por una compleja dinámica textual que expresa procesos de cambio y conservación manifiestos en periodos críticos y otros de relativa estabilidad. Lo anterior permitiría enunciar en términos de Lotman, guardando una cautela relativa a la generalidad de la siguiente afirmación, que el sistema religioso católico puede ser pensado como una metarepresentación general de un orden de existencia, que ha tenido una posición central en la configuración de la semiosfera cultural occidental y que actúa como un mecanismo de producción textual y cultural dinámico, que regula lo que considera interno y externo y que sólo se puede comprender en una interacción constante con lo “otro”<sup>23</sup>. La propia historia del catolicismo desde el

---

<sup>22</sup> GONZÁLEZ, Luis y VIVAS, Agustín. Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI. [En línea] Revista Estvdia Histórica, vol. 9, 1993, <[http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/70011/1/Los\\_manuales\\_de\\_confesion\\_para\\_indigenas.pdf](http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/70011/1/Los_manuales_de_confesion_para_indigenas.pdf)> [consulta 20-03-11]

<sup>23</sup> LOTMAN, Yuri. La semiosfera I. Madrid: Cátedra, 1996, pp. 11-26. Habría que decir además, que no puede pensarse el sistema religioso católico como un registro unitario de un orden de

siglo XVI sirve para intentar ejemplificar globalmente lo que se acaba de señalar, particularmente a través de la realización del Concilio de Trento. Esta asamblea ecuménica de obispos ha sido interpretada por algunos historiadores como la respuesta de un interés reformista al interior del catolicismo y no como una simple reacción al cambio propuesto por los reformadores. Sin embargo, como manifestación discursiva, significó la definición de un “otro” que fue la Reforma protestante<sup>24</sup>. Trento sería incomprensible en condiciones actuales si se desconociera ese hecho y su carácter de toma de posición, de reacción contundente frente a lo que se representó como un posible caos en la forma tradicional en que se interpretaba el mundo.

Pero lo más importante, de cara a lo que se acaba de decir, es que esta reacción estratégica, constituida por la respuesta al conflicto, se concretó en la producción de un texto, sus Actas y Decretos, que se constituyó en la columna vertebral de la organización católica por lo menos hasta la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965), y que se revitalizó al parecer, durante el mandato de Benedicto XVI<sup>25</sup>. Las disposiciones tridentinas se pueden considerar como una manifestación canónica al interior de la cultura occidental y se constituyen en lo que Lotman llama una metadescripción de la norma cultural, básica para la construcción de nuevos textos y que, sobre todo, prohíbe la producción de textos de determinada especie. Por tanto, como todas las formas definitorias de la cultura, “se introducen en el proceso histórico vivo, lo mismo que las gramáticas se introducen en la historia de la lengua” y como ellas, su “función cultural consiste precisamente en el riguroso reordenamiento de lo que en lo profundo del espesor adquirió una excesiva indefinición”<sup>26</sup>.

---

existencia, sino que además debe comprenderse la diversidad de formas en que dicho sistema se vive, de acuerdo a las situaciones culturales donde se ha desarrollado.

<sup>24</sup> DELUMEAU, Jean. El catolicismo de Lutero a Voltaire. Barcelona: Labor, 1973, pp. 12-18. Esta respuesta se concretó en gran parte en una reafirmación teológica y en la discusión sobre el pecado original, la justificación y los sacramentos.

<sup>25</sup> Durante el cual se realizó un restablecimiento del ritual tridentino.

<sup>26</sup> LOTMAN, Yuri, op. cit., p. 29.

Los principios del Concilio de Trento continúan vigentes y se reactualizan de forma particular durante el siglo XIX, aunque adquirirá nuevas formas y protagonistas. Durante esta época, el catolicismo, desde un punto de vista global, puede ser apreciado mediante una declaración del historiador alemán Klaus Schatz, que aparece como clave interpretativa de las reflexiones planteadas en esta investigación. Dicho autor considera que la realización del Concilio Vaticano I en 1869 (la asamblea de obispos que sucedió a Trento tres siglos después), no puede ser vista solamente como una expresión del “antimodernismo”, sino también como “una concentración de la Iglesia en sí misma” que se manifiesta en una intención de independencia del Estado, en la configuración de catolicismos nacionales y en la búsqueda del papado como centro unificador, que pasarán a ser iniciativas en la constitución de una identidad propia. Estas características curiosamente señalan una cerrazón al interior del sistema católico, propulsora de una mayor organización y una defensa de principios tradicionalistas, pero también, una apertura en el sentido de la “universalidad”, pues la independencia le permitirá a la iglesia una mayor conexión mundial.

No en vano, y lo más importante en relación con lo que acá se quiere mostrar acá, es que durante esta época se pudo concretar bajo la dirección de Pio IX, dicho concilio, en el cual se afirmó la infalibilidad papal y se invitó a la unificación como defensa contra el liberalismo, un nuevo “otro” que la tendencia tradicionalista católica define como afirmación identitaria mediante la promulgación de un proyecto orientado a poner fin a “los males que afligen a la iglesia”, adoptando formas antimodernistas y una mentalidad de lucha “en defensa de la religión y de la justicia contra enemigos pérfidos”<sup>27</sup>.

Enfatizando nuevamente la condición de las disposiciones tridentinas como gramática cultural, se puede decir que durante el siglo XIX ellas aparecerán como

---

<sup>27</sup> VEGA, Jhon Janer, El sínodo, op. cit., p. 141. Palabras del Pio IX para la apertura del Concilio.

la base de la interpretación católica tradicionalista del mundo social. En este sentido, Vaticano I fue una clara ratificación de Trento, particularmente en aspectos relativos a la disciplina clerical. Entre el 14 de enero y el 22 de febrero de 1869, se discutieron algunos temas que nunca llegaron a ser publicados. La vida y honestidad de los clérigos se planteaba como un aspecto crucial y su discusión giró en torno a la necesidad de la acentuación de la disciplina tridentina y la iniciativa de poner en marcha leyes suplementarias que permitiesen rellenar lagunas canónicas. El asunto giró sobre todo en la diferente óptica entre los países: los problemas disciplinarios afectaban aún a España, Italia y Latinoamérica, desde donde se seguían denunciando abusos que no solo comprometían a los presbíteros, como el concubinato, sino también a los obispos, como las ordenaciones despreocupadas y los clérigos vacantes, una situación que en muchos lugares de Europa ya no se daba<sup>28</sup>. Por tanto, se puede decir que la imagen de sacerdote acuñada por el concilio de Trento, y realizada solo en algunos casos y de modo parcial frente a los intentos de reforma de los siglos XVII y XVIII, cobra relativa generalidad durante el siglo XIX. Lo anterior puede ser visto como la actualización de la imagen tridentina del sacerdote que va a responder a intereses político-religiosos centrados en una visión tradicionalista del mundo social, cuyo sustrato ideológico se encuentra en la visión sistemática, global y de lucha contra la falsa doctrina, cuyo germen no se puede dejar de recordar, ya se encuentra en las actas tridentinas.

#### 1.5. ALGUNOS ASPECTOS DEL CATOLICISMO EN COLOMBIA DURANTE EL SIGLO XIX

En el caso de la cultura colombiana, tal como se fue constituyendo a través de un largo proceso, se puede decir que en condiciones precolombinas el catolicismo constituía un fenómeno alosemiótico, ajeno y distante. Con la conquista y la llegada de los españoles, la religión católica se convertiría en uno de los

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, pp. 229-230.

fundamentos ideológicos de la dominación y se fue ubicando en el núcleo de la organización cultural, tanto así que aún hoy, el carácter religioso de los colombianos (aunque no exclusivamente católico) se sigue considerando importante o muy importante en su forma de vida<sup>29</sup>.

Aunque la teología tridentina le dio carácter y forma a la iglesia católica durante los años posteriores, la aplicación de sus mandatos tuvo un diferenciado impacto en los países de ascendencia católica pues su puesta en marcha se encontró con muchas barreras<sup>30</sup>. En el caso colombiano, durante la colonia y la primera fase republicana, la iglesia se mantuvo sujeta al poder político en razón del patronato, primero real y luego republicano, y estuvo ligada en su organización a las diferentes disposiciones estatales con escasa conexión con el papado. Además, la crisis independentista, desarticuló en gran manera la estructura eclesiástica católica, y debió afectar sin duda las prácticas religiosas. Sin embargo, no debe olvidarse que fue la institución eclesiástica la única que pervivió al embate y se mantuvo con mucha mejor fuerza que el mismo Estado, lo que determinó que las nuevas élites pusieron su confianza en la representatividad del prestigio internacional del catolicismo y buscaron el respaldo y reconocimiento del Vaticano.

No obstante, con el liberalismo radical, que esperaba transformar la propia organización eclesiástica<sup>31</sup>, se concretaron ideales tan lejanos a la organización tradicional católica como fue la de separación de la Iglesia y el Estado en el año

---

<sup>29</sup> BELTRÁN, William Mauricio. "Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia", en: *Universitas humanística*, no. 73, enero-junio de 2012. Bogotá, p. 204. En Colombia hay un predominio manifiesto de la religión. Se supone que la gran mayoría de la población es creyente (94.1%) y a pesar de que algunas personas se no se consideran practicantes (35.9%), se sigue considerando en general la religión como un elemento muy importante o importante en sus vidas. En la sociedad colombiana fenómenos como el ateísmo y el agnosticismo son marginales

<sup>30</sup> VEGA, Jhon Janer, "El sínodo, op. cit., p. 30-49.

<sup>31</sup> Aspecto que ha sido estudiado de forma detallada en Colombia por Fernán González desde las relaciones entre la Iglesia y el Estado; y por William Plata desde las diferentes corrientes político-religiosas del catolicismo. GONZALÉZ, Fernán. Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia. Bogotá: CINEP, 1997. PLATA, William. Corrientes político-religiosas en el catolicismo colombiano. 1850-1880. Tesis de maestría. Universidad nacional de Colombia. 2001. (versión electrónica), p. 124.

de 1853. Tal vez sin imaginarlo, con esta medida se le abrió la posibilidad a la Iglesia de una reorganización interna sin precedentes, pues a partir de entonces y en un proceso que venía de algunos años antes, se aumentó el número de diócesis, se concretó el ingreso de los primeros delegados pontificios y se realizó el primer concilio provincial en el país, sucedido por diversos sínodos diocesanos todos encausados en la lógica de esta asamblea<sup>32</sup>.

La manifestación más concreta de esta dinámica fue la realización del Primer Concilio Provincial neogranadino de 1868. El primer Concilio Provincial de Nueva Granada fue realizado un año antes de Vaticano I por recomendación papal. Es difícil ignorar que su motivación radicaba también en una iniciativa interna del obispado neogranadino, por lo menos en su mayoría. De esta forma, en el año de 1868 se pone en marcha constituyendo un suceso sin precedentes, porque los intentos anteriores de llevar a cabo este tipo de asambleas fracasaron<sup>33</sup>. El 21 de agosto de 1867 Pio IX le encomendó al arzobispo de Bogotá Antonio Herrán (1855-1868) ponerlo en marcha. Este obispo murió el 7 de febrero de 1868, tras lo cual resulta encargado para presidir el concilio el nuevo arzobispo Vicente Arbeláez (1868-1884) bajo la autorización del papa. Finalmente, esta asamblea se celebró en Santafé de Bogotá entre julio y septiembre de ese mismo año en 4

---

<sup>32</sup> Sumados a los anteriores otros aspectos denotan un creciente proceso de organización y uniformización de la Iglesia Católica colombiana durante el siglo XIX: fundación de nuevas diócesis como Antioquia (1827), Pamplona (1835), Pasto (1859), Tunja (1880), Tolima (1894) y Socorro (1895); la llegada del primer delegado pontificio a tierras colombianas (1836); La realización de los primeros Concilios provinciales la Iglesia en Nueva Granada (1868 y 1872). Todas estas iniciativas confluían para propiciar un ambiente adecuado para que la Institución Eclesiástica fuera protagonista central del proceso de Regeneración. VEGA, Jhon Janer. "La diócesis, op. cit., p. 102.

<sup>33</sup> EL primer obispo que tuvo la idea de reunir un Concilio neogranadino fue Fray Luis Zapata de Cárdenas en 1576, cuya sola reunión fracasó. Arias de Ugarte puso en marcha una asamblea con este objeto en 1625, envió los documentos a Roma y no fueron aprobados. En 1773 el arzobispo Agustín Manuel Camacho y Rojas convocó su realización pero murió al siguiente año. Restablecidas dos años después las reuniones por el obispo de Cartagena Agustín Alvarado Castillo, estas fueron suspendidas por enfermedad de este último prelado y jamás fueron reanudadas. MARÍN TAMAYO, John. "La convocatoria del primer concilio neogranadino (1868): un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica", en: *Historia Crítica*, no. 36, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008, p. 179.

sesiones y con la asistencia de 7 obispos<sup>34</sup>. Las disposiciones quedaron consignadas en las Actas y Decretos del primero Concilio Provincial neogranadino, cuyos ejemplares reposan en algunos archivos del país<sup>35</sup>.

Y es acá donde se retoma todo lo dicho anteriormente en cuanto a la dinámica cultural en la cual se inserta la historia del catolicismo colombiano. La base fundamental de la reglamentación del Concilio Provincial neogranadino de 1868, fueron las disposiciones tridentinas, lo que equivale a la actualización de esta “gramática cultural”. Como “gramática religiosa”, lo que está en juego en ella es la disposición de normas culturales que se consideran eficaces para organizar el sistema. Por tanto, se considera que los textos son formas de representación de expectativas sociales sobre las formas de vida predicadas para los sujetos. Las formas de vida pueden ser vistas como representaciones institucionales codificadas, susceptibles de anclar la expresión en el sentido de la praxis cotidiana, es decir, concretarse a través de prácticas discursivas manifestando así un “...arraigo sensible de las organizaciones simbólicas colectivas, en una perspectiva que no se limita solamente a la pragmática del lenguaje, sino que alcanza a la semiótica de las culturas”<sup>36</sup>. Estas, se semiotizan en textos, en este caso escritos, se constituyen en manifestaciones de la cultura y tienen una incidencia en la conformación de identidades sociales. Es en este contexto de reorganización eclesiástica y afirmación de una identidad católica que se produce el Manual del párroco que es el elemento específico de indagación en este estudio.

## 1.6. EL MANUAL DEL PÁRROCO DE 1870

---

<sup>34</sup> PLATA, William, op. cit., pp. 104-106.

<sup>35</sup> ACTAS Y DECRETOS DEL CONCILIO PRIMERO PROVINCIAL NEO-GRANADINO, Bogotá, Imprenta Metropolitana, 1869.

<sup>36</sup> FONTANILLE, Jacques y Claude, ZILBERBERG. Tensión y significación. Lima: Universidad de Lima, 2004, p. 193-194.

El Manual del párroco fue resultado de una compilación y ensamble de diversos textos realizada por parte del escritor y diplomático bogotano Ignacio Gutiérrez Ponce<sup>37</sup>. Su edición se puede inscribir dentro del proceso de reforma eclesiástica instaurada por el Concilio provincial neogranadino de 1868, teniendo en cuenta también que la mayor parte del trabajo está compuesta por las disposiciones de esta asamblea. Dicho texto indicaba la intuición inicial de la relevancia del sacerdote para entender aspectos de la cultura nacional, pues su publicación se ofrecía como un caso atípico durante el siglo XIX, en el que sólo se produjeron dos textos de este tipo<sup>38</sup>.

## 1.7. EL OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN

Como lo han señalado Deleuze y Guattari, un libro es una multiplicidad de variadas conexiones, una materialidad dinámica de características rizomáticas con variados puntos de acceso y conexiones con otros textos y lugares. No obstante, por razones heurísticas, en el abordaje de un texto, se debe proceder a delimitar el objeto de la investigación para, sin perder de vista esta complejidad, poder soportar las inferencias interpretativas sobre una base teórica y metodológica pertinente, y que en el caso particular de este estudio están enmarcadas en la búsqueda del proceso de significación en la constitución identitaria del sacerdote.

Debe decirse que si bien se acepta comúnmente que el cura ha sido un importante agente sociocultural en la historia colombiana, como se deriva de algunos antecedentes ya presentados, no se han abordado de forma sistemática los

---

<sup>37</sup> Este escritor bogotano nació el 18 de julio de 1850. Realizó estudios de medicina en Nueva York en 1871. En 1879 inicia su carrera diplomática representando al Salvador en Francia. Se reunió con León XIII en Italia y durante estos años se adscribió a la Real Academia Española de la lengua y estuvo adjunto al Colegio de Cirujanos de Inglaterra. Falleció en París en 1942 poco antes de cumplir 92 años. GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio. Las crónicas de mi hogar o apuntes para la historia de Santafé de Bogotá. Bogotá: Planeta, 2008, p. 15. GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio. Vida de Don Ignacio Gutiérrez Vergara y episodios históricos de su tiempo (1806-1867), tomo II. Bogotá: Kelly, 1973, p. 488.

<sup>38</sup> Aparte del Manual se produjo el siguiente texto: LOBO RIVERA, J. Manuel. El manual portátil del sacerdote y del párroco. Bogotá: J. A. Cualla, 1843.

elementos constitutivos que determinaban su papel relevante en la vida del país. Lo anterior comporta una problemática a la que no se puede dar una respuesta inmediata y simplificada, porque exige que dentro de un universo extenso de indagación, se delimite un terreno susceptible de soportar cuestionamientos complejos y propiciar un diálogo amplio acerca de las prácticas discursivas de configuración identitaria que pesaban sobre este grupo social.

Ante perspectivas plurales para el acercamiento a dicha problemática, en esta investigación se ha escogido la visión de la semiótica discursiva y de la semiótica de la cultura. Hay que aclarar de inmediato que la semiótica ofrece elementos de análisis y presta apoyo al reconocimiento de esquemas culturales y su preocupación central no son las manifestaciones empíricas de los sujetos, pues se restringe a los fenómenos discursivos propiamente dichos. Sin embargo, desde una visión constructivista de la realidad social, los sujetos son también el resultado de una serie de rasgos identitarios que convocan lo biológico, el carácter y la configuración de una personalidad a través de múltiples discursos que se ocupan de ellos e intentan definirlos<sup>39</sup>. Más aún, la identidad subjetiva se plantea como resultado de los simulacros que los mismos textos plantean. En esta perspectiva, esta investigación propone indagar por la configuración identitaria del sacerdote enfatizando la orientación metodológica de la semiótica que hace recaer sus análisis sobre corpus delimitados.

## 1.8. ASPECTOS METODOLÓGICOS

El diseño metodológico, particularmente en relación con la selección y escogencia del corpus, se proyectó de acuerdo a la confluencia interdisciplinaria, entre la indagación por fuentes pertinentes para la investigación de la historia de la iglesia

---

<sup>39</sup> MARINA, José. La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos. Barcelona: Anagrama, 1998, p. 110. Este autor establece que el sujeto debe ser estudiado en razón de una triple estructura del temperamento, el carácter y la personalidad.

católica colombiana<sup>40</sup> y la consideración del Manual del párroco como un texto de la cultura, susceptible de soportar el análisis semiótico. A partir de ahí, se optó por aplicar la metodología semiótica a este único texto, mediante un análisis exhaustivo de la identidad sacerdotal, desde un punto de vista discursivo. Ello, con la pretensión de encontrar un lenguaje de descripción detallado, que sirviera como fundamento de posteriores interpretaciones sobre las representaciones de la identidad del sacerdote en la cultura católica del siglo XIX, tal como fue modelada en el Manual.

De esta forma, y desde el punto de vista semiótico, el texto fue analizado con un enfoque cualitativo<sup>41</sup>, orientado hacia la reconstrucción de procesos de significación mediante el establecimiento de los antecedentes descriptivos que desembocan en representaciones formales de la dimensión figurativa<sup>42</sup>, narrativa<sup>43</sup>, pasional<sup>44</sup> y axiológica<sup>45</sup>. Esto responde a una propuesta según la cual, solamente a partir de descripciones analíticas, la semiótica propone

---

<sup>40</sup> DELUMEAU, Jean, op. cit., pp. 156-180. Este autor ofrece un acertado recuento de fuentes eclesiásticas pertinentes, desde un punto de vista de la sociología de la religión, para la investigación histórica. En el caso de Colombia, Marín Tamayo ha advertido sobre la importancia de tener en cuenta los sínodos diocesanos y los Concilios provinciales como textos claves para conocer la historia de la Iglesia aplicando en su análisis un enfoque discursivo. MARÍN TAMAYO, John. "La convocatoria del primer concilio neogranadino (1868): un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica", en: *Historia Crítica*, no. 36, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008.

<sup>41</sup> ABRIL, Gonzalo. Análisis semiótico del discurso. En: DELGADO, Juan Manuel y GUTIÉRREZ, Juan (coords). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, 1995, p. 429.

<sup>42</sup> Aspectos específicos de esta dimensión serán desarrollados en el tercer capítulo de esta investigación.

<sup>43</sup> La narratividad ha sido considerada una característica común a diversidad de textos y ha sido uno de los campos privilegiados del análisis semiótico. En esta investigación particularmente el aspecto semionarrativo será abordado a través del concepto de programas narrativos de acción que son la base conceptual para el desarrollo del cuarto capítulo.

<sup>44</sup> La semiótica de las pasiones aparece como el intento de ampliar el campo de indagación semiótica más allá de la narratividad y teniendo en cuenta la presencia de la afectividad y sus concepciones en el estudio semiótico.

<sup>45</sup> Se hace referencia a axiologías como a las descripciones de los diferentes sistemas de valores. Desde el punto de vista semiótico se considera que toda categoría semántica que es susceptible de ser proyectada en el cuadrado semiótico, puede verse determinada de forma axiológica desde el punto de vista de la categoría tímica (euforia/disforia) y de esta forma acercarse a la forma como los valores son delineados positiva o negativamente. GREIMAS A.J y COURTÉS J., op. cit., p. 44.

interpretaciones en el sentido hermenéutico, pues las formas semióticas aparecen inicialmente como “presupuestos formales e indiciales de los procesos interpretativos y no el contenido mismo de las interpretaciones”<sup>46</sup>, y así, el análisis semiótico puede preceder a las interpretaciones históricas propiamente dichas. De acuerdo a esta orientación, se formuló el proyecto de investigación siguiendo el formato exigido por la maestría en semiótica de la universidad industrial de Santander (UIS).

Hay que tener en cuenta que un texto no es la realidad sino una base material que permite reconstruirla, y por eso el análisis semiótico debe preceder al histórico, porque la semiótica aporta un reconocimiento descriptivo de los códigos culturales, a partir del tratamiento del texto en relación con una cultura dada y como una entidad de memoria<sup>47</sup>. Complementariamente, el problema de la significación es un fenómeno transdisciplinario que no escapa del ámbito histórico, por lo menos, tal cual como se concibe en la historia cultural, cuyos principios propician que el historiador se indague por la emergencia de “...los significados, los modos de percepción y la creación de sentido...” que se efectúan en un momento histórico determinado<sup>48</sup>.

Ahora bien, desde Greimas, el análisis semiótico del discurso adoptó el modelo generativo como aspecto clave en el análisis de cualquier fenómeno de significación. Este fue concebido como un recorrido a través de niveles donde se muestra la emergencia del sentido en cualquier objeto cultural y en el que se inicia con las estructuras elementales de significación de orden lógico, hasta llegar a un plano de superficie de manifestación discursiva<sup>49</sup>. En este trabajo, se retomó este

---

<sup>46</sup> MUCCHIELLI, Alex. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*. Paris: Armand Colin, 2004, p. 252.

<sup>47</sup> LOZANO, Jorge. *El discurso histórico*. Madrid: Alianza, 1987, p. 96.

<sup>48</sup> UTE, Daniel. *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*. Madrid: alianza, 2005, p. 20.

<sup>49</sup> LATELLA, Graciela. *Metodología y teoría semiótica. Análisis de “Emma zunz” de J. L. Borges*. Buenos Aires: Hachette, 1985, pp. 23-36.

fundamento metodológico, pero se propuso un recorrido interpretativo, es decir, del plano de manifestación discursiva hacia niveles más profundos, sin olvidar que dichos niveles se hallan en interacción constante<sup>50</sup>. Ellos se interdeterminan de forma compleja, a tal punto que el analista se ve impelido a la proposición estratégica de caminos heurísticos que permitan la conversión entre niveles; uno de los retos más difíciles impuestos al semiotista.

Uno de los desafíos más importantes que se presentaron a la investigación propuesta, fue la articulación entre un recorrido interpretativo y la propuesta formulada por Jacques Fontanille para el abordaje de textos a través del estudio del plano del significante. Este autor propone tener en cuenta no solo las figuras del contenido - aspecto que ha sido privilegiado por los enfoques metodológicos históricos más difundidos sobre el análisis de textos<sup>51</sup> - sino incorporar diferentes niveles de pertinencia interpretativa como pueden ser los objetos-soporte de la escritura, las figuras de la expresión, las estrategias de producción de los textos y

---

<sup>50</sup> MUCCHIELLI, Alex. op., cit., p. 251. Presenta a grandes rasgos el recorrido analítico que desarrolla la perspectiva semiótica en su forma ascendente y descendente. Todo discurso es un proceso de significación a cargo de una enunciación. La semiótica estudia dicho proceso a través de una serie de niveles interrelacionados 1. Estructuras semánticas elementales, 2. Estructuras actanciales, 3. Estructuras narrativas y temáticas, 4. Estructuras figurativas. El análisis puede tomar un camino ascendente o descendente a través de estos niveles. El recorrido interpretativo parte de las figuras observables para llegar a las estructuras profundas.

<sup>51</sup> ARÓSTEGUI, Julio. La investigación histórica: teoría y método. Barcelona: Crítica, 1995, pp. 344-346. Este parece ser el caso de Julio Aróstegui quien dice "...de una fuente pueden importar dos cosas: su propia y aparente materialidad o el mensaje que, a través de su materialidad se expresa. Unas fuentes interesan como objetos, otras interesan por su mensaje del que el objeto es mero soporte. Normalmente toda fuente interesa por ambos aspectos, pero ambos pueden y deben separarse por criterios taxonómicos. Aquellos documentos históricos cuyo valor informativo reside, en primer lugar, en su propia materialidad –los restos arqueológicos en general- precisan, sin duda, un tratamiento diferente de aquellos cuya identidad y valor reside “en lo que dicen”, en su contenido intelectual”. Se considera acá que el criterio taxonómico de una fuente tiende a establecer una separación demasiado restringida entre lo interno y lo externo de un documento, y por tanto, se mira como no pertinente la riqueza heurística que de las relaciones entre diferentes niveles pueden tener en el análisis de una fuente histórica. Como se intentará demostrar, el tamaño del objeto, el tamaño de la letra y la distribución en la hoja de diferentes figuras, no son elementos aislados, sino que ellos son estrategias centrales en la producción, y consiguientemente, en las posibles lecturas del objeto semiótico.

las situaciones, que dejan huellas perceptibles en los mismos y que permiten el estudio de un *ethos* y la indagación por las formas de vida culturales.

Teniendo en cuenta estas propuestas metodológicas, se conformaron para el abordaje del texto, cinco ejes temáticos principales, articuladores del tema de la identidad sacerdotal, que son: un eje teórico-metodológico, que pretende dar cuenta del marco referencial de la investigación; un eje centrado en el análisis de aspectos figurativos, que básicamente se centra en la descripción de elementos de superficie discursiva; otro interesado por los recorridos semionarrativos, en los cuales se incluyen tanto los programas narrativos de base del sujeto sacerdotal como modelo ideal de acción, como los del antisujeto; y una discusión interdisciplinaria en la cual se plantean puntos de encuentro y la interacción entre el análisis semiótico y la interpretación de la cultura en un momento histórico determinado.

De acuerdo a dichos ejes se realizó inicialmente un análisis de datos a través de categorizaciones con el apoyo de la herramienta *Atlas.ti*, que en una primera fase permitió el conteo de palabras, la definición temática de los ejes mencionados, la selección de enunciados claves para la interpretación del texto y la definición de estructuras sintácticas recurrentes en el Manual<sup>52</sup>. Hay que decir también, que esta investigación se recurrió a la consulta de la Biblioteca Nacional de Colombia, a la Biblioteca Luis Ángel Arango donde se observaron fuentes pertinentes para el estudio de la situación de producción del Manual. En cuanto a los límites de la investigación, debe aclararse que no se propondrá interpretaciones sobre el marco de recepción de la obra tratada o de la dinámica de circulación del texto. Fundamentalmente el estudio focalizará lo textual y se harán conexiones con datos extratextuales teniendo en cuenta la pertinencia de los mismos para las interpretaciones e hipótesis de trabajo.

---

<sup>52</sup> De la cual se pudo deducir la recurrente función articuladora de dos programas de acción relativos al cura que se desarrollan en el capítulo cuarto.

Por último, hay que señalar que para el semiótico el uso del diccionario resulta fundamental, al ser un indicio de la tradición cultural que recoge una aproximación media, típica, al problema del significado de las palabras. Los investigadores de la semiótica han hecho un constante uso de él y en algunos casos se han apropiado de la sugerencia de Valéry al declarar que “Todo ha sido dicho ya por el diccionario”<sup>53</sup>, de la cual hay que restar importancia al aspecto totalizador y atender por lo menos al hecho de que este tipo de textos se dan como reservorios provisionales del sentido. Se opta entonces por retomar lo establecido por Greimas, quien sugiere que “las descripciones lexemáticas pueden constituir, de forma económica, modelos de previsibilidad para análisis discursivos posteriores”<sup>54</sup> y por tanto, constituirse en especies de plataformas interpretativas. Además, en relación con lo dicho, esta investigación se ha visto enriquecida por el acceso que ha tenido al diccionario de la Real Academia española de 1869, muy cercano en temporalidad a la época de impresión del texto analizado (1870) y de fácil consulta en internet a través del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE).

## 1.9. SEMIÓTICA E HISTORIA

Los principios teóricos de esta investigación derivan de la semiótica de la cultura, definiendo esta última como un sistema de sistemas de significación, que se manifiesta en lenguajes particulares cuya expresión concreta son los textos. De esta forma, existe un acuerdo acerca de que el universo cultural y el texto particular son isomorfos. El microtexto elemental es la palabra (como conjunto signifiante), la cual constituye textos, los que a su vez constituyen la cultura<sup>55</sup>. Un texto no es la realidad sino una base material organizada y compleja que permite

---

<sup>53</sup> Cf. FONTANILLE, Jacques y ZILBERBERG, Claude. Tensión y significación. Lima: Universidad de Lima, 2004, p. 16.

<sup>54</sup> GREIMAS A.-J. Del sentido II. Ensayos semióticos. Madrid: Gredos, 1989, p. 255.

<sup>55</sup> LOZANO, Jorge, op. cit., p. 95-96.

reconstruirla, pues en él se manifiesta como representación; por esto, el análisis semiótico de la organización del texto y de sus fundamentos de sentido debe preceder o ser paralelo y solidario con el histórico. Lotman decía de elaborar las reglas para la reconstrucción de la realidad basándose en cómo se representada en un texto que, adicionalmente, desde la perspectiva de esta investigación, posee las operaciones de manifestación de la praxis discursiva de la época y el entorno sociocultural que lo engendra; el investigador puede extrapolar lo que desde el punto de vista del autor en su texto no constituía un hecho y se había olvidado, pero que el historiador puede evaluar en otra manera si a la luz de su propio código cultural, aquel “no hecho” se constituye en un evento significativo. En cualquier caso, para la semiótica, lo que interesa es la intencionalidad del texto, que es la intencionalidad de la manera en que se producía el texto y se “consumía en una determinada época y comunidad”. Por tanto, lo que le aporta la semiótica al investigador de la historia es un estudio de sus códigos culturales, descripción del documento como texto de cultura y como texto de memoria. Lo anterior le permite percibir eventos significativos en el documento<sup>56</sup>.

En este sentido, la semiótica discursiva constituye el centro metodológico de esta investigación y particularmente la escuela de París, cuya base se encuentra profundamente influida por los aportes de J. A. Greimas, quien teorizó sobre las condiciones de producción que permitían la aprehensión del sentido a través del análisis de corpus específicos y objetos concretos de indagación<sup>57</sup>. La propuesta greimasiana fue variando sus modelos y sus perspectivas y en su matriz se desarrolló el estudio entre otros de los dispositivos narrativos, las modalidades, para llegar a plantearse el abordaje de lo sensible y formular una *Semiótica de las pasiones* junto a uno de sus alumnos, Jacques Fontanille<sup>58</sup>. Joseph Courtés, otro

---

<sup>56</sup> *Ibíd*em, 97.

<sup>57</sup> LATELLA, Graciela. Metodología y teoría semiótica. Análisis de “Emma zunz” de J. L. Borges. Buenos Aires: Hachette, 1985.

<sup>58</sup> BLANCO, Desiderio. Semiótica y ciencias humanas. [En línea] Revista letras, Vol. 77, 2006, <<http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/letras/n111-112/a05.pdf>> [consultada: 01-06-12].

de sus estudiantes, ha sistematizado conceptos relativos al estudio de la narratividad y ha mostrado la aplicabilidad de los mismos a ámbitos no necesariamente circunscritos a lo literario o a lo verbal<sup>59</sup>.

#### 1.10. EL CONCEPTO DE IDENTIDAD EN LA SEMIÓTICA DISCURSIVA

En un sentido general, la identidad puede ser tomada básicamente como un proceso de construcción social y no una esencia *a priori*, innata<sup>60</sup>; ella se adquiere a través de experiencias diversas en las que prácticas discursivas, como la producción de manuales constituyen un campo decisivo. Solo tras un proceso lento y enfático de socialización, lo que es básicamente adquirido y formado socialmente, llega a aparecer como una expresión natural subjetiva e institucional; pero ese proceso está inmerso en las dinámicas culturales, definido por las maneras en que en esa cultura los actores sociales enuncian las experiencias, las representan dotándolas de valor, de sentido. Es en esta complejidad tensiva entre sujeto y mundo, mediada por las representaciones de esta experiencia en permanente desarrollo, que se configuran los rasgos identitarios, personales y compartidos, sobre un complejo fundamento biopsicosocial.

En el ámbito semiótico, la identidad es el resultado de la interacción dinámica de las categorías generales del cambio frente a la permanencia. Lo primero, el

---

2006, p. 61. Hay que agregar también que este recorrido atañe al desarrollo que la semiótica ha tenido durante los últimos treinta años, con el campo de las pasiones y lo tensivo, que pretenden ir más allá del formalismo estructuralista y no circunscribirse a una semiótica de lo discreto o diferencial y orientarse más bien, hacia lo continuo, que equivale a tener en cuenta la presencia del cuerpo como instancia central en todo proceso significante, ámbito al cual la semiótica narrativa con el privilegio otorgado a lo textual no se había planteado. GREIMAS, A. J. y FONTANILLE, Jacques. *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: siglo XXI, 1994, p. 14. FONTANILLE, Jacques y ZILBERBERG, Claude. *Tensión y significación*. Lima: Universidad de Lima, 2004, p. 11.

<sup>59</sup> COURTÉS, Joseph. *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Madrid: Gredos, 199.

<sup>60</sup> CHARAUDEAU, Patrick. *Identidad lingüística, identidad cultural: una relación paradójica*. BUSTOS TOVAR, José de Jesús e IGLESIA RECUERO, Silvia (Coords.). *Identidades sociales e identidades lingüísticas*. Madrid: Complutense, 2009, pp. 54-55.

devenir, fue identificado por Greimas con los enunciados de hacer, propiamente en el campo de las transformaciones y variaciones; la segunda, con los enunciados de estado, que producen un principio de conservación existencial y hacen surgir un efecto de “ser” a partir de los simulacros existenciales que todo discurso viabiliza. Por tanto, la identidad se define puntualmente como el “...principio...que permite al individuo permanecer él “mismo”, “persistir en su ser”, a lo largo de su existencia narrativa, a pesar de los cambios que provoca o sufre”<sup>61</sup>. Ella puede ser vista a través del análisis de los actores del discurso en la recurrencia repetitiva de un nombre común o propio, los rasgos perceptibles que permiten la identificación de los sujetos y las disposiciones duraderas que se muestran en los modos de comportarse.

Paul Ricœur ha enriquecido profundamente el estudio de la identidad desde su propuesta de relacionar la identidad personal y la identidad narrativa, y mostrar la polaridad propia de la primera que conjunta los ámbitos de lo *ídem* (mismidad) y lo *ipse* (reconstitución histórica del sujeto y ámbito de la autonomía), en la conformación del carácter, y que se expresa de forma modélica en la problemática de la fundamental característica narrativa de la vida humana. Será la identidad narrativa donde se muestre la conjunción de esos niveles de desarrollo y aprehensión identitarios<sup>62</sup>.

Lo *ídem* sería la base de la asignación de continuidad para un sujeto alrededor de rasgos perceptibles, medibles, repetitivos, como el nombre propio, las huellas personales y todos esas marcas que conforman la identificación posible. Estas integran lo que el autor ha llamado identidad numérica, y por consiguiente, “identidad, aquí, significa unicidad: lo contrario es pluralidad; a este primer componente de la noción de identidad corresponde la operación de identificación, entendida en el sentido de re-identificación de lo mismo, que hace que conocer

---

<sup>61</sup> GREIMAS A.J y COURTÉS J. Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Tomo I. Madrid: Gredos, 1990, p. 112

<sup>62</sup> Ricœur, Paul. Sí mismo como otro. Madrid: siglo XXI, 1996, p. 113.

sea reconocer: la misma cosa, dos veces, n veces”<sup>63</sup>. Desde este punto de vista, la identidad surge como efecto de permanencia que se adquiere en un discurso a través de la presencia de ciertos rasgos identitarios, que se expresan en el lenguaje de la semiótica a través de aspectos figurativos.

No obstante, el individuo por su existencia narrativa se ve abocado a cambios y transformaciones, ya sea por iniciativa propia, en la cual el ámbito de lo *ipse* como conciencia de sí mismo e iniciativa de acción resulta fundamental, o a través del diseño de planes de acción preconcebidos y a los que puede ser sometido. En el caso tratado, se verá que al sujeto discursivo sacerdote se le pide ajustarse a programas de acción configurados desde el enunciador<sup>64</sup> y modalizados por el deber a través de continuas prescripciones que modelan sus recorridos existenciales lo que conlleva una interrogación constante sobre la temática de la autonomía individual frente a la obediencia institucional.

---

<sup>63</sup> *Ibíd*em, 111.

<sup>64</sup> BLANCO Desiderio, “Autor, enunciador, narrador”, en *Lienzo*, No. 25., 2004, p. 12. LOZANO, Jorge, PEÑA-MARÍN Cristina y ABRIL Gonzalo, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 41, 114. En este trabajo se define al “enunciador” en relación con su pareja “el enunciatario”, como los dos polos cruciales de la enunciación, instancias abstractas, susceptibles de adoptar diferentes máscaras y formas de manifestación que no se reducen a la presencia de personas gramaticales aunque se pueden expresar a través de ellas. KERBRAT-ORECCHIONI, Katherine. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Edicial, 1987, pp. 207-208. Katherine Kerbrat-Oreccioni plantea una diferenciación específica entre estos dos términos en la cual el enunciatario es quien “(...) motiva el mensaje” y el enunciador quien “...lo produce y el que mantiene, en primera y última instancia, la iniciativa discursiva-y hasta el derecho, si asume sus riesgos, de no preocuparse por la existencia del otro”.

## 2. EL MANUAL DEL PÁRROCO Y LOS NIVELES DE PERTINENCIA DEL SIGNIFICANTE

En este capítulo se analiza el Manual del párroco teniendo en cuenta la contribución teórico-metodológica de Jacques Fontanille para el abordaje de los objetos semióticos, basada en la pertinencia analítica que pueden tomar diferentes niveles de indagación formal, pertenecientes al plano del significante. Este autor propone integrar los elementos propios de la experiencia sensible a las prácticas culturales que les dan sentido estratégico y situacional. La idea no es enmarcar los procesos de significación en un “contexto” determinado, sino la búsqueda de congruencia entre características formales del objeto y la propuesta de encontrar cuáles de esos niveles se pueden constituir en planos de inmanencia y manifestarse como una base heurística de las inferencias del analista<sup>65</sup>.

Fontanille constata que el recorrido generativo propio de la semiótica greimasiana, desplegado en estructuras elementales, actanciales, narrativas, modales, temáticas, figurativas, etc., goza de cierto acuerdo entre los investigadores<sup>66</sup>. Pero, frente a esta situación, el camino metodológico del estudio del plano del significante está en proceso de configuración. Aunque se reconoce que es necesario apoyarse sobre los “modos de lo sensible” y su “esquematización” en “formas semióticas”, este principio no basta para dar cuenta de la conversión de un nivel al otro, problema de conversión semejante al que ya había señalado

---

<sup>65</sup> FONTANILLE, Jacques. *Pratiques semiotiques*. París: PUF, 2008, pp. 17-18.

<sup>66</sup> *Ibíd*em, 17. Sin embargo el autor observa que al no poderse realizar un análisis continuo entre niveles, Greimas sugería la conversión como validación de inferencias y que exigen una clara delimitación y un poner en evidencia los mecanismos de la interpretación.

Greimas. Formula entonces que un plano de experiencia solo puede ser convertido en un plano de inmanencia, únicamente si permite la constitución de una semiótica-objeto, es decir, si se relaciona contenido y expresión, aspecto clave para todos los niveles de análisis que se hagan pertinentes en una descripción semiótica.

Sugiere el autor, entonces, la posibilidad incorporar un primer nivel de entidades minimales sígnico-figurativas, concernientes a las formas de la expresión, cuyos componentes constitutivos serían los formantes <sup>67</sup> que emergen como características distintivas de las formas y convocan diferentes “lugares” o “zonas” de producción de las mismas. La ejemplificación típica de este principio sería el caso de la realización sonora estudiada por la fonología, encaminada al abordaje de puntos de articulación y las diferencias que ellos hacen explotar en el nivel sonoro y por lo tanto en la significación. Para poder captar esa diversidad de elementos, el autor propone el estudio de un nivel figurativo, de uno textual, otro relativo al objeto que soporta el texto, de las prácticas semióticas en los que se integran y conforman situaciones y escenas predicativas, y por último, el cuestionamiento por las formas de vida que responde a la necesidad de articular los niveles precedentes con la dinámica cultural.

## 2.1. EL MANUAL COMO OBJETO-SOPORTE

Los objetos, específicamente como *objetos-soporte*, forman una instancia intermedia que les permite a los textos figurar en los entornos semióticos como instancias enunciativas encarnadas, en interacción con otros cuerpos-actantes

---

<sup>67</sup> GREIMAS, A.-J. Prefacio a un posfacio. En HERNÁNDEZ AGUILAR, Gabriel (Comp.) *figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual*. Puebla: Siglo XXI, 1994, p. 24. Greimas señala que la constitución de los formantes en el proceso semiótico no es más que una articulación del significante planario, su descomposición en unidades discretas legibles realizada en función de una lectura del objeto visual que no excluye otras posibles segmentaciones y por lo tanto otras lecturas.

que participan en la situación de enunciación<sup>68</sup>. Lo anterior se ejemplifica de forma muy sencilla mediante la característica del Manual de ser un libro<sup>69</sup>, objeto semiótico por excelencia - según lo ha mostrado Philippe Hamon - susceptible de recibir diversas valoraciones que dependen no solo de los contenidos de los supuestos “mensajes codificados” que contiene, sino que pueden convocar elementos como el olor, su textura, sus colores, su peso, el sonido al pasar las hojas, etc.

Hay que agregar que el libro es un objeto cultural y su evolución ha estado determinada por dos sucesos centrales: primeramente la aparición de la imprenta que permitió su producción en serie marcando el surgimiento del libro impreso, y en segundo lugar, la revolución histórica más determinante en sus características materiales que estuvo determinada durante el siglo XVIII con su nuevo soporte, el papel. En 1857, este se comenzó a fabricar de celulosa de madera<sup>70</sup>, lo que representaba un cambio cuantitativo. Durante el siglo XIX se mantiene un proceso en el cual los volúmenes grandes se volvieron más raros y los libros pequeños pasaron a ser publicaciones de bajo precio y de acceso masivo<sup>71</sup>.

De lo anterior se puede deducir que desde el punto de vista expresivo, el tamaño de un texto tiene una incidencia determinante en su recepción por su ergonomía y su portabilidad. En este sentido es válido retomar lo propuesto por Fontanille quien señala que el objeto de la escritura desempeña dos roles: por un lado, “es el soporte del texto y, por el otro, es uno de los agentes de la situación semiótica;

---

<sup>68</sup> FONTANILLE, Jacques. Textos, objetos, situaciones y formas de vida. Los niveles de pertinencia de la semiótica de las culturas. Bucaramanga :, 2010, pp. 21, 34. Traducción Horacio Rosales.

<sup>69</sup> ALÍA MIRANDA, Francisco. Técnicas de investigación para historiadores. Las fuentes de la historia. Madrid: Síntesis, 2005, p. 74. “Físicamente, libro es el conjunto de hojas de cualquier materia inscriptora, manuscritas o impresas y unidas entre sí por uno de los lados. Habitualmente se trata de una monografía, es decir, de una publicación no seriada que contiene un texto completo en un volumen o en un número limitado de ellos”.

<sup>70</sup> *Ibíd.*

<sup>71</sup> GENETTE, Gerard. Umbrales. México: Siglo XXI, 2001, p. 20. FEVRE Lucien y MARTIN, Henri-Jean. La aparición del libro. México: FCE, 2005, pp. 86-91. Desde el siglo XVI fue importante la producción de libros portátiles y a finales del siglo XVIII casi toda la literatura dirigida al gran público se editaba en tamaño pequeño.

además, su morfología compuesta, que determina la manera en que es captado, contribuye a la modelización de esta interacción”<sup>72</sup>. Este es un aspecto que es necesario enfatizar para el caso del texto analizado, en tanto fue concebido y producido como un libro portátil, pequeño, con características formales que hacían fácil su acceso y que llevan a establecer sus características como objeto-apoyo, guiado facilitar su difusión en una sociedad donde el libro era una materialidad que por excelencia estaba llamada a difundir valores y representaciones diversas, con incidencia en las formas de vida de los individuos, y en este caso de los sacerdotes.

Ahora bien, si una de las características materiales era su tamaño, que determinaba su portabilidad y facilidad de acceso, este elemento no pasó desapercibido para quienes participaron en su producción. Diferentes voces textuales manifiestas en la obra, dieron su opinión sobre el texto y señalaron sus características y propósitos. La siguiente tabla establece un análisis exhaustivo de dichos enunciados, los cuales han sido organizados según el orden de aparición en el libro:

<b>EL MANUAL COMO LIBRO PORTÁTIL</b>	
<b>APARTE EN DONDE SE HALLA EL ENUNCIADO</b>	<b>ENUNCIADO</b>
Carta del censor eclesiástico	“...no solamente recomendamos a todos los Sacerdotes la adquisición de una obrita tan útil...” (p. IV) <sup>73</sup>
Carta del arzobispo	“Os dirigimos hoy nuestra voz para recomendaros el estudio y práctica de lo que contiene un librito recientemente publicado...” (p. V)  “Este triple objeto abraza y enseña la obrita que os recomendamos” (p. VI)
Plan y objeto de la obra	Un libro portátil que facilite el desempeño del ministerio pastoral (p. IX)

<sup>72</sup> FONTANILLE, Jacques. Textos, op. cit., p. 5

<sup>73</sup> Se sigue la misma enumeración utilizada en el texto para las primeras partes de la obra que aparece con números romanos.

	<p>“...son las materias que contiene este librito, dividido en cuatro partes...” (p. IX)</p> <p>Así es que en poco volumen contiene abundante doctrina y grande enseñanza...ofrece esta obrita a los Párrocos para que llenen más fácilmente su alto ministerio (p. X)</p> <p>“Que misión tan grande, tan sublime! Ella está compendiada en este librito” (p. X)</p>
Introducción	<p>“¡Que sea pues, este librito su <i>vade-mecum</i> para recordar y cumplir tan sagradas obligaciones!” (p. 3)<sup>74</sup></p>

**Tabla 1:** El Manual como libro portátil

En términos generales se resaltaba el tamaño de la obra a través de diminutivos como “librito” y “obrita”. Además, el libro aparece actorializado<sup>75</sup>, en tanto se presenta como un dispositivo que “enseña”, que “facilita” el desarrollo del ejercicio pastoral y por eso, desde el punto de vista del enunciador, se configura al Manual como un sujeto que va a participar en la situación semiótica, un actante-sujeto con clara incidencia en la relación de interacción como materialidad de uso ergonómico, fácil de llevar consigo, participante en espacios clericales, acompañante cotidiano del lector propuesto. Por último, hay que resaltar su carácter utilitario, al contener la doctrina y enseñanza para incidir en la práctica ritual y en la conducta de los párrocos y al configurársele como un elemento para la transformación y la adquisición de competencias.

## 2.2. FIGURAS Y TEXTOS ENUNCIADOS

Greimas, en su tratamiento sobre los discursos verbales, señaló que ellos “...portan en sí mismos su propia dimensión figurativa, aunque las figuras que la

<sup>74</sup> La introducción aparece marcada ya con números arábigos.

<sup>75</sup> GREIMAS A.-J. y COURTÉS J. *Semiótica*, op. cit., pp. 27-28. Greimas y Courtés definen al actor como un lexema que recibe vertimientos de tipo sintáctico y semántico, es decir un rol temático y actancial y sufre transformaciones (28). En este caso el Manual aparece como un actor, o sea, como un elemento que en un discurso determinado cumple un rol temático (“el manual”), un rol actancial (sujeto que actúa, es decir, enseña) y es agente de determinada transformación (enseñar, por ejemplo).

constituyen son figuras del contenido y no figuras de la expresión”<sup>76</sup>. Esta declaración sería pertinente solamente a un análisis que se restringiera a las figuras del contenido y que obviara la atención del objeto semiótico desde un punto de vista integrador<sup>77</sup>. Es por eso que en este trabajo se intenta mostrar cómo los discursos verbales pueden constituir ciertas manifestaciones de hibridación entre las figuras del contenido y las de la expresión, que responden a un agenciamiento estratégico por parte de la instancia de enunciación. Y en este sentido, se recurrirá al análisis de algunas características de la expresión visual para mostrar sus efectos de significación mediante la incorporación a lo gráfico de elementos “plásticos”, que convierten a las palabras no solo en lexemas que remiten a un significado, sino también en figuras preponderantes en el espacio de la hoja, una figurativización que liga expresión y contenido en un todo indisoluble que resulta ser, en el caso acá estudiado, un elemento central en la interpretación del texto.

### 2.2.1. El paratexto

Antes de continuar con el análisis propuesto, se debe recordar que el texto no es un elemento unitario que se reduzca a la trasmisión de un mensaje lineal entre el emisor y el receptor. Su tratamiento exige atender a la complejidad que adquiere desde su mismo proceso de producción. Lo anterior se convierte en una premisa sensible sobre todo cuando se habla de un libro al estar compuesto por una estructura compleja que le da carácter e identidad como objeto cultural. Frente a lo descrito, se retoma el concepto de paratexto formulado por Gerard Genette, en tanto resulta ser un camino de apertura al análisis que se propone. Para dicho autor, el paratexto es “aquello por lo cual un texto se hace libro y se propone como tal a sus lectores, y, más generalmente, al público, más que de un límite o de una frontera cerrada se trata aquí de un umbral...entre el adentro y el afuera,

---

<sup>76</sup> GREIMAS, A.-J. Prefacio, op. cit., p. 26.

<sup>77</sup> Acá se propone una integración entre el análisis de figuras tanto del contenido como de la expresión.

sin un límite riguroso hacia el interior (el texto) ni hacia el exterior (el discurso del mundo sobre el texto)”<sup>78</sup>. Es en esa zona liminal donde se juega una transacción y se constituye en el “...lugar privilegiado de una pragmática y de una estrategia, de una acción sobre el público, al servicio, más o menos comprendido y cumplido, de una lectura más pertinente”<sup>79</sup>.

A la vez, Genette divide el paratexto en dos partes, el peritexto y el epitexto. El primero está constituido por los elementos que completan el texto principal de una obra (como el título, el nombre del autor, los epígrafes, los epílogos, la portada, etc.); mientras el epitexto remite a conjuntos de textos relacionados con la obra, sin formar parte de ella, como pueden ser entrevistas con el autor, las cartas o diarios íntimos<sup>80</sup>. En el caso de este estudio, se abordará sobre todo la parte pragmática representada por el peritexto editorial, y, entre ellos su portada.

### 2.2.2. La portada del manual del párroco

La portada se ha constituido en un elemento de apertura en la lectura de un libro y su análisis puede aparecer como una clave de lectura con incidencia en la interpretación y en las decisiones tomadas por un posible lector. Ella no se restringe a enunciados verbales sino que puede convocar elementos retóricos expresivos que implican decisiones tomadas propiamente por la instancia editorial<sup>81</sup>. Es el mismo Genette quien muestra cómo la portada hace parte del peritexto editorial<sup>82</sup>, es decir, “esa zona del peritexto que se encuentra bajo la

---

<sup>78</sup> GENETTE, Gerard, *Umbrales*, op. cit., pp. 7-8.

<sup>79</sup> *Ibídem*, 8.

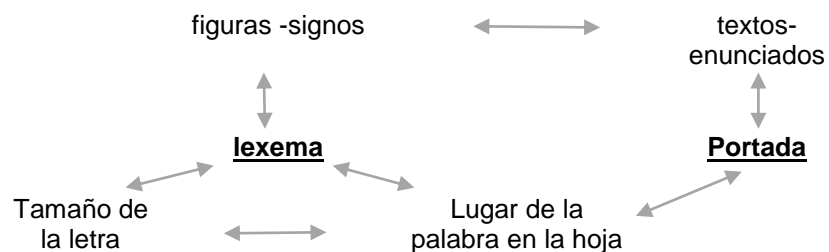
<sup>80</sup> CUNILLERA DOMÈNECH, Monserrat. “El tratamiento de las portadas y las contraportadas en la traducción de un premio Goncourt”, en: *Cedille*, Revista de estudios franceses, no. 7, abril de 2011, Universidad Pompeu Fabra, p. 98.

<sup>81</sup> FONTANILLE, Jacques. *Textos*, op. cit., p. 2. Se señalan dos niveles de la experiencia de los que se derivan dos tipos de entidades pertinentes: de un lado, la experiencia *figurativa* de la que se extraen de los *signos*, y la experiencia textual de la que se extraen los enunciados. Se puede observar inmediatamente que el segundo tipo incluye el primero y que está constituido por la integración de las características de ese mismo primer tipo de entidades.

<sup>82</sup> GENETTE, Gerard, op. cit., p. 19.

responsabilidad directa y principal (pero no exclusiva) del editor, o quizás de manera más abstracta pero más exacta, de la edición, es decir, del hecho de que un libro sea editado y eventualmente reeditado y propuesto al público bajo una o varias presentaciones”<sup>83</sup>. Este autor ha señalado que uno de los rasgos característicos de estos “lugares” son sus características materiales o espaciales, que incluyen la realización material del libro, trabajo de composición que se presupone es realizado por el impresor, aunque puede ser decidido por el editor en acuerdo eventual con el autor. A partir de ese momento, se elige el formato, el papel, la composición tipográfica, etc.

Frente a lo dicho, debe tenerse en cuenta el principio semiótico de la *substitución*, como operación según la cual se hacen pertinentes los formantes de la expresión, es decir, ciertos rasgos formales de las figuras, en una posible lectura del objeto semiótico<sup>84</sup>. Así, se plantea un análisis del texto-enunciado (portada) que recoge a la vez el nivel de figuras-signos integrando un recorrido “circular” de interdeterminación y que liga el lexema con propiedades propiamente visuales desplegadas en la totalidad de la hoja. La siguiente figura es una indicación general del recorrido analítico propuesto:



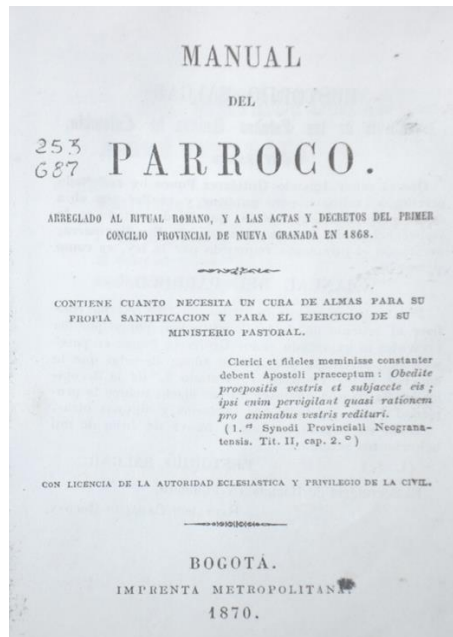
**Figura 1:** Nivel de pertinencia del texto-enunciado

En esta propuesta, la portada se convierte en un “espacio” donde aparecen diversos elementos significantes que van desde el tamaño de la letra, hasta el

<sup>83</sup> *Ibíd.*

<sup>84</sup> FONTANILLE, Jacques. *Pratiques*, op. cit., p. 19.

lugar que puede ocupar determinada palabra en una hoja y que se constituyen en elementos que pueden actuar como mecanismos retóricos con orientación persuasiva hacia el destinatario de determinada obra. Teniendo en cuenta lo anterior, se presenta entonces la portada del Manual describiendo sus elementos constitutivos a través de la presentación de bloques de significación importantes en la lectura de toda la obra:



## PORTADA DEL MANUAL

1. Título
2. Referencias intertextuales
3. Programas narrativos
4. Cita en latín
5. Relaciones entre la autoridad eclesiástica y la civil
6. Ciudad
7. Imprenta
8. Año

**Figura 2:** Portada del Manual del párroco de 1870<sup>85</sup>

### 2.2.3. El título de la obra

Se propone ahora iniciar un recorrido a partir del título de la obra. Genette señala que la responsabilidad del título siempre se comparte entre el autor y el editor<sup>86</sup>. Dentro de sus funciones está la que se refiere a servir como marca de identificación del texto, y la que cumple una faceta descriptiva, que puede ser temática (indica un tema) o remática (remite a un género) con posibilidades entre las dos de generar mixtura y ambigüedad. Lo más importante del título, en términos de interacción discursiva, es que se articula a las prácticas de lectura como una clave interpretativa<sup>87</sup>. En el caso acá tratado, el título “Manual del párroco.”, aparece cerrado con un punto aparte; en relación con las funciones

<sup>85</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio. Manual del párroco. Bogotá: Imprenta metropolitana, 1870. (Portada).

<sup>86</sup> GENETTE, Gerard, op. cit., p. 66.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 82.

señaladas anteriormente se cumple la designativa; y en cuanto a su valor descriptivo se hace alusión explícita al género manual. Con todo, el título de la obra muestra características ligadas al plano del significante, como por ejemplo el tamaño de la letra y el espacio ocupado por las palabras en la totalidad de la hoja. Por tanto, si se comparan las palabras del título tratándolas como figuras de lo visual, con todas las que se despliegan dentro de la portada, se encuentra que la palabra “párroco” no solo ocupa un lugar central, sino que también es la más grande:

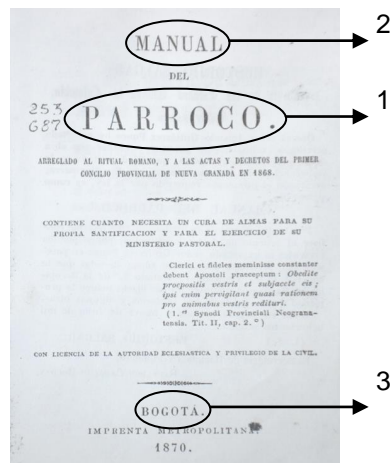


Figura 3: Tamaño de las figuras

En este caso, el tamaño y la centralidad son elementos ligados al plano de la expresión, pero que en el enunciado analizado se dan en sincretismo con los signos gráficos. Lo anterior permite sugerir un uso retórico de la expresión visual y relacionar dicha práctica con lo establecido por Horacio Rosales en cuanto se muestra acá una “tensión entre la dimensión lingüística y visual para una comunicación estratégicamente concebida”<sup>88</sup>, es decir, hay una verdadera enfática en el tamaño de la letra que sin duda tiene resonancias en el plano del significado como se intentará mostrar en el desarrollo de todo este escrito. Además, es

<sup>88</sup> ROSALES, Horacio. “El iconografema”, en: Revista deSignis, no. 20, 2012. Buenos Aires, p. 166.

posible comparar el lugar ocupado por dicha palabra en relación con otras portadas de textos de la época, que comparten la misma convención genérica:

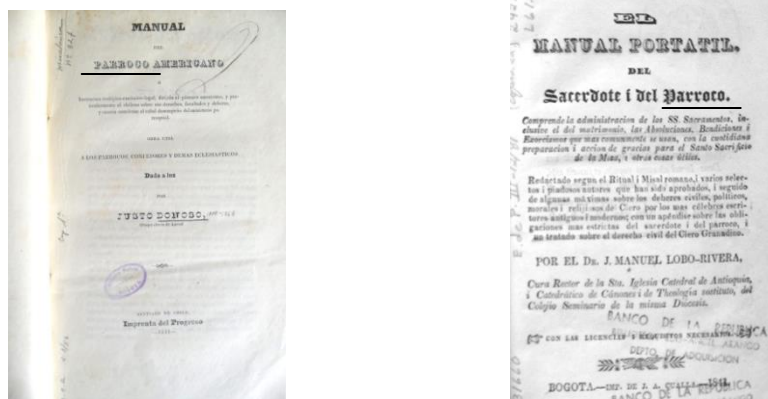


Figura 4: Manuales de la época<sup>89</sup>

Como lo muestra el subrayado, el lugar ocupado por la figura del párroco en estas portadas no tiene mayor preponderancia, a diferencia de las “dimensiones” de la grafía en las que aparece en el Manual tratado. Se puede concluir, que es una figura no solamente preponderante sino hiperbólica, teniendo en cuenta a la hipérbole como una figura retórica tomada en este caso desde el plano de la expresión formal. Surgen entonces cuestionamientos fundamentales para esta investigación, que son: ¿cómo ha llegado a configurarse esta hipérbole? ¿Se puede indagar por ella en el contenido de la obra? ¿Qué relación tiene la misma con la configuración de la identidad del sacerdote? Hipotéticamente se sugiere que esta es la expresión figurativa de la centralidad del párroco y su preponderancia en las formas de vida culturales de la época. Lo que sigue es un intento por dar respuesta a dichos interrogantes.

<sup>89</sup> DONOSO, Justo. Manual del párroco americano. Santiago de Chile: Imprenta del progreso, 1844., y LOBO RIVERA, J. Manuel. El manual portátil del sacerdote y del párroco. Bogotá: J. A. Cualla, 1843.

### 3. LA CONFIGURACIÓN DE UN *ETHOS* SACERDOTAL

Este capítulo constituye una indagación por la configuración identitaria del actor sacerdote en el Manual del párroco, teniendo en cuenta aspectos figurativos propios del contenido de la obra y con el que se busca responder al reto metodológico impuesto por el recorrido generativo-interpretativo, de iniciar por aspectos de superficie discursiva e ir hacia niveles más profundos de indagación. Tiene como objetivo el análisis de la configuración de un *ethos* sacerdotal, por tanto, constituye la primera parte de una búsqueda que se completará con la indagación semionarrativa del capítulo siguiente.

En cuanto al *ethos*, Jacques Fontanille lo define como un conjunto de rasgos y modos de comportamiento observables mediante el análisis de los enunciados de estado y de hacer, que recaen sobre los sujetos del discurso y que se constituyen al interior de las prácticas semióticas<sup>90</sup>. Desde el punto de vista que se quiere defender en esta investigación, se postula que el *ethos* puede ser aprehendido en dos niveles: uno figurativo, y otro propiamente ligado a los programas de acción que se le imponen al individuo. En el caso específico de este capítulo, se atenderá sobre todo al conjunto de rasgos perceptibles que conducen a la configuración de la identidad del sacerdote.

Hay que tener en cuenta que el concepto de *ethos* se sustenta en el de *habitus*, que desde la sociología de Pierre Bourdieu se define como un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, generador de prácticas y representaciones con incidencia en la vida cotidiana, y resultado de un proceso de socialización que se muestra como disposición encarnada de forma durativa en el cuerpo<sup>91</sup>. Es interesante que el *habitus* sacerdotal, tal cual como se propone en el Manual, sea presentado como el resultado de un proceso durativo de adquisición de

---

<sup>90</sup> FONTANILLE, Jacques. *Pratiques semiotiques*. París: PUF, 2008, pp. 265-266.

<sup>91</sup> BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura*. Madrid: Grijalbo, 1990, p. 92.

disposiciones y competencias, pero sobre todo del porte de marcas identitarias sobre el espacio corporal y el espacio ritual de la misa.

En la estructura teórica que se viene desarrollando, otro concepto viene a completar el mapa acá propuesto y es el de *hexis*. Fontanille establece que ella expresa la parte figurativa y mítica del *ethos*, esto es, una inscripción, por selección, de una porción de los procesos sensorio-motrices, constituyendo, un esquema postural<sup>92</sup>. Este no es más que la expresividad de un modelo de comportamiento enunciado o perceptible a través de una serie de rasgos incorporados que pueden ser susceptibles de análisis. En concreto, puede ser definida como una disposición encarnada de sistemas de valores expresable en una sintaxis figurativa<sup>93</sup> en la cual el cuerpo aparece como una especie de máquina que produce sistemas semisimbólicos y metáforas (que representan, enunciativamente, en prácticas semióticas, al cuerpo). Por tanto, la *hexis* se constituye en el mito realizado, incorporado, que deviene disposición permanente y, en este caso, es necesario repetir, una manera durable de sentir, hablar, marchar, etc., y de describir o enunciar estas acciones en prácticas significantes, como códigos gestuales, el vestuario, etc. Así, los aspectos figurativos no se reducen a lo somático y también se expresan en una escópica<sup>94</sup> derivada de rasgos observables como el vestido eclesiástico, y que se insertan en una estética de la misa de acuerdo con el esplendor propio del rito tridentino.

---

<sup>92</sup> FONTANILLE, Jacques. *Pratiques*, op. cit., 266-267.

<sup>93</sup> Cf. FONTANILLE, Jacques. *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*. Lima: Universidad de Lima, 2008, p. 113-170.

<sup>94</sup> LANDOWSKI, Eric. *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. Puebla: FCE, 1993, p. 118. Se define escópico como "Los dispositivos que organizan específicamente las relaciones de "visibilidad" pueden, en efecto, ser considerados como simples traducciones, sobre el campo figurativo de dispositivos más abstractos...". MANDOKI, Katia. *Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosaica II*. México, siglo XXI, p. 41. Igualmente Mandoki la define como "la puesta a la vista a través de la construcción de sintagmas de componentes espaciales, visuales, objetuales como vestuario, utilería, maquillaje y escenografía...para lograr efectos en la sensibilidad del destinatario".

Fontanille declara que hay una parte de *hexis* en la ética y se pregunta si acaso también en la estética<sup>95</sup>. Desde el punto de vista que defiende este análisis, centrado en gran parte en los aspectos figurativos que “envuelven” al cuerpo del sacerdote, se puede decir que sí hay una parte estética en la manifestación de la *hexis*, y que dicho componente resulta crucial para comprender el hacer sacerdotal que involucra lo limpio (manos limpias para el sacrificio, el cuello blanco en el vestido), el atavío diferenciado (en el caso de la multiplicidad del traje del sacerdote para el sacrificio el cual no se caracteriza por la sobriedad sino por la abundancia con complejos elementos escópicos), el dominio de la expresión gestual, representada particularmente en el cuidado del rostro o semblante. Además, en la marcha grave y silenciosa, aspecto ligado también al manejo técnico que el sacerdote debe ejercer de sus movimientos pautados y precisos, y el control del tono de la voz.

### 3.1. LOS ASPECTOS FIGURATIVOS

Tradicionalmente en la semiótica se ha considerado que tres son las principales figuras de manifestación discursiva: los actores, los espacios y los tiempos. En cuanto al término “actor”, hay que señalar que ha sustituido al de “personaje”, por prestar un mayor grado de generalización y ser extensible a corpus no estrictamente literarios<sup>96</sup>. Como elemento de la superficie discursiva, el actor se manifiesta a través de elementos léxicos de tipo nominal que permiten su individualización y la asignación de un rol temático, es decir, de determinada “función” al interior del discurso<sup>97</sup>, por lo cual la nominalización resulta ser un aspecto fundamental para abordar la configuración de la identidad en el discurso.

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*

<sup>96</sup> GREIMAS A.-J. y COURTÉS J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Tomo I. Madrid: Gredos, 1990, pp. 27-28. Este reemplazo se da precisamente en el ámbito de los estudios semióticos. En concreto estos autores definen al actor como un lexema que recibe vertimientos de tipo sintáctico y semántico, es decir un rol temático, actancial y sufre transformaciones.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 27, 344. El ejemplo es sencillo y tiene que ver con el estudio presente por ejemplo la denominación “el párroco” que por sí mismo conlleva determinada práctica cultural presupuesta.

Para cumplir dicha propuesta, y con el objetivo de acuñar claramente el concepto central hasta acá tratado, se comenzará por definir lo figurativo con Joseph Courtés como:

[...] todo significado, todo contenido de una lengua natural y, más ampliamente, de todo sistema de representación (visual, por ejemplo) al que corresponde un elemento en el plano del significante (o de la expresión) del mundo natural, de la realidad perceptible. *Será, pues, considerado como figurativo*, en un universo de discurso dado (verbal o no verbal), *todo lo que puede estar directamente relacionado con uno de los cinco sentidos tradicionales*: la vista, el oído, el olfato, el gusto, y el tacto; en pocas palabras, todo lo que depende de la percepción del mundo exterior<sup>98</sup>.

### 3.2. EL NOMBRE COMO MARCA IDENTITARIA

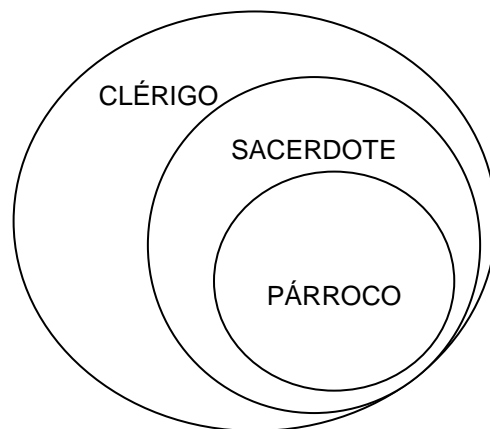
Se puede sugerir que la configuración identitaria de un sujeto discursivo tiene una manifestación primordial basada en la asignación de un nombre, que en el caso tratado tiene un fundamento básicamente institucional. Lo anterior conlleva a centrar primeramente el análisis sobre los procesos de configuración identitaria discursivos a los que todo grupo social se enfrenta. La identidad es básicamente un proceso de construcción social, se adquiere a través de experiencias diversas dentro de las que las prácticas discursivas constituyen un campo decisivo. De esta forma, la nominalización no cumple una simple función de etiqueta, se convierte en un punto de acceso clave en el análisis de identidades y una de las primeras formas de cimentarla, por eso se presta atención a las diferentes maneras de nombrar al clero. Así, el nombre constituye un principio identitario elemental que en el caso de los nombres comunes implican la constitución de identidades institucionales que marcan diferentes configuraciones y categorizaciones del mundo, pues al categorizar lo organizan espacial y temporalmente. El nombre no es la única condición identitaria de un actor, pero sí es un principio de permanencia crucial para el mantenimiento del sí mismo<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> COURTÉS, Joseph. Análisis, op. cit., p. 238.

<sup>99</sup> GÓMEZ, Mariana. Identidad y nombre propio. Una lectura sobre la supresión de la identidad y sus consecuencias a nivel de la subjetividad. En: PONCE, Héctor y DÁLMASO, María Teresa (eds.), *Semiótica y discurso social*. pp. 108-109.

De cara a lo anterior, la hipótesis que se defenderá, por tanto, será que dichos actores se entrelazan en una isotopía espacio-temporal que va más allá de una organización figurativa aislada, que produce un efecto de aspectualidad <sup>100</sup> discursiva, como desarrollo implícito/explicito progresivo de un carácter subjetivo y que se manifiesta en diversas capas superpuestas <sup>101</sup>. Esas capas están constituidas por aspectos propiamente institucionales del catolicismo y que revelan la configuración modélica de una forma de vida sacerdotal. Por consiguiente, esas capas pueden ser representadas de la siguiente forma:



**Figura 5:** Nominalización del clero

Este efecto de aspectualidad termina produciendo un sentido de profundidad que irá desde los aspectos considerados externos, superficiales, propios del ámbito de lo clerical, hasta los que se presentan como propiamente internos y durativos, permanentes; aspectos que en este análisis se constituyen en claves para comprender el desarrollo identitario del sujeto estudiado. Comenzará el análisis por la capa más “superficial” y general, la de “clero” y se estudiará luego, algunos

<sup>100</sup> GREIMAS A.-J. y COURTÉS J., *Semiótica*, op. cit., p. 42.

<sup>101</sup> BASTIDE, Françoise. Aspectualidad. En: GREIMAS A.-J. y COURTÉS J. *semiótica*. Diccionario razonado de una teoría del lenguaje. Tomo II. Madrid: Gredos, 1991, p. 27. En este caso se habla más propiamente de una aspectualización espacial en cuanto “...se puede...discursivizar el espacio en términos de distancia entre dos lugares o de acceso a la mirada”.

aspectos figurativos relativos al actor sacerdote para dejar el tema del párroco al análisis final.

### 3.3. EL CLERO

La categoría “clero” es definida por el diccionario de 1869 como:

La porción de pueblo cristiano que está dedicada al culto divino y servicio del altar por medio de las órdenes, en que también se incluyen los que tienen la primera tonsura. Divídese el clero en secular y regular. El secular es el que no hace los votos solemnes. El regular es el que se liga con los tres votos solemnes de pobreza, obediencia y castidad<sup>102</sup>.

El diccionario de la época refleja en este caso la concepción de la existencia de un pueblo cristiano<sup>103</sup> conformado por el clero y los seglares. Como grupo, la clerecía estaba encargada de los oficios del culto y del altar y se le dividía en secular y regular diferenciándose entre sí en razón de los votos solemnes. Una de las características fundamentales identitarias del clero era la prima tonsura. Al individuo perteneciente a este orden se le llama por tanto clérigo<sup>104</sup>. El siguiente cuadro recapitula toda la categorización señalada y añade una definición de seglar, categoría que actualmente corresponde a la de laico:

---

<sup>102</sup> A partir de esta cita se hará un uso recurrente del diccionario de la Real Academia Española de 1869. Este diccionario ha sido consultado a través del sitio en internet llamado Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua española cuya dirección es y el cual compila diccionarios producidos por esta institución desde el siglo XVIII hasta la actualidad. Todas las consultas fueron realizadas a partir de junio del 2011 y hasta agosto de 2013. En lo siguiente se citará este diccionario a través de la abreviatura del sitio en internet (NTLLE) con su correspondiente página.

<sup>103</sup> NTLLE, p. 641. Hay que decir que el diccionario escogido trasmite el sesgo de la concepción del pueblo cristiano como solamente el pueblo católico. Igualmente, debe llamarse la atención sobre la palabra “pueblo” que en 1869 era definida con cuatro acepciones. 1. como lugar poblado de gente, 2. como el conjunto de los habitantes de un lugar, 3. como la “gente común” y 4. como “nación”. Es bastante probable que con la expresión “pueblo cristiano”, se estuviera actualizando el sentido de “nación cristiana”, un territorio sin límites espaciales y temporales precisos, integrada por el clero y los seglares.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 293. En el Manual, para nombrar al clérigo se utiliza algunas veces el sinónimo “eclesiástico. Consultando al diccionario se observa que se le define como “el que en virtud de las órdenes menores o mayores que ha recibido, está dedicado al servicio del altar y culto divino, y también el que tiene la primera tonsura”.

PUEBLO CRISTIANO		
Clero		Seglar
Dedicado al culto divino y servicio del altar		
Secular Prima tonsura	Regular • Votos solemnes	También llamado fiel o feligrés.

**Tabla 2:** El pueblo cristiano

En el Manual la expresión clero hace referencia sobre todo al “clero secular”, es decir, a la esfera propia de los individuos adscritos a una diócesis<sup>105</sup>, ligados por obediencia a un obispo y que no viven en monasterios o conventos bajo “regla”, sino en contacto directo con el mundo o “siglo” (*saeculum*)<sup>106</sup>. Este tipo de clérigos, no se ligan a la vida monacal con los votos solemnes de obediencia, pobreza y castidad<sup>107</sup>, más bien adquieren unos compromisos que derivan de su adscripción al “sacramento del orden” que implica la adhesión a una disciplina eclesiástica particular y el desarrollo de un proceso lineal ascendente de formación institucional.

### 3.3.1. El clérigo o eclesiástico<sup>108</sup>

En el Manual, teniendo en cuenta la noción señalada anteriormente, uno de los lexemas recurrentes para nombrar a todo individuo perteneciente al clero es el de

<sup>105</sup> Lo anterior no quiere decir que para los individuos pertenecientes a las órdenes estén negadas las funciones propias del clero secular porque de hecho hay comunidades religiosas que aceptan que sus miembros se preparen y compartan por tanto la condición de clérigos regulares como la de seculares.

<sup>106</sup> MONESCILLO, Antolín. Suplemento al diccionario de teología del Abate Bergier. Madrid: Manuel Minuesa, 1857, p. 814.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 771.

<sup>108</sup> NTLLE, op. cit., p. 293. El término clérigo aparece en el texto 16 veces y el de eclesiástico diecinueve. En su sentido más amplio, este último puede referirse a la Iglesia, pero en específico se manifiesta simplemente como sinónimo de clérigo. Por esto mismo, el centro del análisis acá propuesto se orientará hacia la expresión “clérigo” término en concreto definido en el diccionario. (293).

“clérigo” y en algunas ocasiones se utiliza el sinónimo “eclesiástico”. Consultando al diccionario se observa que se le define como “el que en virtud de las órdenes menores o mayores que ha recibido, está dedicado al servicio del altar y culto divino, y también el que tiene la primera tonsura”<sup>109</sup>. La pertenencia al “orden clerical es la que lo ubica en una temporalidad lineal ascendente como dispositivo de categorías integradoras tempo-espaciales que sirven para definir un proceso que se manifestará de forma concreta en el discurso estudiado bajo la implicación del “sacramento del orden”. Este es un dispositivo<sup>110</sup> de base en la configuración identitaria del clérigo, que no se muestra solamente como un desarrollo temporal, sino que integra lo somático, lo escópico y lo proxémico, con diversidad de figuras que conformarán rasgos identitarios decisivos para este actor.

### 3.3.2. Espacios clericales. El seminario

Los estudios que han tratado el tema de “llegar a ser cura”<sup>111</sup> no han tenido muy en cuenta el momento a partir del cual se inicia la disposición para dicho estado, que sin duda debe buscarse en la infancia o edad temprana. En el Manual se recomendaba a los párrocos que:

Sobre todo recomendamos a los mismos párrocos que fijen su atención en aquellos niños de sus parroquias que desde sus primeros años den esperanza de llegar a ser dignos ministros de la Iglesia: instrúyanlos en la piedad y en la ciencia, como a fructuosos renuevos que habrán de ser plantados en la casa del Señor, para que a su tiempo produzcan el divino fruto<sup>112</sup>.

De acuerdo al diccionario citado, la palabra “niño” presenta dos acepciones principales: como la persona entre el nacimiento y los siete años o como la persona de corta edad. En consecuencia, hay que recordar que desde el Concilio

---

<sup>109</sup> *ibíd.*

<sup>110</sup> GREIMAS A.-J. y COURTÉS J., *Semiótica*, op. cit., p. 43

<sup>111</sup> Cf. TAYLOR, William, op. cit. También: CAICEDO, Amanda, op. cit.

<sup>112</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 126.

de Trento, la iglesia católica había considerado que las órdenes menores debían ser asignadas entre los 7 y los 14 años<sup>113</sup>. De tal modo, el proceso vocacional, pensado en términos de disposición, como de hecho lo muestra el Manual, debía comenzar tal vez antes, sobre todo por la indeterminación del enunciado “desde sus primeros años”. No se puede dejar de proponer, desde el punto de vista retórico, la comparación de los “niños” con “fructuosos renuevos”, vástagos que debían ser “plantados” para que produjeran “frutos” a su “debido tiempo”, como una metáfora temporal del crecimiento que coincide con el orden lineal de ascenso que caracteriza al sacramento del orden, conjuntándose así con una isotopía<sup>114</sup> temporal en la que, sin duda, juega un punto importante la mirada atenta del párroco y la entrada al seminario como el espacio de preparación. De hecho, mientras los jóvenes se encontraban fuera del seminario debían, según el Manual, ser constantemente vigilados por el párroco:

FINALMENTE, excitamos vivamente el celo de los párrocos para que, durante el tiempo de las vacaciones, vigilen cuidadosamente a los clérigos que permanecen fuera del Seminario, a fin de que, si por desgracia la conducta de alguno no es enteramente arreglada a la disciplina clerical, pueden dar de ello cuenta al Obispo.

Retomando las apreciaciones de Joseph Courtés, en este trabajo se definirán los espacios en función de los actores, con el objetivo de mostrar que ellos pueden constituirse en una coordinada identitaria. Señala este autor que, por ejemplo, el espacio físico aparece muchas veces relacionado con el carácter de los sujetos<sup>115</sup>. Para la semiótica, el espacio es un objeto construido a partir de la extensión, que puede incorporar no solo aspectos geométricos, sino también socioculturales, que muestran las relaciones particulares que se dan entre los sujetos y los objetos dependiendo de las diferentes culturas<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> DE LIGORIO, Alfonso, op. cit., p. 178.

<sup>114</sup> GREIMAS A.-J. y COURTÉS J., *Semiótica*, op. cit., p. 230.

<sup>115</sup> COURTÉS, Joseph, *Análisis*, op. cit., p. 331.

<sup>116</sup> GREIMAS A.-J. y COURTÉS J., *Semiótica*, op. cit., p.153.

Cabe resaltar al respecto que la iglesia católica se ha enfrentado constantemente a la necesidad de inscribir un carácter y desarrollar determinados hábitos y disposiciones permanentes en las personas que se han dedicado al servicio religioso. En este aspecto fue el Concilio de Trento el que marcó la pauta general para los siglos posteriores y el que estipuló al seminario como el espacio decisivo de formación clerical y la estrategia más idónea de reforma. En la sesión XXIII, capítulo XVIII, se establecía que todas las catedrales, iglesias metropolitanas y mayores, debían mantener en un seminario a jóvenes mayores de 12 años, que fueran hijos de matrimonio legítimo, que supieran leer y escribir y que hubieran mostrado desde temprana edad, propensión al servicio eclesiástico<sup>117</sup>.

La estadía en el seminario debía cubrir más o menos la edad de la adolescencia, entre los 14 y los 25 años, sobre todo porque dicha edad se consideró en el Concilio de Trento como “propensa” a “seguir los placeres del mundo”, ante lo cual se le debía educar “rectamente” y anteponer los “actos de piedad” a los “hábitos viciosos”<sup>118</sup>. Según Jean Delumeau, en dicha postura “lo más importante era retirarse lo más pronto posible de un mundo corrompido para llegar a ser un buen servidor de Dios”<sup>119</sup> y la mejor forma era un diseño de internado, como espacio cerrado, donde debían darse los primeros movimientos en la configuración de lo que Dominique Julia llama un *hábitus* clerical, ejemplificado por este autor en el caso de Francia a finales del siglo XVIII. Como ya se había señalado en estos espacios se buscaba inculcar la modestia, y reprimir la espontaneidad inadecuada del cuerpo, mantenerse separado de las conductas del laicado y perder cualquier rasgo propio, para lograr una identidad grupal<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> JULIA, Dominique. “El sacerdote”, op. cit., p. 368.

<sup>118</sup> MACHUCA DIEZ, Anastasio. Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano en latín y castellano. Madrid: librería católica de Gregorio del Amo. 1903, p 291.

<sup>119</sup> DELUMEAU, Jean, op. cit., p. 24.

<sup>120</sup> JULIA, Dominique, op. cit., pp. 359-394.

### 3.3.3. El sacramento del orden y la temporalidad lineal ascendente

Alfonso de Ligorio, a mediados del siglo XVII, señalaba que el orden se definía como “...un signo de la iglesia por el cual se le entregaba al Ordenado la potestad espiritual” y cuyo carácter de verdadero sacramento, se basaba en tres aspectos que eran: poseer un símbolo externo constituido por la imposición de manos por parte del obispo al candidato, haber sido instituido por Cristo a sus discípulos y contener una promesa de gracia<sup>121</sup>. Desde el Concilio de Trento (1545-1563)<sup>122</sup>, el orden se concebía como un ascenso gradual por niveles dentro de los cuales se encontraban las órdenes menores y las mayores, aspecto sobre el cual hizo énfasis el Manual estudiado. Por ahora, atendiendo únicamente al sentido de desarrollo temporal ascendente de este sacramento, se presenta a manera de ilustración la siguiente tabla:

ORDENES CLERICALES												
MENORES				MAYORES								
Ostiaro	→	Lector	→	Exorcista	→	Acólito	→	Subdiácono	→	Diácono	→	Sacerdote
Carácter no sacro							Carácter sacro					

Tabla 3: Sacramento del orden.

Se instituía un principio de permanencia temporal ascendente orientado como un proceso progresivo de avance lineal, durante el cual las transformaciones estaban predefinidas por la misma institucionalidad del catolicismo desde la “prima tonsura” (condición para recibir el cargo de ostiaro) hasta el culmen del proceso o sacerdocio. Por consiguiente, se da una configuración aspectual discursiva<sup>123</sup> que convoca la incoatividad en el sentido del inicio del proceso<sup>124</sup>, y la duratividad, pues la condición clerical se mantiene y se acentúa al ser los tres últimos niveles

<sup>121</sup> DE LIGORIO, Alfonso. El hombre apostólico instruido para el confesionario. Barcelona: Pons y C. Libreros, 1846, pp. 171-172.

<sup>122</sup> MACHUCA DIEZ, Anastasio, op. cit., p. 272. Ver también: CATECISMO ROMANO, Tomo I. Madrid: Imprenta de D. Tomás Albán. 1805, pp. 368-374. A las primeras pertenecían los cuatro cargos de ostiaro, lector, exorcista y acólito, y a las últimas, las de subdiácono, diácono y sacerdote.

<sup>123</sup> GREIMAS, A.-J. Diccionario, op. cit., p. 43.

<sup>124</sup> El que se supone inicia al recibir la prima tonsura y el cargo de ostiaro.

de carácter sacro<sup>125</sup>. En este aspecto, el Manual fue muy explícito cuando señalaba que dichas disposiciones sujetaban con mayor fuerza a las tres últimas órdenes, especialmente por el manejo que a partir del diaconado el clérigo debía tener con el ámbito sacramental.

### 3.4. LA DISCIPLINA CLERICAL. ASPECTOS EXTERNOS

Si bien el sacramento del orden inscribe el desarrollo identitario como proceso, también exige determinadas marcas de identificación para los individuos pertenecientes a la institución eclesiástica. Estas se manifiestan tradicionalmente en la apariencia externa del clérigo y tradicionalmente han sido inscritas dentro del tema “De la vida y honestidad de los clérigos”, título con el que el Manual presentaba los deberes generales de los párrocos y que constituye la traducción castellana de la alocución latina *De vite et honestate clericorum*. La disciplina, más que ser considerada un asunto teológico, se refiere al derecho canónico y aún con la realización de Vaticano I en 1869, siguió estando fundamentada en las disposiciones del Concilio de Trento<sup>126</sup>. En el Manual, la base reglamentaria de sus disposiciones disciplinarias eran una réplica de estas disposiciones de la tradición católica y que habían sido explícitamente retomadas en el Primer Concilio Provincial de Nueva Granada de 1868.

En la actualidad, el concepto de disciplina desde el punto de vista de las ciencias sociales es objeto de un amplio debate<sup>127</sup>. Por tanto, es necesario recordar que

---

<sup>125</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 154. Es importante enfatizar, que después de haber adquirido el carácter clerical, este se mantiene, acentuándose cada vez más el compromiso con lo sagrado, en una profundización de responsabilidades eclesiásticas que se acentuaban para quienes estaban “constituidos in sacris” a partir del cargo de diácono

<sup>126</sup> VEGA, Jhon Janer “El sínodo, op. cit., p. 141.

<sup>127</sup> PALOMO, Federico. “Disciplina christiana”. Apuntes historiográficos con respecto a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, en Cuadernos de historia moderna, Madrid, no. 18, Universidad complutense, pp. 120-121. Los antecedentes de esta apertura resultan se Max Weber y Norbert Elias. En relación con la disciplina social el representante es Gerhard Oestreich y Michel Foucault que se centró más en las disciplinas del cuerpo.

Michel Foucault estudia la disciplina del cuerpo durante la época clásica (siglo XVII-XVIII) señalando como figura ejemplar del proceso al soldado, quien lleva unos signos evidentes (de vigor, de altivez) y habilidades como la marcha o la posición de la cabeza, que responden a una “retórica corporal del honor”, fabricada por un lento proceso de habituación que responde a un trabajo sobre el cuerpo como objeto y blanco de poder. Este autor establece dos registros de control somático: el anatómico-metafísico y el técnico-político, viabilizados mediante reglamentos y procedimientos empírico-reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. El primero estaba conducido hacia la sumisión y utilización haciendo madurar un “cuerpo útil”; y el segundo hacia el funcionamiento y la explicación procurando un “cuerpo inteligente”<sup>128</sup>.

Cuando Foucault habla de los “esquemas de docilidad”<sup>129</sup> propone estudiar el cuerpo no en su totalidad, sino por partes, recayendo el interés en una mecánica, dándose una prioridad por la organización del control del cuerpo mediante ejercicios constantes a manera de una coerción ininterrumpida. Lo anterior implicaba una organización del tiempo, del espacio, y sobre todo, la aparición de un método: un proceso continuo y organizado de trabajo controlado de las operaciones corporales que garantizara la sujeción constante de sus fuerzas y una relación de docilidad y utilidad, que es lo que el autor llama precisamente “disciplinas” del cuerpo<sup>130</sup>.

Estas, aunque no fueron inventadas en la época clásica, se convirtieron durante esos años en “fórmulas generales de dominación”. Para remarcar su especificidad, Foucault las distingue de la esclavitud, de la domesticidad y del vasallaje y declara que son “Distintas también del ascetismo y de las “disciplinas” de tipo monástico, que tienen por función garantizar renunciaciones más que aumentos de utilidad y

---

<sup>128</sup> FOUCAULT, Michel. Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, pp. 82-83.

<sup>129</sup> *Ibidem*, 83.

<sup>130</sup> *Ibid.*

que, si bien implican la obediencia a otro, tienen por objeto principal un aumento del dominio de cada cual sobre su propio cuerpo”. Hay que decir, que en lo que respecta al problema central de esta investigación, en su postulado Foucault omite lo relativo al clero secular y lo cual permite proponer los siguientes interrogantes: ¿qué lugar ocupa entonces la disciplina para el clero secular al no encontrarse restringido al ámbito monástico? En este capítulo se verá cómo la articulación de esta faceta identitaria del clero se manifiesta a través de prescripciones relativas a su aspecto exterior<sup>131</sup> que implican el porte de signos externos como elementos de identificación del sujeto, verdaderos registros retórico-corporales donde se puede aprender una *hexis* manifestada, entre otros, en rasgos escópicos y un esquema postural.

#### 3.4.1. La prima o primera tonsura

La tonsura como figura de distinción del clero data del siglo II y como prescripción eclesiástica se instituyó desde el Concilio de Toledo del año 634. En América, el obispo de Lima, Jerónimo de Loayza, en el año de 1543, señaló que quien quisiera gozar del privilegio clerical debía tener la corona abierta, cuyo tamaño debía ser igual al de un real de plata (de la moneda de Castilla). En relación con este signo, en el Catecismo Romano se establecía que era un elemento de preparación para el sacramento del orden, y sobre todo, una marca de quien *deseaba* entrar en él<sup>132</sup>:

Y es menester comenzar por la Prima Tonsura, la cual, se ha de enseñar, ser cierta preparación para recibir las Órdenes. Porque a la manera que suelen disponerse los hombres para el Bautismo con exorcismos, y para el Matrimonio con los esponsales; así también cuando cortado el cabello se dedican a Dios, se les abre paso para el Sacramento del Orden: pues entonces se declara, cual deba ser el que desea recibir las Ordenes Sagradas. Porque el nombre de Clérigo que primera vez se impone al que se inicia, viene de que él empieza entonces a tener al Señor por su suerte y herencia, a imitación de aquellos que en el pueblo de los Hebreos estaban dedicados al culto divino, a quienes prohibió el

---

<sup>131</sup> Dejando las del aspecto interior más propias del hábitus para el siguiente capítulo.

<sup>132</sup> CATECISMO ROMANO. Tomo I Pamplona: Benito Cosculluela y Josef Longás, 1780, p. 340 p. Se han realizado algunos cambios ortográficos en la transcripción.

Señor, se distribuyese parte alguna de los campos en la tierra de Promisión, cuando dijo: *Yo soy tu parte y heredad*<sup>133</sup>.

La tonsura aparece inicialmente como la marca del deseo, la aceptación personal de un orden de transformación de la identidad, en aras de la constitución de una identidad grupal; esta se configuraba por tanto en una marca inicial que significaba la disposición aceptada de adscribirse a la “milicia”<sup>134</sup> clerical. Ahora bien, la tonsura no solo señalaba una aspiración, también su forma podía conllevar amplios efectos semióticos relacionados con la posibilidad de constituirse en reflejo icónico y simbólico de nociones cristianas. Por ejemplo, en el plano temporal, a medida que el clérigo avanzaba en las órdenes, el círculo de la corona se debía acentuar lo cual expresaba un mayor compromiso eclesiástico<sup>135</sup>.



**Figura 6:** Sacerdotes con tonsura<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*

<sup>134</sup> RAE, *op. cit.*, p. 510. Milicia aparece en el diccionario como sinónimo de orden u orden de Cristo, dicha expresión se utilizó en tres ocasiones en el Manual.

<sup>135</sup> *Ibíd.*, 341.

<sup>136</sup> OPUS DEI FORO, Disponible en: [http://www.opusdeialdia.org/opus\\_dei/viewtopic.php?f=18&t=4310](http://www.opusdeialdia.org/opus_dei/viewtopic.php?f=18&t=4310), (consulta: 30-03-2013).

El Catecismo Romano menciona diversas interpretaciones de la tonsura como marca corporal. Una de ellas se cifra en la práctica del apóstol Pedro, quien la usó como imitación de la corona de espinas de Cristo, lo que revelaría el carácter icónico de este signo. Otras perspectivas remarcaban su carácter de señal de distinción pues como ícono representaba la corona, y por consiguiente, la “dignidad” de quienes habían sido llamados a “la suerte del señor”, constituyéndose entonces en un símbolo de decoro. Por último, otra de las interpretaciones conjugaba dos aspectos:

Bien que no faltan otros que juzgan, que la figura del círculo, que es la más perfecta de todas, significa la profesión de la vida perfecta, que hacen los clérigos: o que al cortarse el cabello, que es superfluidad del cuerpo, se declara el desprecio de las cosas externas, y el desasimiento del ánimo de todos los cuidados humanos<sup>137</sup>

Se convertía por tanto en un símbolo de la perfección de la vida eclesiástica y del desprecio de las “cosas mundanas” al prescindir del cabello como elemento que se consideraba superfluo. En el Manual, a todos los clérigos se les recomendaba que llevaran “abierta la corona que, por los cabellos raídos en forma circular según el grado de órdenes mayores o menores, sea señal distintiva de su ordenación”<sup>138</sup>. Dicha cita permite profundizar el aspecto de marca visible, “exterior”, fundamental para la configuración identitaria del clérigo y que planteado en términos del posible receptor debía aparecer como un signo, junto a otros, de identificación. Hay que decir que la “corona clerical” como inscripción corporal e intervención sobre el cabello, mezcla aspectos somáticos<sup>139</sup> con escópicos<sup>140</sup> pues primeramente es

---

<sup>137</sup> CATECISMO ROMANO, op. cit., pp. 341, 342.

<sup>138</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 154.

<sup>139</sup> MANDOKI, Katia, op. cit. p. 39. Inicialmente porque el cabello es un elemento natural del cuerpo que crece “por sí mismo” y el cual debe ser objeto constante de cuidado para ser moldeado de acuerdo a una pauta cultural. Este tipo de cuidados son considerados por Katia Mandoki como elementos susceptibles de recibir un uso retórico para lograr efectos de valorización.

<sup>140</sup> LANDOWSKI, Eric. La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica. Puebla: FCE, 1993, p. 118. Se define escópico como “Los dispositivos que organizan específicamente las relaciones de “visibilidad” pueden, en efecto, ser considerados como simples traducciones, sobre el campo figurativo de dispositivos más abstractos...”. MANDOKI, op. cit., p. 41. Igualmente Mandoki la define como “la puesta a la vista a través de la construcción de sintagmas de componentes espaciales, visuales, objetuales como vestuario, utilería, maquillaje y escenografía...para lograr efectos en la sensibilidad del destinatario”.

intervención sobre un elemento corporal y a la vez una figura visual. El hecho de estar guiada a la identificación grupal recuerda lo establecido por Benveniste cuando señalaba que “Cada miembro de la unidad social no descubre su sí más que en el “entre-sí” y que por lo tanto la identidad personal se constituye a través de la identidad colectiva<sup>141</sup>, pasando a ser una estrategia de visibilidad impuesta a un sujeto para la configuración de identidades grupales<sup>142</sup>.

La necesidad de portar “la corona abierta” implicaba para el sacerdote un cuidado del aspecto exterior de su cabeza. Al respecto, el Manual prescribía a los clérigos que “Asimismo no usen peluca íntegra, ni a medias, sin haber obtenido dispensa; ni recorten el pelo de modo que manifiesten ligereza, ni lo dejen crecer”<sup>143</sup>. Como se puede observar, se aceptaba el uso de pelucas solo bajo condición de haber recibido autorización del obispo. Para los sacerdotes, el uso libre de este elemento se restringía por la relación que la peluca había mantenía con la moda y sólo se podía autorizar en casos muy concretos<sup>144</sup>. En cuanto a la manifestación de “ligereza” es importante recalcar que esta expresión remite a la “inconstancia”, a la “falta de estabilidad” y “volubilidad”, como características propias de su campo semántico. Frente a esta mudanza de la apariencia se prescribía la permanencia en los aspectos expresivos clericales. No en vano, la iglesia católica se mantuvo siempre alejada de la idea de la abundancia de cabello sea en la cabeza, barba o bigote<sup>145</sup>. Un rostro poblado de cabello podía dar a entender demasiada liberalidad<sup>146</sup>. Es así como la prescripción recae precisamente sobre el crecimiento del cabello, el cual aparece como un actor que al crecer por sí mismo debe ser

---

<sup>141</sup> Benveniste citado por LANDOWSKI, Eric, op. cit, p. 115.

<sup>142</sup> MANDOKI, Katia, op. cit. p. 41.

<sup>143</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit. p. 154.

<sup>144</sup> DICCIONARIO DE DERECHO CANÓNICO. París: Librería de Rosa y Bouret, 1854, pp. 924-925.

<sup>145</sup> DÍAZ, Celina. Vestido y sociedad en Santander 1850-1930. Bucaramanga, UIS, 1998, p. 19. Los bigotes de diferente tamaño y forma fueron llevados sobre todo por los políticos radicales y en general se consideraba que eran un atuendo propio de los hombres afectos a “la causa de la libertad”.

<sup>146</sup> LURIE, Alison. El lenguaje de la moda, una interpretación de las formas del vestir. Barcelona: Paidós, 1994, p. 85.

reprimido, constituyéndolo por tanto, en un antisujeto, un elemento natural que debe ser sometido al ejercicio prescrito por la institucionalidad del catolicismo.

Tal vez, frente a lo dicho anteriormente, sea pertinente recordar que Greimas declara que el cuerpo humano puede ser estudiado desde un punto de vista mecanicista en el que "...deja de ser así una forma global para presentarse como una organización de actores metonímicos (brazo, pierna, cabeza, tronco, etc.), que operan, de una cierta manera, por procuración, cada uno en su espacio parcial, en nombre de un actante único"<sup>147</sup>. Estableciendo cierta distancia a esta referencia analítica del autor, en el corpus analizado la cabeza aparece como el espacio donde se realizan acciones de actores que representan las tensiones entre lo natural y lo cultural, con implicaciones para la ética clerical, sobre todo, en cuanto los elementos naturales deben ser culturizados para procurar determinada imagen externa; y también, porque la proyección de valores institucionales como la permanencia y la obediencia, en lucha contra elementos opositores como el cabello, hacen pensar en "escenarios dramáticos" a partir de los cuales se configuran relaciones de oposición que enfrentan al sacerdote con su propio cuerpo y su "sí mismo" carnal y son la base para la configuración de esquemas actanciales como se tendrá oportunidad de mostrar en el siguiente capítulo.

#### 3.4.2. El vestido eclesiástico

La apariencia externa del clérigo en relación con el vestido ha sido un elemento sensible en la diferenciación del clero como grupo social. La reglamentación al respecto, data de la *Expositio Liturgiae Gallicanae* atribuida a San Germán de París (muerto en 576) y del Concilio de Narbona (589). Este último estableció que era conveniente que la diferencia sacramental del clérigo se hiciera "visible" a los hombres mediante el hábito que portara. Entre los siglos VII y IX, empieza la adjudicación de los distintos atuendos a las diversas órdenes constituyéndose en

---

<sup>147</sup> GREIMAS, A.-J. Ensayos, op. cit., p. 62.

un elemento indicador del nivel de cada clérigo dentro de la pirámide clerical. Esta normativa se definió de forma precisa en el Concilio de Trento. En relación con este aspecto en el Manual se prescribía que:

...como sabiamente lo enseña el santo Concilio Tridentino, aunque el hábito no hace al monje, conviene, sin embargo, que los clérigos usen siempre vestido correspondiente a su propio orden, para que por la decencia del hábito exterior, manifiesten la bondad interior de sus costumbres<sup>148</sup>.

En este enunciado la intertextualidad es múltiple. Por un lado se citan las actas del Concilio de Trento<sup>149</sup>, las que a su vez citan un refrán, el que a su vez se actualiza para el lector del Manual. Es interesante observar en relación con este dicho cómo la figura del “hábito del monje” sirve para representar un marco general de la posible falta de concordancia entre lo interno y lo externo. Cuando se indaga en el diccionario sobre el “hábito”, se encuentra que podía adoptar, entre sus múltiples sentidos, los siguientes: el hábito era el vestido, ya fuera el que identificara el “estado, el ministerio o la nación” de un individuo, o el que particularmente hacía referencia al vestido clerical, con sus componentes más representativos que eran el manto y la sotana; por otro lado, se refería sobre todo a las costumbres y cualidades internas del individuo<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 154.

<sup>149</sup> MACHUCA DIEZ, Anastasio, op. cit. p. 178.

<sup>150</sup> NTLLE, op. cit., p. 401.



Figura 7: Seminaristas de Medellín, 1947<sup>151</sup>

Teniendo en cuenta esta dualidad interior/externo, propia de la expresión “hábito”, cuando se formula el refrán “el hábito no hace al monje”, se utiliza particularmente en el sentido de hábito externo. De igual manera, aparece como una alegoría para hablar del propio clérigo secular. En este enunciado, la competencia discursiva del enunciador para manejar un “lenguaje figurado”, constituye un mecanismo muy fino para no referirse directamente al propio cura. Además, cuando se dice que el “hábito no hace”, se está señalando que no es la única condición para reconstituir bajo la mirada de un posible receptor el “ser” del “monje”, y que faltan, por presuposición, rasgos relacionados con “la bondad interior de costumbres”. Por último, si bien la estructura dual ya está determinada “interno/externo”, cuando los dos niveles se plantean en cláusulas de “bondad” (hábito interno) y “decencia” (hábito externo), la estructura dual se complejiza pasando a constituir una subdivisión implícita entre “interior: bondad/maldad” y “exterior: decencia/indecencia”. En este sentido se propone la tabla siguiente:

---

<sup>151</sup> SEMINARIOS HISPANOS, INDUMENTARIA Y COSTUMBRES, Disponible en: <http://liturgia.mforos.com/1699103/8017380-seminarios-hispanos-indumentaria-y-costumbres/?pag=3>, (consulta 12-08-12)

PLANO INTERNO		PLANO EXTERNO	
Hábito interno		Hábito externo	
Bondad	Maldad	Decencia	Indecencia

**Tabla 4:** Isotopía espacial y valores

Este es un tema que atañe directamente a la semiótica porque convoca una tensión entre lo interior y lo exterior, donde las señales van a constituir el punto de mediación. Es precisamente el diccionario el que permite profundizar esta idea a través de una de las acepciones contextuales que utiliza para explicar el refrán del “hábito no hace al monje”. Según se define en él, ese dicho “enseña que el exterior no siempre es una señal cierta del interior”. Para comenzar hay que señalar que el refrán aparece actorializado como un sujeto que “enseña”. La “señal”, definida en la época como “El signo que nos induce al conocimiento de otra cosa distinta” o “el indicio o muestra no material de alguna cosa”<sup>152</sup>, se constituye en un elemento que puede dar razón de lo “cierto”, “seguro, verdadero, indubitable”<sup>153</sup>, pero también por presuposición de lo incierto “lo que no es cierto o verdadero”<sup>154</sup> o falso, y así, ser susceptible de uso para engañar.

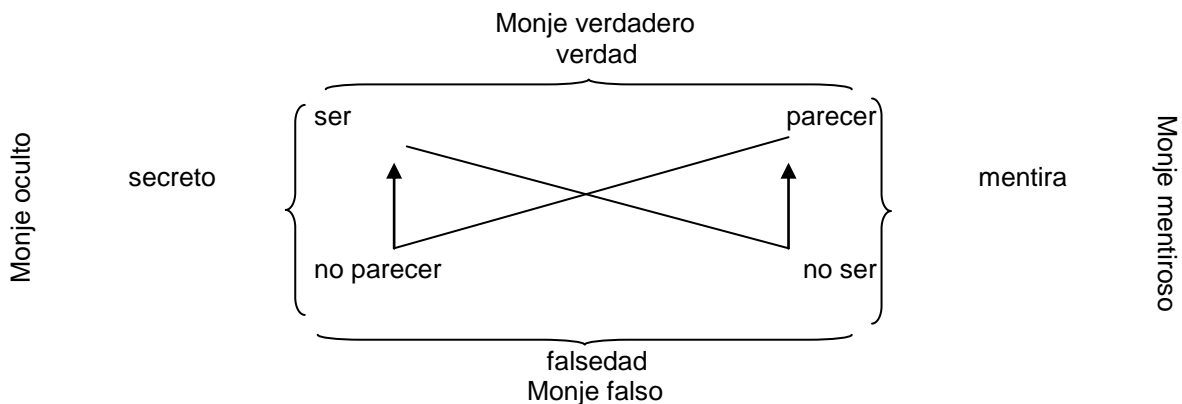
Si la señal, ubicada en el plano de lo externo, tiene tal importancia, va a ser el cuidado de las señales por parte del clérigo un aspecto crucial y no de otro modo se puede comprender ese “...aunque el hábito no hace al monje, conviene...”, pues a pesar de que se acepta la limitación de lo externo como marca segura del ser interno, por conveniencia institucional era provechoso cuidar las normas disciplinarias de identificación de sus miembros relativas a los aspectos externos de diferenciación y distinción. Todo esto se ve ratificado en razón de la oposición entre manifestación (expresión) y ocultamiento (ser interior), susceptible de ser expresada mediante un cuadrado semiótico de la veridicción, en el cual se

<sup>152</sup> En esta franja se tiene en cuenta la definición de señal como “El signo que nos induce al conocimiento de otra cosa distinta” o “el indicio o muestra no material de alguna cosa.

<sup>153</sup> NTLLE, op. cit., p. 173.

<sup>154</sup> *Ibidem*, 428.

esquematizan cuatro posibilidades de interacción entre la interioridad y la exterioridad y cómo a partir de ellas se califica a los sujetos y sus acciones. El monje verdadero se caracterizaría por la confluencia entre el ser y el parecer, y los otros, se desarrollan como manifestaciones degradadas de esta condición modélica:



**Figura 8:** Cuadrado semiótico de la veridicción del actor monje

Lo anterior se especifica si se atiende a la contraposición entre “la bondad”, como condición de lo bueno, y a la “decencia”, que alude principalmente al “...aseo, compostura y adorno” y a la “modestia”<sup>155</sup>; porque si bien lo bueno no tiene una correlación directa con lo visible, se le relaciona no obstante con la decencia, encuadrada en el plano de lo manifestado y perceptible, es decir, lo expresivo. Luego, esa “textura” formal externa será objeto de una composición figurativa que remite a elementos expresivos como el color, que imponen una coherencia estética en tanto manifestaciones de lo “decente”. Concerniente a lo anterior, y de forma explícita, en el Manual se prescribía sobre todo para los clérigos constituidos en orden sacro que:

<sup>155</sup> *Ibíd.*, 243.

...el vestido clerical en esta nuestra Provincia es la sotana o el vestido talar negro, ajustada al cuello, con manteo que descienda hasta los pies, y el sombrero que han usado hasta aquí los eclesiásticos; usarán también sobre el cuello una faja de lino, no bordada, ni con dibujos, sino limpia y sencilla, que comúnmente se llama cuello, y que mandamos, bajo las penas que se impondrán a nuestra voluntad, usen todos los clérigos, aun de noche cuando se presentan en público<sup>156</sup>.

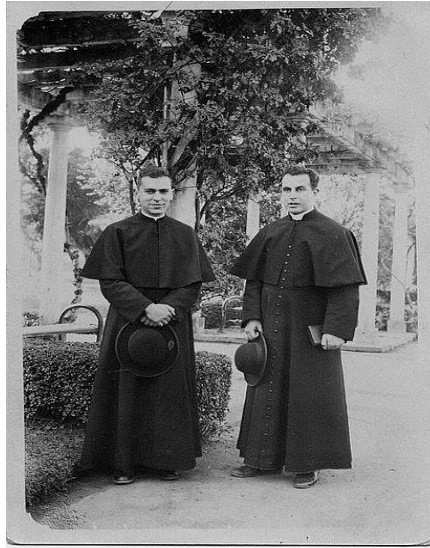
La sotana, el manteo, el sombrero y el cuello eclesiástico, constituyen los elementos básicos de la indumentaria clerical, número de elementos reducidos que representan un estilo sobrio a manera de *elipsis*<sup>157</sup> escópica que recuerda la “modestia” como valor sacerdotal fundamental reflejado en el vestido. En cuanto al manteo, elemento acompañante de la sotana, se pide que descienda hasta los pies, esto es, que prácticamente cubra todo el cuerpo dejando visibles solamente la cabeza y las manos, lo que resulta ser también una *elipsis* corporal y un realce por contraposición del rostro, que queda al descubierto. Lo anterior posee gran importancia teniendo en cuenta que en el proceso filogenético humano, la mano-herramienta y el rostro-lenguaje, constituyen dos grandes conjuntos funcionales decisivos en la constitución simbólica humana<sup>158</sup>, de donde nacen las actividades semióticas elementales y constituidos acá, en los conjuntos significantes más representativos del clérigo.

---

<sup>156</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 154.

<sup>157</sup> MANDOKI, Katia. op. cit., p. 43.

<sup>158</sup> FONTANILLE, Jacques. Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo. Lima: Universidad de Lima, 2004, p. 121.



**Figura 9:** Sotana, rostro y manos<sup>159</sup>

Al pasar a un elemento escópico como el color, se observa que debía prevalecer la monocromía que le da relevancia al negro y lleva a realzar por contraste, el cuello de lino blanco, forma semiótica en la cual la sustancia de la expresión se instituye en elemento estratégicamente concebido, teniendo en cuenta que por tradición esta tela ha estado ligada a la expresión del “rango” político y a la “pureza”<sup>160</sup>. Además, al aparecer limpio y sencillo, sin ningún tipo de adorno o dibujo, lleva a pensar en la significación de las prendas de color blanco, cuyo proceso expresivo hunde sus raíces en el siglo XV, época a partir de la cual se van transformando en la expresión de la limpieza interior a través de una doble referencia: primero porque al tolerar poco la transpiración exigía mayor cuidado, y en segundo lugar, porque convocaba la mirada de los otros para juzgar a través de la blancura de la prenda, la limpieza de la persona, sobre todo porque los

---

<sup>159</sup> SEMINARIOS HISPANOS, INDUMENTARIA Y COSTUMBRES, Disponible en: <http://liturgia.mforos.com/1699103/8017380-seminarios-hispanos-indumentaria-y-costumbres/?pag=3>, (consulta 12-08-12). Nótese la enfática que se logra con este traje sobre elementos como el rostro y las manos.

<sup>160</sup> W.W. RAND. Diccionario de la santa Biblia. Nashville: Grupo Nelson, 2006, p. 267. En el sentido que fue usado ampliamente en el antiguo Egipto y en la Biblia su blancura significa la expresión de máxima pureza.

“...cuellos se convierten en una objetivación de lo íntimo”<sup>161</sup>. En este caso, y enfatizando sobre la configuración composicional prescrita para el clérigo, no cabe más que resaltar con Umberto Eco y contradiciendo lo establecido en el Manual, que desde este punto de vista “el hábito sí hace al monje” ya que:

Es cierto que los vestidos sirven principalmente para cubrir el cuerpo. Pero bastará un autoanálisis breve y honrado para convencerse de que, en nuestro vestido, lo que sirve realmente para cubrir (para defender del calor o del frío y para ocultar la desnudez de las partes del cuerpo consideradas vergonzosas por la opinión) no supera el cincuenta por ciento del total. El otro cincuenta por ciento va de la corbata al bajo de los pantalones, pasa por las solapas de la chaqueta y llega hasta los ribetes de nuestros zapatos; y eso si nos mantenemos en el nivel puramente cuantitativo, sin ampliar la investigación al porqué de un color, de un tejido, del dibujo de espiga o a rayas en lugar de un tejido o un color uniforme<sup>162</sup>.

En el caso de la configuración identitaria del clérigo, el vestido resulta ser un elemento de la mismidad de orden cuantitativo, tal cual como lo define Ricoeur, teniendo en cuenta la recurrencia diaria de su uso. A la vez, resulta ser una configuración semiótica en el sentido concreto de formas articuladas, la sotana, el cuello de lino, etc., que tendían a señalar el carácter, la forma de aparecer ante los otros, y sobre todo, a expresar una trasposición en el campo de lo visible de hábitos internos supuestos, cifrados por tanto, en una escópica visual y perceptible, transmisora de valores propios de la ideología católica. La idea general derivada de esta primera parte del análisis es que para la configuración identitaria del sacerdote, los aspectos que atañen al clérigo corresponden a una capa externa, cuya cubierta está constituida en gran parte en el porte corporal de signos visibles, y por la inscripción en el cuerpo de un *habitus*. De acuerdo a esto entonces, ¿cuál es el “espacio” propio del sacerdote?

---

<sup>161</sup> VIGARELLO, Georges. Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media. Madrid: Alianza, 1985, p. 87.

<sup>162</sup> ECO, Umberto. “El hábito sí hace al monje”. En: psicología del vestir. Barcelona: Lumen, 1976, p. 9.

### 3.4. LA ESTÉTICA DE LA MISA

En esta parte del análisis se presenta a la figura del sacerdote como la segunda capa de configuración identitaria del clero, articulada con el ámbito ritual de la misa. Se intentará mostrar la complejidad de elementos escópicos y proxémicos que resaltan aspectos formales, materiales y visibles, cruciales en la configuración de valores institucionales. Se parte de la definición de *estesis* de Fontanille como “...el modo de aparición de las cosas, la manera singular en que se nos revelan”<sup>163</sup>, e igualmente se retoma la de Katia Mandoki quien la define como manifestación sensible que muestra la apertura al mundo, a modo de porosidad y permeabilidad. Para dicha autora, es posible estudiarla en las estrategias de constitución e intercambio de identidades individuales y colectivas, a manera de actividades estéticas materializadas<sup>164</sup>. Concretamente, se estudian los aspectos somáticos como las posturas corporales; escópicos, en tanto relaciones de visibilidad; y proxémicos, que están ligados a la disciplina dramática señal de cercanías o distancias junto a los sistemas de valores que las sustentan.

#### 3.4.1. El sacerdote y la misa

En la época al sacerdote<sup>165</sup> se le definía primeramente como el “hombre dedicado y consagrado para hacer, celebrar y ofrecer los sacrificios. *Sacerdos*”<sup>166</sup>, y por lo tanto, como un individuo que tiene a la misa como su función principal. Además, su carácter consagrado recuerda que pertenece a las órdenes sacras, de hecho a la más alta, y que ha obtenido esa condición de acuerdo a un ritual de ordenación llevado a cabo por un obispo.

---

<sup>163</sup> FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima, 2001, p. 214.

<sup>164</sup> MANDOKI, Katia. *Prácticas*, op. cit., p 20. Ver también: MANDOKI, Katia. *Estética cotidiana y juegos de la cultura*. Prosaica I. México: Siglo XXI, 2006, pp. 32, 67.

<sup>165</sup> La palabra sacerdote aparece en el Manual alrededor de 140 veces y cuenta con un sinónimo, “el presbítero” que comparativamente fue de uso escaso en dicho texto.

<sup>166</sup> NTLLE, op. cit., p. 694.

En su segunda acepción, la palabra sacerdote aparece como “En la ley de Gracia el hombre consagrado a Dios, ungido y ordenado para celebrar y ofrecer el sacrificio de la misa”. El sacerdote era instituido para “celebrar”, lo que remite a una actividad ritual que se realiza en un espacio público con asistentes<sup>167</sup>; también fue instituido para “ofrecer”, en el sentido de dádiva o don<sup>168</sup>, ámbito que expresaba el sentido de comunión entre los fieles y la divinidad a través de su papel mediador. Esto último se expresaba en la costumbre de recibir la hostia, elemento simbólico alrededor del cual se entretejían profundas y delicadas relaciones del sacerdote con la figura de Cristo, modelo de vida sacerdotal y figura central del rito católico.

En términos generales, el Manual del párroco resaltaba el carácter sacrificial de la misa, cuya base teológica fue retomada de las disposiciones del Concilio Provincial neogranadino de 1868, que se transcribieron literalmente en su primer capítulo. Allí, se insertaron aclaraciones sobre las partes del ritual mediante textos en latín, y se incorporó al final una guía de rúbricas que atañían a esta práctica, indicadoras de detalles muy precisos relativos al tiempo, al espacio y a los objetos del ritual.

#### 3.4.2. El templo católico

Desde el inicio de la historia del cristianismo, el surgimiento de las iglesias ha estado ligado a un proceso de segregación espacial que probablemente inició en la casa cristiana, donde seguramente se establecieron lugares separados para cada función del culto. Este proceso, en lo arquitectónico se fue complejizando,

---

<sup>167</sup> Id., 116. La acepción más pertinente en este caso es la segunda: “Reverenciar, venerar solemnemente con culto público los misterios de nuestra santa religión y la memoria de sus santos”.

<sup>168</sup> Id., 488. “dedicar o consagrar a Dios o a algún santo la obra buena que se hace o dice, como OFRECER un rosario, una misa, etc.” Sobre la importancia del sacrificio en las religiones ver: BURKERT, Walter. La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas. Barcelona: Acantilado, 2009, pp. 71-102.

hasta llegar a la conformación de las impresionantes basílicas cristianas<sup>169</sup> que permiten inferir que el tema del espacio ritual es definitorio de la identidad católica y que el templo es un espacio crucial en la representación religiosa como elemento que denota con toda su complejidad una representación particular del mundo.

En el Manual, el templo católico definido como “iglesia” se define como “...el lugar donde se reúnen los fieles para dirigir sus preces a Dios, y donde se celebra el sacrificio y los demás oficios divinos”<sup>170</sup>. Durante el siglo XIX las iglesias se clasificaban en catedrales (de obispo), las colegiadas (posee un colegio de canónicos), la parroquial (donde un presbítero ofrece la cura de almas), conventuales (construidas en relación al clero regular) y las capillas (oratorios destinados al ejercicio al culto extraordinario)<sup>171</sup>. Estas, como lugares del culto, llegaron a tener espacios muy definidos como el altar, el santuario, el presbiterio, el baptisterio o bautisterio - que denomina el sitio donde se encuentra la pila bautismal como a la misma pila -, el confesionario, la sacristía y las naves.

Desde el enfoque dramático de Erving Goffman, el templo católico se puede definir como un “establecimiento social”, es decir, un “lugar rodeado de barreras establecidas para la percepción, en el cual se desarrolla de modo regular determinada actividad”. Desde esta perspectiva analítica, estos espacios se pueden dividir en “regiones”<sup>172</sup>, que son lugares diferenciados para presentar o preparar una actividad y que en el caso estudiado se reflejan en dos lugares centrales como eran la sacristía y el altar. En ellos debían ponerse en marcha acciones en tiempos diferenciados que muestran el agenciamiento de una

---

<sup>169</sup> SENNET, Richard. Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Madrid, alianza, 1997, p. 155.

<sup>170</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit. p. 180.

<sup>171</sup> CAVALLARIO, Domingo. Instituciones del derecho canónico. Tomo II. Madrid: Librerías de don Ángel Calleja. 1850, pp. 19-24.

<sup>172</sup> GOFFMAN, Erving. La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 254, 257.

proxémica social orientados a la transmisión de ciertos valores como la dignidad del oficio del sacerdote.

### 3.4.3. La sacristía

En este caso la sacristía aparece como una “zona posterior” donde se prepara el ritual, a manera de “trasfondo escénico”<sup>173</sup>, de la cual debían ser excluidos los asistentes a la representación, pues debía ser resguardada de la mirada del “auditorio”; esto lleva a plantear una primera marca proxémica en tanto los fieles debían conservar un lugar muy separado del sacerdote<sup>174</sup>.

En la sacristía se ponía en marcha una preparación para la misa. A ella, el sacerdote debía llegar con la indumentaria clerical (sotana y cuello eclesiástico) y después de lavarse las manos, debía ajustar los elementos del ritual (cáliz, purificador, patena, hostia, palia, velo del cáliz, corporal, etc.) en un orden fijo predefinido por el Ritual Romano. Por último, debía revestirse sobre la sotana, uno a uno los “ornamentos sagrados”.

Durante el siglo XIX, hablar de ornamentos comprendía básicamente dos aspectos, por un lado el “Adorno, compostura, atavío, que hace vistosa alguna cosa” y por el otro, el “ornamento sagrado” que hacía alusión tanto a las vestiduras del sacerdote, como a los adornos del altar. Estos debían ser de lino o seda, y como ya se dijo, podían tener implicaciones expresivas como simbolismo de pureza.

Por lo tanto, acá se pone en juego una proxémica social, en la cual el sacerdote es primeramente asignado espacialmente a un lugar particular en el templo del cual están excluidos los fieles, y mediante sus vestiduras, hechas de materiales que se

---

<sup>173</sup> *Ibíd.*, 123.

<sup>174</sup> Dicho rechazo también se extendía por ejemplo al presbiterio.

consideran puros y exclusivos, se llega a marcar una distinción recubriendo su cuerpo como algo “sagrado y mítico”, para representar un lugar alto y prominente en una escala de valoraciones sociales que sacraliza algunas materias y formas, y a la vez produce y instituye lo sagrado mismo, en un juego estratégico donde se exaltan las maneras de aparecer ante los otros. Es decir, la preeminencia social se logra mediante la utilización de sintagmas visuales en este caso.

Así, no podía ser usado en la producción de las vestiduras sagradas cualquier material. La prescripción de utilizar fibras vegetales en la construcción de los trajes sagrados, tenía que ver, según el “catecismo de perseverancia”, con la mancha del sacrificio antiguo que recordarían las vestiduras de texturas de origen animal como la lana<sup>175</sup>. Hay que señalar que en este trabajo interesan solamente los ornamentos que recubren el cuerpo del sacerdote, los cuales se describirán para dar una imagen del investimento ritual de este actor, que en contraposición a la vestidura cotidiana ya estudiada, la sotana, representa una notable complejidad y mayor colorido.

Se hablará primeramente del amito, un velo blanco con el que el sacerdote debía rozar su coronilla y dejar bajar hasta el cuello y ajustar sobre su pecho<sup>176</sup>. Dicha palabra derivaba de una forma latina que significaba cubrir (*amicire*) y tenía un significado manifiesto como manto o vestidura. De ahí que se pueda recordar lo que ha señalado François Rastier, quien en su estudio del plano retórico analiza diferentes formas de interpretar la labor de las figuras como elementos de conocimiento. Dicho autor menciona el desprecio que mostró Platón por ellas, la capacidad para manifestar lo verosímil que les concede Aristóteles y algunos

---

<sup>175</sup> J. GAUME. Catecismo de perseverancia. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera, 1857, p. 145.

<sup>176</sup> *Ibíd.*, 144. El amito ha sido considerado un elemento para cuidar la voz del oficiante. Cuando el obispo le hacía entrega al aspirante de este elemento le advertía que es un símbolo del recato y del buen uso de la voz. Su carácter de velo se relaciona con la forma en que según la tradición Jesucristo descendió a la tierra ocultando lo divino bajo lo humano, símbolo igualmente del ataque hecho por una multitud al haberse declarado profeta. Representa además el casco del soldado de Cristo frente al ataque del demonio.

retóricos romanos, y menciona finalmente, la centralidad de lo figurativo en el alegorismo cristiano. Declara que para el cristianismo “el disfraz condenado por el platonismo se convirtió en un velo decente o en un rebozo” y que “...en servicio del magisterio dogmático de la Iglesia, las figuras permitieron descubrir –o producir-, la realidad trascendente, aproximando los misterios sagrados; ellas se convirtieron de esta manera en los instrumentos del realismo trascendente”<sup>177</sup>. Con lo anterior, se le da a lo figurativo un lugar central y así los ornamentos - si se puede hablar de una retórica escópica que recae sobre la composición visual de las vestiduras - se convertirán en alegorías de valores o “virtudes” cristianas, manifestadas precisamente a través de esplendor de lo perceptible<sup>178</sup>.

Luego<sup>179</sup>, el sacerdote debía colocarse en el antebrazo izquierdo el manípulo, el cual se consideraba antiguamente constituía una especie de pañuelo con el que el oficiante se limpiaba el sudor durante el sacrificio y que fue adquiriendo cada vez más una función ornamental<sup>180</sup>. Inmediatamente, el sacerdote se colocaba la estola, una banda que rodeaba su cuello y bajaba cruzada por delante<sup>181</sup>. Por último, debía revestirse la casulla, consistente en una pieza alargada abierta por los lados, con una abertura en el centro para pasar la cabeza<sup>182</sup>.

---

<sup>177</sup> RASTIER, François. Artes y ciencias del texto. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 180-185.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, pp. 145, 146. Hay que señalar que con relación al amito, también se advertía que su tela solo podía ser fabricada de cáñamo o lino. Esta misma prescripción recaía sobre el Alba, que era una túnica propia de los diáconos, subdiáconos y sacerdotes y que se ponía sobre la sotana

<sup>179</sup> *Ib.*, p. 146. Según el abate Gaume cuando el sacerdote se pone el cíngulo debe ejecutar la siguiente oración a Dios y pedir “que ciña su cuerpo con un cinturón de inocencia y de pureza, a fin de conservar la más amable de las virtudes”. Es curioso que el Manual no haya señalado el cíngulo, que era una cuerda que se ata a la cintura dejando libres sus extremos para más adelante sujetar la estola.

<sup>180</sup> *Ib.*, p. 147.

<sup>181</sup> *Ib.*, p. 148. Según el Abate Gaume al colocarse la estola el sacerdote debe decir “Devolvedme, oh señor, el vestido de la inmortalidad que perdí por el pecado de mi primer padre, y aunque me acerco a vuestros sagrados ministerios sin ser digno de ello, haced que logre la felicidad eterna”.

<sup>182</sup> NTLLE, op. cit., 162. Desde diversas interpretaciones la casulla representaba las vestiduras puestas por los soldados de Cristo para burlarse de él debido a su declaración de ser rey, pero también las propias vestiduras de las cuales lo despojaron. Cf. LOBERA Y AVIO, Antonio. El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios. Madrid: Higinio Reneses, 1856, p. 62. En el rito de ordenación del presbítero se declaraba que la casulla era un signo de caridad, imagen del yugo de Jesucristo. J. GAUME, op. cit., p. 159.

Frente a la sencillez y monocromía de la sotana, los trajes sacerdotales de la misa estaban dispuestos sin duda para dar un esplendor visual durante el ritual, y en este caso, la riqueza estética de las vestiduras debía contrastar con la moderación que correspondía al ánimo del sacerdote mientras se preparaba:

CUANDO se preparen los sacerdotes para celebrar, y mientras se revisten los sagrados ornamentos reciten piadosa y devotamente las oraciones asignadas en el misal, y les prohibimos conversar con otros y calmar las conciencias vacilantes de los fieles en aquel tiempo<sup>183</sup>.

Esta cita implícitamente aclara el sentido de preparación ritual al que debía atender el sacerdote dentro de la sacristía y recalca el carácter silencioso que debía conservar y a partir de lo cual se pide recitar piadosamente las oraciones dispuestas para tal fin y se recalca que los fieles debían estar alejados. Concluyendo, se puede sostener que todos los elementos se conjuntan en la idea central del sacrificio, que convoca la escena ritual con elementos como el sacrificador, la víctima, el espacio del ritual y el proceso a través del cual se lleva a cabo, y que exigen una indagación por una figura espacial que es el altar.

#### 3.4.4. El altar

En relación con el altar en el Manual se establecía que:

VAYAN los sacerdotes al altar animados de una vida inocente, de integridad de costumbres, de piedad, religión, humildad y caridad, a nadie saluden, preséntense con la gravedad digna de los ministros de Cristo, den buen ejemplo a los fieles en su porte, en su semblante y devoción<sup>184</sup>.

El altar aún hoy es considerado el elemento central del templo católico. Este podía recibir el nombre de mesa sagrada, *sancta sanctorum* o ara consagrada<sup>185</sup>. En la actualidad, se resaltan cuatro aspectos centrales en su composición: su visibilidad,

---

<sup>183</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit. p. 9.

<sup>184</sup> NTLLE, p. 9.

<sup>185</sup> CAVALLARIO, Domingo, op. cit. p. 23.

su accesibilidad y elevación<sup>186</sup>; en cuanto a este último aspecto, hay que recordar que en el rito tridentino el sacerdote se ubicaba de espaldas a los asistentes y delante del altar, por eso su llegada era ascendente a través de escalones, quedando ubicado por encima de todos los demás asistentes al ritual. Acá se configura un proceso con claros límites proxémicos en cuanto la posición del sacerdote en el templo era la de mayor prominencia así como socialmente se le considera ubicado en un orden distinto al de los fieles.

Incluso, si se retoma el enunciado completo, se puede ver que es susceptible de ser analizado en dos partes de acuerdo a la propuesta del “hábito interno” y “hábito externo” señalada anteriormente. La división estaría marcada en dos estructuras así: 1. “VAYAN los sacerdotes al altar animados de una vida inocente, de integridad de costumbres, de piedad, religión, humildad y caridad” y 2. “a nadie saluden, preséntense con la gravedad digna de los ministros de Cristo, den buen ejemplo a los fieles en su porte, en su semblante y devoción”. Por lo tanto:

PLANO INTERNO	PLANO EXTERNO
Hábito interno	Hábito externo
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Vida inocente</li> <li>• Integridad de costumbres</li> <li>• Piedad</li> <li>• Religión</li> <li>• Humildad</li> <li>• Caridad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• “a nadie saluden”</li> <li>• Gravedad digna</li> <li>• Buen ejemplo</li> <li>• Porte</li> <li>• Semblante</li> <li>• Devoción</li> </ul>

**Tabla 5:** El hábito interno y externo

El sacerdote debía supuestamente llegar allí cumpliendo con unos requisitos “morales” como eran la “vida inocente”, la “integridad de costumbres”, la “piedad”, la “religión”, la “humildad” y la “caridad”; aspectos de una especie de “fisonomía interior”. Por otra parte, en el plano expresivo, se le pide al sacerdote que mientras se dirige al altar no salude a nadie, lo que implica no mirar o no centrar la atención, aspecto somático ocular que manifiesta una proxémica larga que evita el

<sup>186</sup> AROCENA, Félix. El altar cristiano. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 2006, pp. 185- 187.

contacto visual; o el pronunciar sonido alguno, lo que lleva también a una acústica proxémica larga, manifestada en el silencio que coincide con la recitación silenciosa que se le prescribe mientras se encuentra en la sacristía. Más bien, al sacerdote se le imponía tener una “gravedad digna”<sup>187</sup>, en otras palabras, “modestia, compostura y circunspección”<sup>188</sup> mezclada con dignidad, que quería decir “Excelencia, realce” y “Cargo o empleo honorífico y de autoridad”<sup>189</sup>. Por último, se imponía dar “buen ejemplo”<sup>190</sup> a los fieles mediante el “porte”, el “semblante” y la “devoción”.

En cuanto al porte podía significar “El modo de gobernarse y portarse en conducta y acciones”, “La buena o mala disposición de una persona, y la mayor o menor decencia y lucimiento con que se trata” o la “Calidad, nobleza o lustre de la sangre”. De las tres acepciones de la palabra, se pueden derivar tres nociones centrales relacionadas con lo que se ha señalado anteriormente sobre la disciplina, la configuración visual y el rango: “gobierno de sí mismo”, “disposición” y “nobleza de sangre” que se conjuntarían en torno al tema del porte.

En cuanto al semblante, quería decir “Cara, rostro” y se refería también a “La representación exterior en el rostro de algún interior efecto del ánimo”, constituyéndose la cara en el espacio decisivo para la presentación de los estados interiores del individuo. Por último, la “devoción” aludía a la “inclinación o afición” y al “...fervor y reverencia con que se asiste a las iglesias y se reciben los sacramentos”<sup>191</sup>, entusiasmo que solo puede ser captado desde lo perceptible. En este caso es posible recordar con Eco que los significados perceptivos son el resultado de procesos semióticos para clasificar y nombrar una serie de rasgos que no son más que un conjunto de sensaciones y percepciones organizadas

---

<sup>187</sup> NTLLE, op. cit., p. 393. Es decir con “modestia, compostura y circunspección”.

<sup>188</sup> *Ibidem*, 393

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 280

<sup>190</sup> VEGA RINCÓN, Jhon Janer, “Sínodo, op. cit. p. 147.

<sup>191</sup> RAE, op. cit., p. 275.

esquemáticamente y que dependen de coordenadas socioculturales <sup>192</sup>. Es importante advertir entonces, que los procesos de significación en los que el sacerdote se introduce con su práctica ritual resultan de una compleja configuración de elementos que combinan formas, procesos, que debía ser objeto de cuidado constante.

Irving Goffman advierte que quizás el foco de la disciplina dramática se encuentre en el manejo del rostro y de la voz. Esta es la prueba crucial de la capacidad del individuo como actuante, es decir, como sujeto orientado hacia otros sujetos para causar determinados tipos de impresiones que están orientadas a un entramado complejo de valores que debían transmitirse sobre todo a través de aspectos expresivos. Para Goffman, es preciso ocultar la respuesta afectiva verdadera, y exhibir la respuesta afectiva apropiada. La cara es la imagen de la persona delineada en términos de atributos sociales aprobados, “Resulta claro que en tales situaciones la cara de la persona es algo que no se encuentra ubicado en o sobre su cuerpo, sino más bien algo difuso que hay en el fluir de los sucesos del encuentro, y que sólo se vuelve manifiesta cuando dichos sucesos son vistos e interpretados según las valoraciones que expresan”<sup>193</sup>.

Pues bien, se puede ver que el elemento articulador de los significantes y las significaciones es el cuerpo del sacerdote, como escenario figurativo de valores incorporados. Es interesante como se habla de “porte”, palabra que autores como Bourdieu, relacionan con la *hexis* griega. Este último autor la define como “la mitología política realizada, incorporada, convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar, y, por ello, de sentir y de pensar”<sup>194</sup>, es decir, manifestación encarnada, de hábitos que ella lleva a presuponer. En palabras de Mandoki en lo relativo a la somática: “El enunciante pretende lograr con su lenguaje somático algo más que la transmisión de signos:

---

<sup>192</sup> ECO, Umberto. Signo. Barcelona: labor, 1988, pp. 131-132.

<sup>193</sup> GOFFMAN, Erving, op. cit., p. 232.

<sup>194</sup> BOURDIEU, Pierre. El sentido práctico. Madrid: Taurus, 1991, p. 119.

lo que pretende es persuadir, seducir y si puede, fascinar...De ahí que el cuerpo se manifieste...como medio de comunicación estética en su expresividad gestual y facial, su porte o *hexis*...que en la interacción cotidiana producen efectos de apreciación y encanto, incluso deslumbramiento o repulsión respecto al enunciante”<sup>195</sup>.

#### 3.4.5. El tribunal del arrepentimiento

La labor de enseñanza del sacerdote debía ser llevada a cabo, entre otros lugares, en el “tribunal del arrepentimiento”, un espacio que se consideraba privado y que debía ser aprovechado para la instrucción de los fieles y cuyas características figurativas se han tratado ya en el capítulo anterior. En el confesionario, el sacerdote debía realizar una de sus principales funciones que era preparar a los pecadores para la salvación al constituirse en “padre y madre” combinando lo femenino y lo masculino <sup>196</sup> a través de una metáfora del engendramiento espiritual, en donde las almas de los pecadores se habían de “engendrar de nuevo” porque habían disminuido su llama aunque eran “...mechas que aún humean” y cuya llama debía ser acrecentada. En este lugar, el sacerdote debía cuidar aspectos de su corporalidad y en este caso la expresión de su rostro.

El rostro era un aspecto central para el desarrollo de las interacciones en el confesionario, primeramente por ser el espacio de la mirada, decisiva en la interacción. Mirar o ser mirado se constituyó también en un ámbito sujeto a reglamentaciones específicas. La prohibición de mirar para el sacerdote se

---

<sup>195</sup> MANDOKI, Katia. Prácticas, op. cit., p. 49.

<sup>196</sup> Aunque el espacio de este escrito no da para profundizar debe señalarse que el cura aparece en el plano espiritual combinando en sí mismo funciones maternas y paternas dándose en su identidad una conjunción entre lo masculino y lo femenino. El cura tradicionalmente ha sido llamado padre y de hecho este es un uso frecuente en la actualidad, sin embargo, es la primera vez que el autor de este texto encuentra que sea llamado también “madre”, que puede tener relaciones con el nombre típico que se le asigna a la Iglesia católica de ser una “Santa Madre” y constituir así una expresión de la metáfora de la familia bastante usada en los textos religiosos del catolicismo.

especificó sobre todo en relación con la figura de la mujer. La figura femenina se constituía para este actor en la apertura a la posibilidad del pecado y de forma representativa y clara se decía que “El trato con personas de otro sexo es manejar drogas venenosas, en que el más ligero descuido inficiona al que las toca”<sup>197</sup>. Es por eso que el contacto con la mujer debía limitarse hasta en la mirada.

Esto se manifestaba ejemplarmente en la confesión. La posibilidad de ver los rostros de las mujeres estaba velada en el confesionario por la existencia de la rejilla con mampara para evitar el contacto visual. En el Manual había declaraciones bastante explícitas en relación con romper dicha prescripción cuando se decía “Evitad el aspecto mutuo, pues de nada sirven las puertas de hierro, si entra por los ojos el enemigo”<sup>198</sup>, se pedía evadir la mirada de la mujer pues se consideraba que los ojos eran una especie de entrada para el “enemigo” y cuya vulnerabilidad es puesta en los términos de la sensibilidad. Era por eso que cuando había necesidad de confesar a una mujer enferma, que no hubiera sido llevada al templo, el sacerdote “...se cubrirá el rostro con la mano ó con un pañuelo para evitar ver á la penitente y ser visto de ella”<sup>199</sup>. Esto coincide con la prescripción continua derivada del Ritual Romano de confesar siempre a las mujeres solo si en el confesionario hubiere rejilla. Además, en el contexto tridentino, los confesionarios implicaban también que el sacerdote no podía ser visto por la penitente, sino además que el reconocimiento del rostro quedaba prohibido y además también cerrada la posibilidad que otros escucharan las palabras de la confesión. Por lo tanto, el sigilo sacramental, la obligación de guardar el secreto de lo confesado, no solo incluía lo dicho, sino también los rostros y la identificación de la penitente<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 186.

<sup>198</sup> *Ibidem*, 232

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>200</sup> SMOLARSKY, Dennis. Los sacramentos: principios y práctica litúrgica. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1998, 123. Prescripción de 1614 establecida por el Ritual Romano.

### 3.4.6. El púlpito

El púlpito es un espacio concreto del altar y por metonimia remite directamente al oficio de la predicación. Desde la sociología de la religión, Max Weber considera a esta última como la instrucción colectiva en cuestiones éticas y religiosas, que en un principio estuvo ligada a la profecía, aunque posteriormente surge al margen de ella y resulta ser por tanto, una imitación; su práctica rutinaria muestra que se ha inscrito en una empresa sacerdotal. Este autor también advierte que dicha práctica se acentúa en los momentos de alta crisis profética, mejor dicho, cuando los valores que sustentan el sistema religioso se encuentran cuestionados<sup>201</sup>. En el Manual se advierte un llamado incisivo a los curas párrocos a ejercerla y a constituir al púlpito en el lugar donde se juegan las competencias centrales del cura como predicador. A este lugar debía llegar bien preparado y evitar realizar actos inconvenientes y que molestaran a los oyentes, seguir máximas de un buen orador y manejar los múltiples aspectos que ella exigía sobre todo el uso de la voz. La valoración negativa del modo de hablar gritado como se verá más adelante, lleva a relacionar este aspecto con fenómenos relativos a la prosodia, en tanto implican la intensidad con que son proferidos los enunciados y también, con lo paralingüístico<sup>202</sup>, que son importantes para comprender el oficio sacerdotal<sup>203</sup> y dirigidos en gran parte a lograr efectos de adherencia en el destinatario. La predicación está integrada al ritual de la misa y tiene su presentación y expresión particular después de la realización de la eucaristía. En el plano de la transmisión

---

<sup>201</sup> WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo, 1997, pp. 134-135.

<sup>202</sup> MAINGUENEAU, Dominique y CHARAUDEAU, Patrick. *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 470-474. Ver también: POYATOS, Fernando. *Paralingüística y kinésica: para una teoría del sistema comunicativo en el hablante español*. Actas III. Asociación Internacional de Hispanistas (AIH), Centro virtual Cervantes, 1968, p. 728 [en línea]. Disponible en: [http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih\\_03\\_1\\_081.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_081.pdf) (página consultada el 15 de diciembre de 2012).

<sup>203</sup> Estudios que se han centrado en el análisis de los elementos paralingüísticos que acompañan la expresión desde la literatura, señalan la importancia persuasiva del manejo de la voz para los sacerdotes. Cf. ANTÚNEZ PEREZ, Isabel. *Estudio paralingüístico de San Manuel Bueno mártir*, en *Revista electrónica de estudios filológicos*, no. 7, junio de 2004, disponible en: <http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/aparalin2.htm> (página consultada el 16 de diciembre de 2012)

de mensajes teológicos es un momento decisivo en el logro de determinados efectos sobre el feligresado.

Para concluir debe decirse que hasta acá se han descrito y especificado la diversidad de aspectos expresivos importantes en la configuración identitaria del sacerdote y determinantes en su configuración identitaria como individuo perteneciente al clero, y como agente ritual con el consecuente cuidado de aspectos somáticos, escópicos y proxémicos. Sigue por tanto, en la búsqueda de la definición de un *ethos* sacerdotal, recurrir a una pesquisa por los programas narrativos en los que se inscribe este actor.

## 4. “EL HOMBRE DE DIOS Y DEL PUEBLO”

### 4.1. PROGRAMAS NARRATIVOS EN EL MANUAL DEL PÁRROCO

En este capítulo se pretende analizar la identidad del actor sacerdote en el Manual del párroco teniendo en cuenta los programas narrativos que pueden ser definidos como el diseño de la acción que se le configura a un individuo en el discurso<sup>204</sup>. En efecto, hay que apuntar que el texto analizado no es una obra propiamente narrativa; sin embargo, partiendo de la base teórica de considerar a la narratividad como uno de los principios organizadores del discurso<sup>205</sup>, resulta posible indagar por estas secuencias en textos de carácter prescriptivo como el que acá se estudia, sobre todo porque la prescripción implica una transformación de estados (de sujetos, de cosas del mundo) y de la dimensión afectiva de los sujetos. Así, resulta importante señalar que la enunciación en este texto se encuentra fundada en gran parte en la modalidad del deber, pues todo el desarrollo de la obra está atravesado por prescripciones algunas veces atenuadas y otras veces con un valor obligatorio explícito.

Las cadenas de acciones se observarán de acuerdo al principio de transformación y/o permanencia del actor sacerdote, y la forma en que se adquieren o se ponen a prueba competencias de diversos tipos, en una trama compleja que a veces sugerirá confrontaciones y juegos actanciales<sup>206</sup>. No se perderá de vista que estos

---

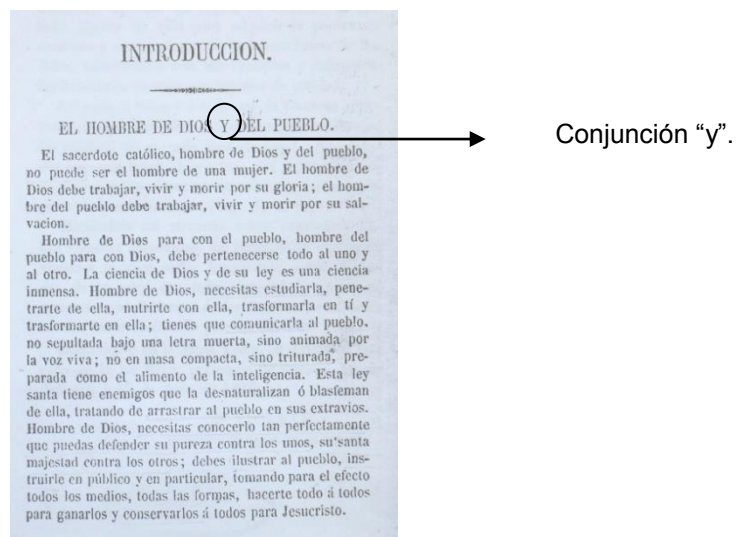
<sup>204</sup> GREIMAS A.-J. y COURTÉS J., op. cit., p. 320. El programa narrativo es una estructura sintáctica en la cual un sujeto de hacer afecta a un sujeto de estado, en una red compleja que solo se puede reconstruir de acuerdo a la realización discursiva específica que se indague.

<sup>205</sup> *Ibidem*, 273-274.

<sup>206</sup> GREIMAS, A. J. *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Madrid: Gredos, 1976. Los esquemas actanciales han ocupado un lugar fundamental en la definición de la teoría semiótica desde que en 1966 Greimas propusiera su modelo actancial mítico. En esta investigación nos separamos de este primer modelo por considerar que el mismo autor fue introduciendo modificaciones constantes a la propuesta inicial, como por ejemplo la revisión crítica de las nociones de opositor y adyuvante. Cf. COURTÉS, Joseph. *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*. Buenos Aires: Hachette, 1980. (prefacio). En el caso de la presente investigación

últimos resultan de la interacción entre la ejecución concreta discursiva y estructuras culturales que les dan coherencia, y van a mostrar el fundamento institucional católico del texto y además, que ellos no se restringen a la esfera religiosa, sino que dialogan con múltiples campos de la sociedad y la cultura. En general, los esquemas actanciales reconstruidos a partir de estructuras narrativas, se presentan como esquematizaciones generales que pueden dar cuenta de recorridos discursivos globales de un texto, y permiten contribuir, desde su posibilidad esquemática, a la indagación general sobre las formas de vida configuradas para los actores, en tanto revelan un imaginario social configurado textualmente y orientado a incidir en la vida práctica de los sujetos.

Se iniciará explicitando estructuras sintácticas que se configuran en aspectos decisivos en el proceso significativo del Manual, sobre todo en el planteamiento de estructuras narrativas generales y determinantes para la interpretación. Relativo a lo anterior, hay que señalar que la conjunción “y” aparece como un elemento articulador de dos planos narrativos generales:



**Figura 10:** Conjunción “y” en la introducción del Manual

---

adoptamos la propuesta de esquema actancial del profesor Eduardo Serrano y algunas sugerencias realizadas al mismo por el profesor Luis Fernando Arévalo.

De ahí que atendiendo a la elasticidad del discurso<sup>207</sup>, se confronta en este trabajo constantemente la manifestación local discursiva con los programas narrativos de base, pues entre estos dos extremos del discurso (frase y texto) se han encontrado relaciones que no se dejará de advertir. Se estudiará entonces primeramente la búsqueda de la santidad, y luego, la cura de almas, como definición general de dos grandes regímenes narrativos impuestos al cura. Concretamente y con el propósito de clarificar lo dicho, estos programas se expresaban como estructuras cohesionadas mediante conjunción “y”, que muestran una estructura dual expresada de forma modélica en el título de la introducción de la obra, escogido para nombrar este capítulo y de cuyo contenido se estudiará primero el relativo al “hombre de Dios”.

#### 4.2. EL HOMBRE DE DIOS

Como se dijo, la conjunción “y” actúa como una bisagra que une dos estructuras narrativas que se refleja en toda la introducción de la obra que está compuesta por un texto de cuatro páginas. Ahora bien, metodológicamente se propone fragmentar dicho conjunto y proponer un punto de vista limitado a la frase “EL HOMBRE DE DIOS”. Debe advertirse que la caracterización del sacerdote como “hombre” coincide con la del diccionario de la lengua española de 1869, en donde se le define como el “hombre dedicado y consagrado para hacer, celebrar y ofrecer los sacrificios. *Sacerdos*”<sup>208</sup>. Dejando de lado, por ahora, el carácter sacrificial del sacerdote, al que se le dará atención específica más adelante, hay que decir que la palabra “hombre” expresa una definición genérica de la humanidad y por otro lado, un carácter “varonil”. En cuanto al primer sentido, se enfatiza la separación divino/humano, propia del ejercicio sacerdotal y en el cual el sacerdote aparece como un hombre que pertenece al ámbito sagrado. Pero en cuanto a la masculinidad, resulta curioso que a los agentes de otras labores en la

---

<sup>207</sup> COURTÉS, Joseph. Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación. Madrid: Gredos, 1997, p. 110.

<sup>208</sup> NTLLE, op. cit., p. 694.

época no se les defina con esta palabra. Por ejemplo, el abogado aparece como “El profesor de...”<sup>209</sup>; el herrero, “El que tiene por oficio...”<sup>210</sup>; y el político, se precisa como “El sujeto versado...”<sup>211</sup>. Si se va un poco más lejos, en términos de oposición, se puede decir que emerge la de varonil/femenino, que enfatiza el carácter masculino del sacerdote, sobre todo porque en la teología católica la mujer se encuentra excluida para ejercer dicho oficio. Esto último se refleja particularmente en el mismo diccionario, el cual tiene una gran carga de la ideología católica, cuando se define a la pareja gramatical del sacerdote, “la sacerdotisa”, como: “Entre los gentiles, la mujer dedicada a ofrecer sacrificios a algunas falsas deidades...”, relegando el papel femenino en las funciones del culto al ámbito de la falsa religión<sup>212</sup>.

Por otro lado, y en cuanto a la preposición “DE”, debe señalarse que a partir de ella se le configura al sacerdote el carácter de poseído animado y a Dios de poseedor animado, con consecuencias relativas al control del poseedor sobre el poseído<sup>213</sup>. De lo anterior se deriva una estructura actancial mínima: Dios aparece como sujeto y el sacerdote como objeto, lo que equivale además a señalar la sobredeterminación de la primera figura sobre la segunda. Por último, si se observa lo dicho en términos de junción, se explicita una relación de enlace que manifiesta básicamente un enunciado de estado, en el cual Dios aparece como poseedor del sacerdote: Dios  $\cap$  sacerdote<sup>214</sup>.

Del enunciado anterior se debe enfatizar el carácter del sacerdote como objeto adquirido por Dios. En este sentido, el sacerdote aparece como un desposeído de

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 409.

<sup>211</sup> *Ib.*, 617

<sup>212</sup> *Ib.*, 694.

<sup>213</sup> GRANVIK, Antón. De de. Estudio histórico comparativo de los usos y la semántica de la preposición de en español. Helsinki: Universidad de Helsinki, 2012. (tesis doctoral), pp. 103-115. Disponible en: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/28820/dedeestu.pdf?sequence=1> (página consultada el 1 de enero de 2013).

<sup>214</sup> A partir de ahora el signo "  $\cap$  " querrá decir conjunción

sí mismo, su condición identitaria puede constituir una primera manifestación de ese ligue espiritual que debía darse entre estas dos figuras. Pero más adelante se verá que ese estado se configurará como una condición a alcanzar, como un programa de acción virtualizado y como un proceso que el sacerdote debe iniciar y continuar con un trabajo diario sobre sí. Por ahora, se hará mención a otro actor y es a la mujer.

#### 4.2.1. El sacerdote y la mujer

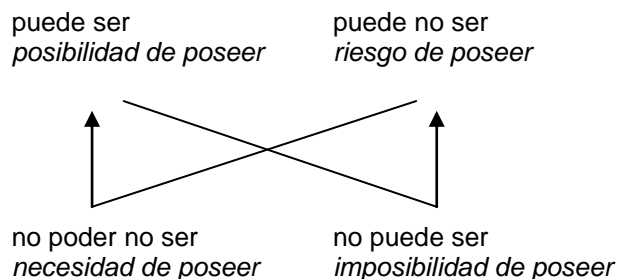
El énfasis que el texto da sobre la figura femenina tiene una base en el problema del celibato sacerdotal. Y entonces no es vano que traspasando el título, en la introducción se señale que “El sacerdote católico, hombre de Dios y del pueblo, no puede ser el hombre de una mujer”, un enunciado que sin ningún desarrollo durante las páginas siguientes, causa un efecto de sorpresa por su presentación al inicio del texto. Lo anterior soporta varias interpretaciones: una de ellas, parte de un análisis sintáctico, y la otra, en una referencia intertextual oculta que se explicitará más adelante.

En cuanto a la primera sugerencia interpretativa es importantísimo advertir que en la configuración identitaria del sacerdote, el alejamiento de la figura femenina constituye una marca fundamental. Si se descompone el enunciado y se trata solo la última parte “...el hombre de una mujer” se puede observar que en términos lógicos el estado que se sugiere entre estas dos figuras se muestra análogo al de la relación con Dios, y por tanto, la mujer tendrá también una calidad de poseedora aunque en este caso se declara disforia desde la disjunción pretendida por el enunciador entre estas dos figuras y en términos esquemáticos: Mujer U sacerdote<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> U expresa disyunción o separación.

Pero dicho enunciado de estado, en el cual la mujer debe estar separada del sacerdote, muestra la posibilidad implícita de su unión. Y en este caso la modalidad del poder, que sobremodaliza al sujeto con “no puede ser”, lleva a pensar, de acuerdo a una esquematización susceptible de ser reflejada en el cuadrado semiótico, en la existencia de un estado previo o conjunción posible o el riesgo que implica para el sujeto trasgresor<sup>216</sup> no seguir la prescripción impuesta. De hecho, en el Manual, la figura femenina será la posibilidad de un constante riesgo para el clérigo, en cuanto aparece presentada como una figura con poder que es mostrada como un antisujeto acechante, sobre todo si se tiene en cuenta que tácitamente la mujer puede ser “dueña” o, mejor, poseedora (apropiadora) del hombre de Dios:



**Figura 11:** Modalidades de la mujer en el Manual frente al hombre de Dios

La imagen que emerge del sacerdote es curiosa al respecto. Implícitamente, el poder asigna una capacidad de acción manifiesta a la figura femenina y además la prescripción inicial, es decir, el hecho de que la modalidad del deber aparezca como un “no deber” sea la que sustente el enunciado, permite plantear su virtualización como una condición no realizada, sino apenas planteada como posibilidad<sup>217</sup> y que en el orden de la sobremodalización lleva a plantear un “deber hacer” para “llegar a ser” y que manifiesta de forma explícita una proxémica corta

<sup>216</sup> Se define transgresor en su sentido más general como el individuo que viola, omite o trasgrede un precepto, ley o norma.

<sup>217</sup> LATELLA, Graciela. Metodología y teoría semiótica. Análisis de “Emma zunz” de J. L. Borges. Buenos Aires, Hachette, 1985, p. 44. De hecho el deber se concibe como una modalidad virtualizante.

entre dichas figuras, esto es, su implícita cercanía. Consiguientemente, mientras la conjunción del hombre de Dios y la mujer aparece actualizada, la unión con Dios y con el pueblo es apenas un proyecto.

Enseguida, es momento de tratar el asunto intertextual anunciado. El texto que conforma la introducción del Manual fue publicado años antes en el periódico *La caridad*, con el mismo título y donde aparecía el nombre del autor, el abate Rohrbacher<sup>218</sup>, del que no se ofrece ningún rastro en la obra analizada. Fuera del evidente plagio, lo importante en este caso es notar que dicho enunciado hacía parte de un texto donde el tema puntual de discusión era la historia de la iglesia y particularmente el de la imposición del celibato por parte de Gregorio II y la oposición de algún sector del clero alemán al mismo. Todo el fragmento que constituye la introducción del Manual venía marcado en gran parte como una respuesta al tenso problema del celibato de los clérigos<sup>219</sup>. Se ha enfatizado en lo anterior por una razón fundamental: este aspecto muestra la centralidad del problema del celibato para comprender la identidad del cura, aspecto que no ha sido estudiado con detenimiento en Colombia y que durante el siglo XIX despertó las más álgidas controversias y que queda por explorar en nuevas aproximaciones.

#### 4.2.2. Llegar a ser hombre de dios

Más adelante se enuncia que “El hombre de Dios debe trabajar, vivir y morir por su gloria”. En este caso el sacerdote ya no es considerado como un objeto poseído, sino como un sujeto de acción aunque esta aparece virtualizada. El sacerdote es impelido primeramente a ejercer una acción transitiva, en la cual debe conjuntar a Dios con la gloria, y esta última aparece como objeto de búsqueda. De esta forma

---

<sup>218</sup> ROHRBACHER, René François. “El hombre de Dios y del pueblo”, en: *La caridad*, no. 5, vol. 1, Oct. 21 1864, Bogotá, pp. 79-80.

<sup>219</sup> ROHRBACHER, René François. *Histoire universelle de l'église catholique*. Tome quatorzième. Liege: Imprimerie de J. G. Lardinois, 1845, pp. 230-231.

el sujeto sacerdote, se orienta hacia el sujeto Dios para conjuntarlo a la gloria. En una fórmula lógica se tendría que:  $H \{(\text{sacerdote}) \rightarrow^{220} (\text{Dios} \cap \text{gloria})\}$ .

La gloria es un elemento semiótico complejo por sus contenidos diversos. En el Manual aparece como un “galardón”, como la “gloria futura” o como una “corona inmarcesible”; también podía significar la dignidad del estado sacerdotal, en el sentido de la alteza de las funciones ejercidas ligadas directamente a la manipulación del ámbito sagrado. Pero en este caso interesa indagar por el sentido que se actualiza acá que es el de la “gloria divina”. Vale preguntarse entonces por su significado tal como se expresó en un diccionario teológico de la época.

Por su carácter humano y celestial, la gloria tenía un carácter ambiguo. En su sentido humano, podía significar el “aprecio de los hombres de bien y el testimonio que dan a un mérito sobresaliente”<sup>221</sup>, lo que la acerca a la definición de honor. En cuanto a la gloria de Dios, un tema controversial, se habían dirigido críticas hacia la creencia en una divinidad que orgullosamente la buscara a la manera de los hombres, que eran, frente a su magnificencia, seres imperfectos. Según San Agustín, el Señor quiso proporcionarse seres a quienes hacer el bien y de ahí que, estableció un orden físico y moral a cuya sumisión están comprometidos los seres creados, como posibilidad para su felicidad eterna. De manera que Dios procuró su gloria haciendo brillar su poder, sabiduría, santidad y bondad; y a los hombres corresponde glorificarlo con el reconocimiento de ese proceder perfecto y generoso<sup>222</sup>. En conclusión, la asignación de la gloria por parte del sacerdote a la divinidad se cifra en el sometimiento a su soberanía y majestad<sup>223</sup>. Ella se sustenta en el mantenimiento de un valor de base en la constitución de la identidad del sacerdote, que es la obediencia a la ley de Dios.

---

<sup>220</sup> La flecha indicará “se orienta”.

<sup>221</sup> BERGIER, Abate. Diccionario de teología tomo III. Madrid: Primitivo Fuentes, 1846, p, 399 p.

<sup>222</sup> *Ibíd.*

<sup>223</sup> *Ibíd.*, 400.

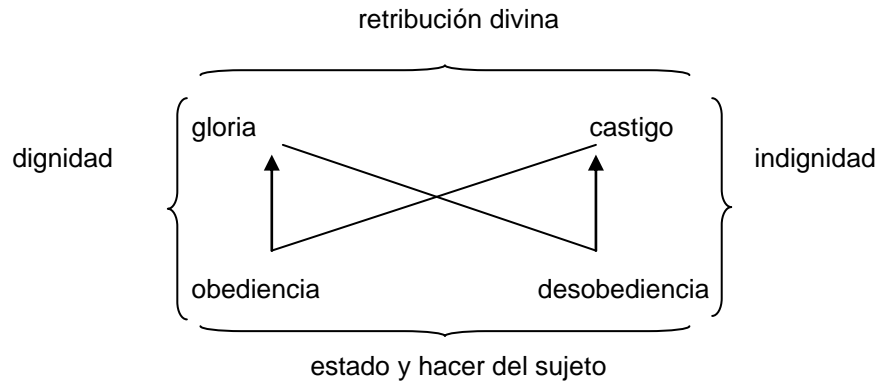


#### 4.2.3. El valor de la obediencia

Todo este orden implicaba una profunda tendencia a la obediencia, pues como se vio este principio rector de la acción está en la base del tema de la gloria de Dios y, según esto, el sacerdote debe obedecer, de lo contrario, el pago de la desobediencia será el castigo. Así que, en cuanto a este último, en el Manual se decía que era la contracara del galardón y que estaba ligado a la pena eterna y al pecado mortal. Tal vez su expresión figurativa más sobresaliente será la imagen del infierno, que para el sacerdote se magnificaba teniendo en cuenta su papel de salvador de almas; si en general "...el que peca se va a los infiernos, que es el mayor de todos los males", al sacerdote se le recordaba que:

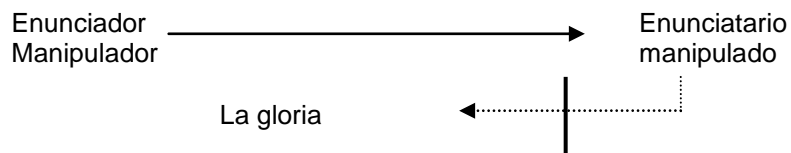
El infierno de los pecadores seculares no es sino una sombra del que espera a los eclesiásticos prevaricadores; y así no debéis tardar ni un solo instante en arrepentiros y hacer penitencia de vuestro pecado, corriendo a lavaros en la saludable y preservativa píxide de la sangre de Jesucristo.

El pago por la desobediencia es entonces el castigo del infierno, que está relacionado por la vida de pecado del sujeto desobediente el cual se considera indigno de obtener la gloria. En el cuadrado semiótico se puede representar este sistema disciplinar, basado en un sistema de creencias que manipulan al sujeto para actuar de determinada manera, y reconociendo los recorridos tanto del eclesiástico pecador como del que se encamina a la consecución de la gloria:



**Figura 12:** Sistema disciplinar de creencias que recae sobre el sacerdote

Como se ve, el cuadrado plantea el tema de la retribución divina a las conductas, de modo que, en estos términos, el sujeto actúa respondiendo en el sentido de un contrato claramente manipulatorio<sup>224</sup>. Esta manipulación, como canónicamente se conoce en semiótica, no convoca el querer hacer sino un deber hacer. Esto es lo que Courtés califica como la condición negativa que implica una obediencia de parte del sacerdote y una prescripción de parte del enunciador-manipulador (que responde, a su vez, a un sistema de creencias que opera como un gran actante destinatario). En el plano pragmático se tiene así una intimidación, en la que el enunciador amenaza con retirarle alguna cosa al manipulado, y en este caso, la gloria, entendida en este caso como salvación eterna.



**Figura 13:** Intimidación dirigida al sacerdote

<sup>224</sup> COURTÉS, Joseph. Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación. Madrid: Gredos, 1997, 1996, p. 145. La vigilancia exige un cuidado constante para el cual el sujeto debe actuar en primer lugar sobre sí mismo y en este caso el mantenimiento de una actitud vigilante. En semiótica la manipulación es un término que se desliga de su contenido psicológico, sociológico o moral y designa solamente una relación factitiva (hacer hacer) según la cual un enunciado de hacer rige otro enunciado de hacer.

#### 4.2.4. Programa narrativo de don y de búsqueda

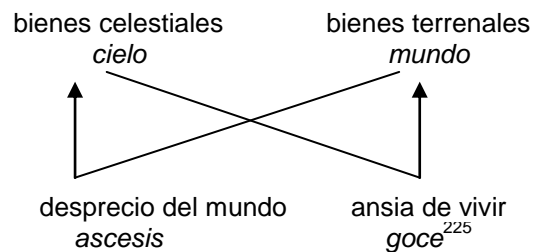
Ahora bien, Joseph Courtés señala que siempre que en los programas narrativos se implique un hacer transitivo, donde un sujeto actúe en favor de otro, se constituye una estructura de don, en la cual si hay una atribución, habrá por tanto una renuncia. Entonces, si el sacerdote conjunta a Dios con la gloria, el sujeto mismo (sacerdote) debe desprenderse de algo:

$$H\{(\text{sacerdote}) \rightarrow (\text{Dios} \cap \text{gloria})\}$$

$$H\{(\text{sacerdote}) \rightarrow (\text{sacerdote} \cup ?)\}$$

El anterior interrogante exige preguntarse, en una lógica donde los objetos de valor circulan, de cuál elemento debe desprenderse el sujeto. El anterior elemento está expresado como “trabajar, vivir y morir”. El verbo “trabajar”, tiene sin duda un sentido sacrificial, en cuanto aparece en el Manual como un reflejo de los “trabajos” de Cristo en su pasión y que indican desde este punto de vista no solo una renuncia a sí mismo sino una entrega por el otro. En cuanto a “vivir”, tiene que ver con la integralidad que implica el ejercicio sacerdotal, pues se esperaba que toda su vida estuviese planeada en relación con el ideal de la perfección. En cuanto al “morir”, más que a la muerte física, el enunciado se refiere a la mortificación que comprende campos semánticos como el de la abstinencia y el dominio de los sentidos, a los que el hombre por la concupiscencia se ve irremediamente abocado. En la teología católica, tal como lo ha mostrado el mismo Courtés siguiendo a Jean Delumeau, este tipo de oposiciones son susceptibles de representarse en un cuadrado semiótico, oponiendo los bienes del cielo a los bienes terrenales. Lo anterior ofrece la posibilidad de sintetizar el sentido del objeto de valor que se encubre tras esos tres verbos explorados. De esta manera, se tendría que la renuncia del sacerdote se le impone hacia los

bienes terrenales y que le exigen un “desprecio del mundo” para llegar a los bienes celestiales:



**Figura 14:** Desprecio de los bienes del mundo

Se elige, por tanto, como expresión general de ese valor sugerido anteriormente, el “mundo”, y a partir del cual en términos lógicos se tendría la siguiente construcción narrativa en la cual el sacerdote se orienta hacia sí mismo para estar desligado de lo terrenal:

$$H\{(\text{el sacerdote}) \rightarrow (\text{sacerdote} \cup \text{mundo})\}$$

Pero separarse del mundo significaba dedicarse al estudio, la oración y la práctica sacramental, tres programas narrativos de uso<sup>226</sup> para llegar a pertenecer a Dios y que componen las acciones necesarias para ser santo.

En cuanto al estudio, se le prescribía al sacerdote que debía conocer “la ciencia de Dios y de su ley”<sup>227</sup>, la cual se considera una “ciencia inmensa” y se le interpelaba en segunda persona para prescribir “necesitas estudiarla, penetrarte de ella, nutrirte con ella, transformarla en ti y transformarte en ella”<sup>228</sup>. El estudio incluía entonces una serie de actos reflexivos derivados del pronombre personal

<sup>225</sup> Adaptado de COURTÉS, Joseph. Análisis, op. cit., p. 225.

<sup>226</sup> *Ibidem*, 120. El programa narrativo de uso se concibe como la serie de acciones que necesita un actor para llegar a determinada realización final.

<sup>227</sup> NTLLE, op. cit., p. 343. Aplicación a saber y a comprender alguna ciencia o arte. En cuanto al significado de ciencia no aparece una acepción específica relativa a esta palabra y relacionada con el campo que acá se trata.

<sup>228</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 1.

de segunda persona “te”, como condición de interiorización del conocimiento<sup>229</sup>, a la manera de un nutriente que permitiera producir transformaciones sobre sí mismo<sup>230</sup>, para estar en conjunción con el conocimiento teológico. A partir de ahora se hace notoria una estructura lógica reiterativa en los siguientes programas de uso donde el sacerdote se orienta siempre hacia sí mismo como destinatario de acciones ejercidas por sí y en este caso para estar conjunto al estudio:  $H\{\text{(sacerdote)} \rightarrow (\text{sí mismo} \cap \text{estudio})\}$ .

La misma estructura se repite en el caso de la oración: “...la iglesia te recomienda...la frecuente comunicación con Dios”, que implica una comunicación directa con la divinidad que se propone como un acercamiento a manera de diálogo que se concibe como una práctica que debía acompañar frecuentemente al sacerdote tanto en la realización de los rituales como en su vida cotidiana:  $H\{\text{(sacerdote)} \rightarrow (\text{sí mismo} \cap \text{oración})\}$

#### 4.2.5. El cuidado de sí

Lo anterior exige realizar algunas observaciones de tipo teórico debido a que el “trabajo del sí sobre el sí” ha sido estudiado y definido sobre todo por Michel Foucault quien plantea el “cuidado de sí” en los siguientes términos:

Con esta frase hay que entender que el principio de la inquietud de sí ha adquirido un alcance bastante general: el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula en gran número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> NTLLE, op. cit., p. 591. En relación a la “penetración”, expresión metonímica que se puede interpretar como comprensión de algún asunto: “met. Comprender el interior de alguno, o alguna cosa dificultosa”.

<sup>230</sup> *Ibidem*, 543. El “nutrir” como una expresión metonímica en la cual se figura el aumento de las fuerzas morales del individuo, es decir, aumentar o dar nuevas fuerzas en cualquier línea, pero especialmente en lo moral.

<sup>231</sup> FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad III*, México, Siglo XXI, 1987, p. 43.

De acuerdo a lo dicho, se resalta primeramente el carácter imperativo de dicha noción y la posibilidad de rastrearla en diversidad de doctrinas y entre ellas el catolicismo. Además, hay que enfatizar que posee un ámbito pedagógico desarrollándose a través de técnicas de perfeccionamiento que pueden ser enseñadas, reproducidas y que aparece en este caso como una disciplina definitiva en la incorporación de un *habitus* y en la estructuración subjetiva del individuo. Por último, dicho precepto se manifiesta encarnado en lo que el autor llama “las formas de vivir” que puede ser rastreado y analizado al adquirir una concreción textual y al hacerse expresivo, perceptible. En el Manual el cuidado de sí tuvo una manifestación particular en el trazado de un plan de vida como prescripción modelo para definir las acciones cotidianas y el camino a la santificación del sujeto.

#### 4.3. LOS MANUALES Y LA IDENTIDAD SUBJETIVA

La posibilidad de diseñar una forma de vida sacerdotal, que la producción de un Manual para párrocos implica, es el resultado de prácticas semióticas de larga duración en la historia de occidente, que se asemejan al fenómeno antiguo de la dirección espiritual. Desde la antigüedad, y sobre todo a través del legado griego, se desarrollaron las nociones de “sí mismo”, ejemplificadas de forma paradigmática en la prédica socrática de “conócete a ti mismo”. Pero, más allá de la reconstrucción histórica de la aparición de manuales en su relación con prácticas espirituales, un proyecto que rebasa los límites de este escrito, lo importante es enfatizar que las prescripciones se “semiotizan”<sup>232</sup> y se materializan en textos que adquieren una posibilidad de circulación sin precedentes. De lo

---

<sup>232</sup> El verbo “semiotizar” no aparece en el diccionario de la Real Academia de la lengua, pero se advierte en el uso que algunos investigadores como Fontanille hacen de él, y que querrá decir, en este caso, que se concretizan en objetos semióticos particulares, únicos y separados como en el Manual tratado. Cf. FONTANILLE, Jacques. Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo. Lima: Universidad de Lima, 2008 p. 25. También: LOTMAN, Yuri. La semiosfera I. Madrid: Cátedra, 1996, p. 12.

contrario, no podría explicarse que en la actualidad un manual como el de Epicteto, que data del siglo I, goce de amplia difusión y actualidad<sup>233</sup>.

Michel Foucault es uno de los teóricos que más ha profundizado en este terreno en tanto su interés estuvo determinado en gran parte por el conocimiento de las formas en las que se articulaba una “conciencia subjetiva” y los mecanismos de control que sobre ella recaían. A partir del estudio de la serie de textos a los que llamó “el método de Artemidoro”, que corresponden al siglo II, advirtió una variación en la noción de cuidado propio y el surgimiento de una tendencia a hablar de un “gobierno de sí”. Concluyó que si bien en la Roma de los dos primeros siglos se tenían fuertes lazos comunitarios, se fue desarrollando un fuerte sentimiento individualista que venía precedido por las doctrinas de los filósofos morales (Sócrates, Epicteto, Plinio, Séneca) y que se concretó muchas veces en manuales prácticos o “artes de vivir”, donde se encontraban elementos de un trabajo del “sí sobre el sí” lo que dio nacimiento al “arte de gobernarse a sí mismo”<sup>234</sup>.

Con el advenimiento del cristianismo, otros investigadores han encontrado que si bien la identificación reflexiva del sujeto se acentuó, se dio un cambio debido a la aparición de una conciencia moral durante los siglos III y IV, cuando surgió una nueva forma de vida en cuanto a la relación con lo divino, que representó un camino abierto a la introspección. A partir de allí, el “hombre santo”, en búsqueda de su “verdadero yo” en lo divino, permitió que tomara “...cuerpo una nueva forma de identidad que definía al individuo a través de sus pensamientos más íntimos, sus imaginaciones secretas, sus sueños nocturnos, sus pulsiones llenas de pecados y la presencia en su fuero interno de todas las formas de tentación”<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> EPICTETO. El arte de vivir. Manual de vida. Bogotá: Norma, 1995.

<sup>234</sup> DUBOIS, Claude. La crisis de las identidades. Barcelona: Bellaterra, 2002, pp. 41-42.

<sup>235</sup> VERNANT, Jean Pierre. El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 222-223.

No se van a discutir acá los límites entre el “gobierno de sí” en cuanto autonomía o heteronomía, lo cual exige una investigación más detallada. Sin embargo, se puede formular hipotéticamente que con el advenimiento del cristianismo, el “verdadero yo”, se empezó a sustentar en la voluntad divina contra cualquier asomo de ideas relativas a la voluntad personal. El albedrío del cristiano tenía como sustrato la ley de Dios y la ciencia que le ofrecía, es decir, los recursos que daba a su razón para reconocerla, recursos que más que la revelación, un asunto de fe, empezaron a cifrarse y prescribirse como la tendencia al bien, el hacer el bien, que se centró en la obligación de amar al otro, lo que en términos católicos quería decir, sacrificarse por él con caridad, aspecto que se refleja en la prédica cristiana de “amar al otro como a sí mismo”<sup>236</sup> y que se constituyen en un reflejo de la pasión de Cristo como elemento durativo, permanente, que para el sacerdote tiene un reflejo simbólico claro, en la corona de espinas a la que la tonsura, que ya se trató desde el capítulo tercero, busca imitar.

En este contexto, el Manual del párroco ha permitido vislumbrar cómo un programa de búsqueda de santidad que engloba el cuidado del cuerpo, el ejercicio de técnicas de sujeción desplegadas en producción de simulacros discursivos guiados a domeñar la imaginación y la voluntad propia, se trasmuta, debido al drama cristiano de la lucha de fuerzas malignas y benignas figurativizadas en las imágenes de Dios frente al enemigo o el demonio, en un programa de prueba que era la expresión puntual de una lucha, una lucha interna, un drama interior que día tras día el sacerdote enfrentaba por su condición carnal, vegetativa y sensible, de donde se derivaban fuerzas que intentaban dominar su capacidad de acción; porque el demonio, así como la mujer, aparecían como seres poderosos e incitadores. Es por eso que el cuidado de sí, como se ha visto, termina esbozando al sujeto como una estructura mental dicotómica no dialogante, pues la complementariedad no es la relación priorizada entre cuerpo y alma, sino -y

---

<sup>236</sup> Al respecto, vale decir que el título del nombre del libro de Ricœur, “sí mismo como otro”, se introduce en ese campo, que es desde el punto de vista de quien escribe, el meollo del problema ético de occidente: la actitud hacia el otro.

utilizando los términos específicos de un tratado orientado al dominio de las pasiones, aparecido en España en 1551- como una “victoria de sí”, tras una lucha de sí para sí, que tiene como objetivo esencial el dominio de las malas pasiones. Este es tal vez, el drama espiritual general que se le plantea al sacerdote colombiano a finales del siglo XIX, en el cual, antes de pertenecer a Dios, se le instala en el reino del demonio, en tanto la búsqueda de la santidad es apenas virtualización del ser y se le incita de forma provocadora a iniciar un trabajo sobre sí mismo que es el dominio del cuerpo y las pasiones egoístas que escapan al ejercicio de la caridad.

Ahora, hay que hacer algunas reflexiones generales sobre la prédica cristiana de la renuncia de sí. Tal como se mostró en el texto tratado, renunciar a uno mismo podía implicar no solamente abandonar su parte carnal tendiente al vicio. Ni siquiera implicaba una renuncia a las pasiones, porque se valoran positivamente las pasiones que implican el esfuerzo y el sacrificio por el otro. La renuncia de sí, para el sacerdote, no es simplemente un desprecio de los placeres mundanos o del poder y saber gozar de estos; este a lo sumo es el recorrido del cristiano corriente. En el caso del sacerdote, la renuncia de sí implica la pérdida de la voluntad propia en una fusión integral de las diferentes facetas del sujeto (afectividad, conocimiento y lenguaje) mediante el estudio, la oración y el autoexamen pasional, que llevaran a ser poseído por lo divino, en un sentido próximo a la esclavitud, tal cual como lo muestra la presencia de la preposición “de”, ya analizada en el enunciado “el hombre de Dios” y que denota posesión del objeto. Pero el problema y el drama más profundo, resulta entonces de la mediación institucional de la voluntad y este es un punto crítico.

Si el sacerdote se arroja a la voluntad divina, ¿quién, en la práctica, por decirlo de algún modo, regla, encarna, administra esta voluntad? En su caso, la tensión y el conflicto derivan de su filiación institucional, porque a partir de ella, se especifica un contrato institucional que exige la obediencia. En términos semióticos, se

puede decir que en el Manual se manifiesta entre el enunciador y el enunciatario, un contrato implícito de comunicación intersubjetiva de naturaleza unilateral, a partir del cual el primero le configura un deber al segundo que mediado por la premisa básica de la creencia o la confianza en la voz de Dios que el enunciador encarna y que resultaría para el “hombre de fe” un credo ineludible<sup>237</sup>. Dicho contrato enunciativo sugiere la presencia de un sujeto que tiene autoridad para imponer reglamentaciones a la conducta de los sacerdotes y un destinatario de las mismas que debe caracterizarse por la actitud de obediencia. Pero esa voz prescriptiva que alude a la palabra divina, se observa, es el resultado discursivo de un ensamble, una polifonía agenciada de forma estratégica por el enunciador con miras a la reproducción de una forma de vida única, cerrada. Esta es, por tanto, una metadescripción del orden del mundo y una metarepresentación de la norma cultural establecida como simulacro por el mismo texto, con el que se buscaba ante todo, resultados prácticos, guías de acción y de este modo la configuración de un moderno “arte de vivir”.

Lo más interesante al respecto es que la manifestación figurativa de este orden del mundo, depende en gran parte de toda una estética existencial que permite juzgar “lo que es” a través de las apariencias, con lo cual se quería resguardar la imagen de un catolicismo unitario, coherente, articulado a prescripciones tradicionales en las cuales el sacerdote se concebía como un modelo de vida para el feligresado, lo que exigía primeramente una transformación del sí mismo sacerdotal para lo cual se diseñó un plan de vida.

---

<sup>237</sup> GREIMAS A.-J. y COURTÉS J. *Semiótica*, op. cit., pp. 88-89. Fuera de ámbito semiótico, resulta también cuestionable qué se considera como un hombre de fe y cuáles son los límites que desde un punto de vista doctrinal se marcan en cuanto a la creencia, esto es, de qué tipo de fe se está hablando, de una fe ciega o de una fe derivada de una amplia y responsable reflexión.

#### 4.4. EL PLAN DE VIDA

El “Plan de vida para un sacerdote, pastor de almas” fue escrito por el arzobispo de Bogotá Manuel José Mosquera<sup>238</sup> y fue anexado en la cuarta parte del Manual en la que se trataba lo relativo a la conducta<sup>239</sup> del sacerdote, que curiosamente, aparecía como dividida en dos niveles: el de las acciones privadas y el de las labores públicas. Es más, el plan se concebía como el compilado de las acciones religiosas personales a las que debía atender un párroco<sup>240</sup>. A continuación se realizará una descripción general de su contenido.

El “plan de vida” debía reglar los aspectos cotidianos de acuerdo a la instauración de un propósito de vida que debía estar trazado por escrito y para el cual se daban recomendaciones generales en las que cada sacerdote debía trazar dicho proyecto de acuerdo a su propio carácter y necesidades. Este proyecto diario de perfeccionamiento y santificación incluía una planificación de “...sus principales acciones y en el cual determinen una hora fija a las acciones diarias”. Se recomendaba también la oración - conjunta a la meditación - la lección espiritual, el auto-examen, la dominación de la pasión dominante y la moderación del genio. Además, el párroco debía acostumbrarse a una frecuente confesión, para la cual debía encontrar un compañero que fuera confesor idóneo y evitar “...habituarse a recibir el sacramento por rutina, sin espíritu de temor y amor de Dios, y convertir de este modo en tósigo una medicina tan saludable”<sup>241</sup>.

En el Manual se reglamentaba el tiempo diario, semanal, mensual y anual. Así, el sacerdote debía realizar retiros espirituales durante los primeros siete días del mes, que se interpretaban como “remedios periódicos”, que servían para limpiar

---

<sup>238</sup> MOSQUERA, Manuel José. Documentos para la biografía del ilustrísimo señor Dr. Manuel José Mosquera. París: tipografía de Adriano le Clere, 1858, pp. 246-250.

<sup>239</sup> Entre las páginas 185-203.

<sup>240</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 185.

<sup>241</sup> *Ibidem*, 187.

los defectos. En estos retiros se debía leer el plan de vida, los propósitos y los apuntamientos para evaluar personalmente hasta donde se había llegado en el camino de la perfección. La meditación durante los retiros se debía extender más tiempo del ordinario y mantenerse todo el silencio posible con lectura espiritual. El tiempo anual también fue reglado, particularmente la solemnidad del aniversario del bautismo y la ordenación del sacerdote. El Plan de vida trataba directamente de las formas en que debían ser dominadas las pasiones y por tanto el tema de la mortificación. De esta se decía lo siguiente:

La mortificación interior y exterior no es muy necesaria para sujetar la parte inferior de nuestro ser, y para habituarnos al desprendimiento de nuestra voluntad. Pero debe atenderse con preferencia a la mortificación de las potencias, a menos que la edad y una complexión vigorosa exijan austeridades. La sobriedad en comer, dormir y recrearse ahorra por lo común la necesidad de usar austeridades exteriores.

Acá, se pueden ver dos oposiciones generales. La primera la de interior/exterior que se ha mostrado como un sustrato categorial importante para entender la lógica figurativa de la identidad sacerdotal. En este caso lo exterior e interior tendrá que ver con la concepción general que el catolicismo tenía del sujeto humano: como una composición de dos ámbitos inseparables uno de ellos el material y el otro el espiritual. Básicamente esta oposición se ha manifestado de manera general entre el alma y el cuerpo<sup>242</sup>. La primera dota al segundo de capacidades que son específicamente humanas, sobre todo en cuanto implican un ámbito racional<sup>243</sup>. De esta forma, el catolicismo desarrolló la idea de las potencias del alma que son tres: entender o conocer, querer o tener voluntad y recordar o memoria.

Cabe señalar que cuando se hace referencia a “la parte inferior de nuestro ser”, se muestra una dualidad entre alto y bajo que remite sin duda a la forma integrada en

---

<sup>242</sup> No se va a entrar en la discusión sobre la visión tripartita de San Agustín entre espíritu, alma y cuerpo por no resultar acá pertinente.

<sup>243</sup> Aunque en el hombre persisten los caracteres vegetativos y animales de seres ubicados en una escala más baja de desarrollo

que se conforma la estructura de la psique humana en donde confluyen elementos vegetativos, elementos sensibles comunes a los animales y por último elementos racionales que estarían ubicados en el plano más alto. Pero como se ve, no se recomienda con precisión la mortificación interior y exterior como método para sujetar la voluntad. Al parecer, se está lejos de prescribir austeridades exteriores que fueron usadas en la tradición cristiana como vestirse de cilicio, sentarse sobre cenizas, caminar descalzo, dormir en el suelo, derramar lágrimas, como formas de llegar a la virtud y que representarían en este caso disciplinas externas. Tampoco se le otorga una efectividad mayor a la disciplina interna en el sentido de dominio de los apetitos como puede ser el ayuno, sino que ante todo se impone la norma de la sobriedad “en comer, dormir y recrearse”, eso sí, a menos que la edad juvenil o la posesión de “una complexión vigorosa” obliguen a que el sujeto emplee austeridades más fuertes, sin saberse a ciencia cierta el límite de las mismas.

Sobre todo, había que prestar un especial cuidado a la mortificación de las potencias. Cuando se indaga por el significado de potencias<sup>244</sup> en el diccionario se concluye que estas son fundamentales para entender la estructura de la psique humana desde el punto de vista católico. Estas se referían a las tres facultades del alma y mencionadas y que eran conocer, querer y acordarse que equivalían al entendimiento, la voluntad y la memoria. Estas manifestaban un poder de acción del sujeto sobre el mundo y determinaban la emergencia del ámbito de la voluntad. Pero esta voluntad, propiamente adscrita al ámbito espiritual del sujeto debía ser domeñada y reprimida y para lo cual se proponía un método específico de sujeción:

Para la mortificación interior se ha de poner el mayor cuidado sobre la voluntad y sobre la imaginación: tanto cuando ellas se sujeten, otro tanto se adelantará, porque también se crecerá en ese espíritu de indiferencia por los bienes y males temporales, que es la prueba

---

<sup>244</sup> NTLLE, p. 624. La facultad para realizar alguna cosa o producir algún efecto, y se suele distinguir por los adjetivos que lo explican; como POTENCIA auditiva, visiva, etc. 6, “Por antonomasia cualquiera de las tres facultades del alma, de conocer, querer y acordarse, que son entendimiento, voluntad y memoria”.



#### 4.4.1. El control de las pasiones

Este modelo está guiado al “dominio de la pasión dominante” propio de los actos religiosos personales. En el Manual se trató la “pasión” en dos sentidos: primero cómo la pasión de Jesucristo, y en segundo lugar, cómo la conducta desmedida en los términos de un querer personal que rebasa los límites del deber. Revisando el diccionario, a finales del siglo XIX dicha palabra se definía como “El acto de padecer tormentos, penas u otras cosas sensibles y aún la muerte” o “...la excesiva inclinación o preferencia de una persona a otra”, o también, “Cualquiera perturbación o efecto desordenado del ánimo”<sup>246</sup>. Este último sentido, aproxima la definición de “pasión” a la del “vicio” en tanto este se puntualiza como “El gusto especial o demasiado apetito a alguna cosa que excita a usar de ella frecuentemente y con exceso”<sup>247</sup>. Sin embargo, el vicio tiene casi siempre una connotación disfórica, mientras que la pasión es bivalente, porque en algunos casos se hablará de pasión espiritual recomendada como norma de acción.

Cuando la pasión toma la forma viciosa, aparece como el desbordamiento de ciertos límites que caracterizan la conducta disoluta. Tentativamente, se puede decir que la palabra “desordenado”, que actualiza en este discurso el sentido de demasía y exceso, configura para el sujeto sacerdotal su desencadenamiento pasional. Este exceso presupone un límite del deseo, un control del apetito. Greimas y Fontanille han señalado al respecto que “La pasión se mide entonces en una escala en la que la moral instituye *umbrales* de apreciación”<sup>248</sup> que se expresa acá en los términos de una moral católica de finales del siglo XIX, tal como fue propuesta en el Manual.

---

<sup>246</sup> NTLLE, op. cit., p. 580.

<sup>247</sup> *Ibíd.*, y este se define ampliamente como “La falta de rectitud, o defecto moral en las acciones”, o como lo “contrario a la virtud” o defecto y exceso individual o nacional o, etc.

<sup>248</sup> GREIMAS, A. J. y FONTANILLE, Jacques. *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: siglo XXI, 1994, p. 97.

#### 4.4.2. Modelo de examen particular

Aparece entonces la pasión como la expresión de un exceso y entonces, ¿qué debía hacer el párroco para dominar sus pasiones? La respuesta ejemplar se encontraba en el “modelo de examen particular”:

Supónganse propósitos contra algunos efectos de un vicio; y sobre ellos dos o tres preguntas. Y como la soberbia es la raíz universal de los vicios, sobre ella se puede poner el ejemplo. Esta raíz se ataca: primero en la vanidad, que es soberbia sin ira, y luego en las palabras ofensivas, que son ya vanidad con ira<sup>249</sup>.

Para el análisis de este fragmento hay que advertir primeramente su emisión por parte de un enunciador que prescribe no una forma particular de acción sino un modelo de examen frecuente como dispositivo importante en el cultivo de sí mismo. Con lo anterior se abre la posibilidad de profundizar en la configuración del sí, un tema que atañe directamente a la semiótica en cuanto se ha planteado la identidad del sujeto a través de la indagación por cambios y permanencias y la construcción de los simulacros del ser.

Volviendo a la cita, y con el objeto de indagar sobre la estructura mencionada, se pide a los sacerdotes suponerse propósitos. El verbo “suponer” exige un acto imaginativo sobre el cual se sustenta el desarrollo de cualquier tópico o tema y remite además a los actos del entendimiento fingidos o imaginados<sup>250</sup>. Pero no por simulado, el acto de pensamiento que sobre dicho verbo recae, deja de tener efectos en el sujeto sacerdotal o por lo menos así se espera porque el acto de simular propósitos debe llevar a resultados prácticos en la vida del sacerdote. Lo anterior está mostrando cómo la faceta imaginativa del sujeto sacerdotal, resulta

---

<sup>249</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit. p. 189.

<sup>250</sup> NTLLE, op. cit. p. 729. Dar por sentada y existente alguna cosa para pasar a otra. Fingir alguna cosa.

ser un componente importante de su configuración identitaria, el sacerdote debe ser por tanto un hombre que cuida, reconoce y sujeta su imaginación.

Además, debe agregarse que en el acto de suponer parecen confluír todas las facultades del alma tal cual como las entendía el catolicismo, puesto que para dicho ejercicio hay que conocer, tener memoria y sobre todo estar dispuesto a iniciar dicho acto, es decir, actuar voluntariamente. En este caso la suposición está lejos de actuar como una ocurrencia, como algo dado, aparece planteada como un ejercicio reflexivo, tal vez como un ejercicio espiritual que con Foucault puede ser llamado una técnica del yo, y que en este caso se llamará una técnica de sujeción en tanto es a través de ella que se ve surgir el individuo como sujeto que toma las riendas de sí mismo.

Por añadidura, los “propósitos” se referían al “Ánimo o intención de hacer o de no hacer alguna cosa”; también podían significar “Objeto o mira”, y teniendo en cuenta que una de las acepciones de “objeto” era “El fin o intento al que se encamina o dirige alguna cosa”<sup>251</sup> y que la mira podía tomar el sentido metonímico de “Intención, reparo o advertencia que observa alguno, para el arreglo de su conducta o en la ejecución de alguna cosa”<sup>252</sup>, se trataba entonces, cuando se hablaba de “propósitos”, de planificar objetivos, metas para luchar “contra algunos efectos de un vicio”. En este sentido, el objetivo final era oponer los efectos del examen particular, o sea, el control de las pasiones, a unos efectos que se consideraba ya estaban instalados en el sujeto y que eran de tipo vicioso. El vicio es por tanto, el sustrato identitario de base de la condición del sujeto sacerdotal.

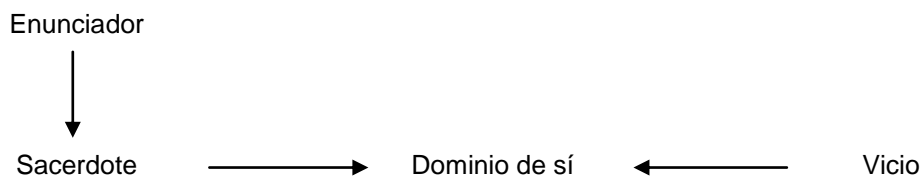
Es importante remarcar que se postula un sujeto fundamentalmente “vicioso” y al vicio como un objeto complejo que solo podía ser atacado por partes. Pero lo más interesante es que el sujeto de acción (el sujeto propuesto, básicamente pasional

---

<sup>251</sup> *Ibidem*, 544

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 512

y vicioso) debía escindirse en dos caras: la primera como una instancia intencional que se propone un cambio en tanto instancia de suposiciones, y la segunda, como un elemento contenedor de los efectos de un vicio, presuponiendo, como premisa de base, el hecho de que estos “lo habitan”. Al enunciar que el vicio tiene efectos, es decir, que lleva a determinadas consecuencias, se le configura como un actor. Entonces, desde un punto de vista actancial aparece como un antisujeto y se configura un “pequeño drama”, que se podría representar mediante un esquema actancial en el cual el enunciatario –voz de autoridad que prescribe - se dirige hacia el sacerdote, para que consiga un dominio de sí mismo, que sería el objeto de búsqueda, pero frente a dicho objeto aparece el vicio, el cual se presupone tiene también un dominio sobre el mismo sacerdote.



**Figura 16:** Esquema actancial del dominio de sí

La búsqueda del dominio de sí lleva adentrarse en un programa del sujeto que debe atacar primeramente las pasiones. Y el método propuesto es el desarrollo de un diálogo interno, una especie de desdoblamiento, en el cual el sacerdote debe controlar su “parte viciosa”, que revela una tensión interna, donde se configura la presencia subjetiva de una instancia que debe mirar dentro de sí, procurarse propósitos o programas de acción y a la vez captar “algunos efectos de un vicio”, es decir, consecuencias medibles y analizables, planteadas en términos de cantidad a través del cuantificador “algunos”. La formulación de propósitos exige según se plantea acá, una mira interna, frente a la captación de los efectos del vicio; lo más interesante es que todo este escenario se despliega dentro del mismo sujeto que mira dentro de sí y se plantea propósitos interiores y capta en su interioridad efectos dañinos que ha dejado el vicio, como también tendencias y

disposiciones degeneradas y captables por la introspección. Así, se pone en tensión la mira de sí mismo frente a la “percepción” de “movimientos” que también son interiores<sup>253</sup>.

Si se retoma la separación establecida por Ricœur entre la identidad *idem* e *ipse*, es posible ahondar un poco más en dicha estructura. Ya que el vicio, o la tendencia al mismo es visto como una constante en la estructura del sí mismo sacerdotal, entonces este se configuraría como el eje de una condición medible, numérica, porque se pueden cuantificar sus “efectos”. Esta tendencia viciosa se considera una constante orientación del sacerdote hacia el pecado, derivada de la concupiscencia propia del hombre y ligada a la condición de cuerpo<sup>254</sup>. Tras el pecado de Adán, la condición humana se vio manchada y limpiada luego por Cristo, este principio teológico se expresó en el Manual en palabras muy concretas en relación con el sacramento del bautismo: “Los que se han de bautizar se detienen primero a las puertas de la Iglesia, porque son indignos de entrar en la casa de Dios, antes que habiéndose despedido de la afrentosa servidumbre del demonio, se hayan juntado al imperio de Cristo”<sup>255</sup>.

Pero si el vicio es una condición *idem*, y cuantificable, no todo está “perdido”, porque el hombre tiene libre albedrío que conforma propiamente un eje de la “voluntad”, propia del ámbito de la identidad *ipse*. El hombre no tiene trazado con anterioridad el “camino al infierno” principio que el catolicismo oponía ante algunas interpretaciones protestantes. Pero la libertad individual, tal como se entiende en la ideología liberal del siglo XIX, como posibilidad del sujeto por elegir el camino a seguir, no se aplicaba en el caso del sacerdote y en el esquema católico del

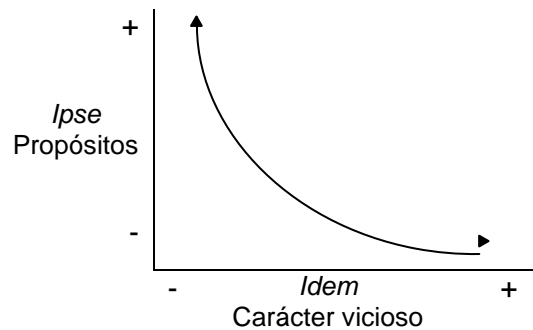
---

<sup>253</sup> FONTANILLE, Jacques. Soma, op. cit. p. 16. Esto lleva a plantear como lo ha hecho Fontanille la existencia de un sí *idem* y un sí *ipse* al interior de la constitución del cuerpo propio del sujeto.

<sup>254</sup> Ricœur, Paul. Sí mismo, op. cit., p. 112, 116. De acuerdo a Ricœur “Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un rasgo –un rasgo de carácter precisamente-, es decir un signo distintivo precisamente *por el que* se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma...”.

<sup>255</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit. p. 262.

mundo. La voluntad del hombre de Dios, al estar ligado a esta figura como objeto poseído, debía sujetarse al deseo del Señor<sup>256</sup>. El siguiente esquema busca reflejar esa tensión entre el propósito espiritual del examen sugerido, y la captación de los efectos del vicio:



**Figura 17:** Los propósitos espirituales frente a los efectos del vicio

Luego, se proponía que ante las secuelas del vicio se debían plantear dos o tres preguntas. La pregunta envuelve una práctica de revisión interior en un simulacro dialógico porque ella presupone la dirección del interrogante hacia alguien. Si se pudiera hablar de una estructura semiótica de la pregunta, se podría recordar lo establecido por Lotman y su planteamiento acerca de que todo fenómeno comunicativo implica la presencia de un *partenaire*, que acá coexiste en simulacro dentro de la misma presencia subjetiva. Toda conciencia exige por tanto procesos de traducción que se despliegan mediante un intercambio reflexivo y personal que en el caso tratado se representa mediante el habitar interno dentro de un mismo “yo” de dos polos adversos y contrapuestos<sup>257</sup>, orientados a una colisión mediante el dominio de la voluntad espiritual que se alza contra la carne y que exige un escudriñar interno, un “buscar por dentro de sí”, un develamiento de los vicios que han sido depositados por ese “otro yo” acechante que es el origen del vicio y que

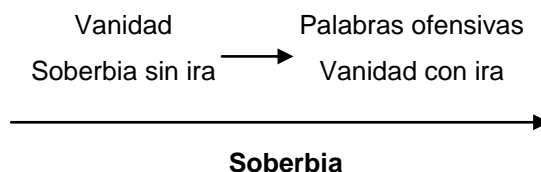
<sup>256</sup> Es más, su razón, como condición propiamente humana, no podía servirle para descentrar el principio de obediencia, porque frente a ella primaba la doctrina de la revelación y esta colocaba al sacerdote como un individuo sujeto a los dictados de la divinidad.

<sup>257</sup> LOTMAN, Yuri. La semiosfera II. Madrid: Cátedra, 1998, p. 23.

se puede identificar sin ambages con la concupiscencia o atracción de lo malo, y ante lo cual se desarrolla como plan de acción del cura la lucha contra la carne y las pasiones del alma como la soberbia.

#### 4.4.3. La soberbia

La soberbia es definida en el diccionario como “Elación del ánimo y apetito desordenado de ser preferido a otros”, o como “Satisfacción y desvanecimiento de las propias prendas con desprecio de los demás”, otra acepción aclara que era “El exceso en la magnificencia suntuosidad o pompa...” y por último, “La cólera e ira expresadas con acciones descompuestas o palabras altivas e injuriosas”<sup>258</sup>. A pesar que la última definición se acerca a la que se da en el Manual, el mismo enunciado ofrece una aclaración del desarrollo de dicha pasión a partir de dos niveles de manifestación. Una de ellas es la soberbia sin ira, que equivale a vanidad y la otra, acompañada con palabras injuriosas, que se transformaba en vanidad con ira.



**Figura 18:** La soberbia

Ahora bien, como la soberbia debía ser atacada en dos partes, la primera era la relativa a la vanidad, donde la ira se encontraba en cierta forma contenida, sujeta. Para cuidar el efecto vicioso de la vanidad, en el modelo de examen se prescribía la siguiente meta:

---

<sup>258</sup> NTLLE, op. cit., p. 716.

Propósito.- No alimentar la vanidad con representaciones de desazones, o disputas en que triunfemos.

¿Consentí el pensamiento?

¿Me complací en él?

¿Deseé humillar?<sup>259</sup>

De nuevo, así como la técnica de examen exige “suponer”, en este caso la vanidad no debe ser alimentada con representaciones y simulacros. Y en este sentido, el propósito no se dirige a los actos como tales, sino hacia los simulacros donde se imaginen escenas que produzcan “Disgusto o pesadumbre” o “Molestia o inquietud interior...”<sup>260</sup>. Ahora bien, el verbo representar hacía alusión a “Hacer presente alguna cosa con palabras o figuras que se fijan en la imaginación”<sup>261</sup>, entonces, el acto representacional era un evento imaginativo. La representación tiene también acá un sentido dramático en tanto se presuponen escenificaciones de ciertas situaciones de la vida cotidiana. Es más, si el propósito es “no representar”, entonces para lograrlo hay que tener presente cuales son las representaciones que se quieren negar; esto es, la “no representación” implica un recuerdo y un revivir de lo negado y traerlo al presente como experiencia simulada. De este modo, las preguntas que allí se consignan, plantean como realizadas las acciones y las sensaciones por lo menos en el plano de los simulacros.

De ahí que el sujeto debía preguntarse: “¿Consentí el pensamiento?”, es decir, se permitió su desarrollo sin el auxilio de la voluntad para apartarse de él; además, “¿Me complací en él?”, y “complacer” es un verbo transitivo que instaura una escena donde alguien produce gusto a alguien, o donde se tiene alegría y satisfacción por algo, lo que devuelve nuevamente a la estructura dual del sujeto como si dentro de sí habitaran dos presencias escindidas, y en este caso como si

---

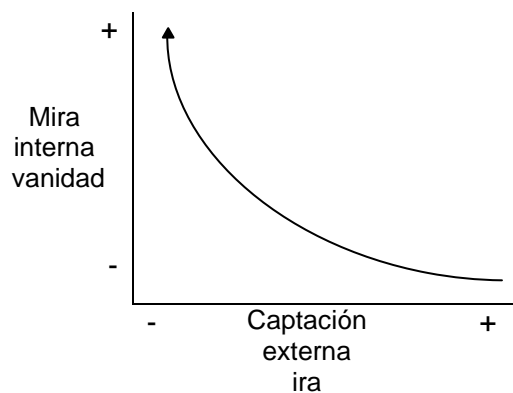
<sup>259</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit. p. 189.

<sup>260</sup> NTLLE, op. cit. p. 256. Definición de desazón.

<sup>261</sup> *Ibidem*, 675.

el gusto experimentado surgiera de la escisión entre lo pensado o representado (el pensamiento) y lo sentido (el gusto mismo), o sea, una cosa es lo que se piensa y la otra el padecimiento que de ella se obtiene. Es más, se deja por sentado la propiedad pasional o sensible de la imaginación. Por último, “¿Deseé humillar?”, que coloca la acción en el plano del “apetecer”, “abatir” el “orgullo o altivez” del otro<sup>262</sup>, con lo cual no se puede hablar todavía de una alteridad “externa”, porque el enunciado se encuentra en los límites del sujeto deseante.

De esta forma, se tiene que la soberbia es una pasión que se inicia con una profundización intensiva de la vanidad, que no implica todavía el plano del “actuar con ira”, teniendo en cuenta que la ira en este caso sería la manifestación extensiva de un sentir y pensar interno y que constituye una manifestación expresiva mediante palabras dirigidas a otro. En la vanidad, el sentir, la complacencia, el gusto obtenido se encuentran en los límites de la sensibilidad interior:



**Figura 19:** Intensificación de la vanidad

En los simulacros diseñados para trabajar contra los efectos del vicio se instauran dos “alteridades” que remiten a la discusión presentada por Ricœur en su tratamiento del concepto de la carne frente al cuerpo propio. Al respecto, dicho

---

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 422.

autor declara que "...la ipseidad implica una alteridad "propia", si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne. En este sentido, aunque la alteridad de lo extraño pudiese –en un supuesto- derivarse de la esfera de lo propio, la alteridad de la carne le sería aún anterior"<sup>263</sup>. Así, dejando pendiente la discusión sobre si la carne corresponde en este caso a lo que se puede llamar apetitos<sup>264</sup>, con base en esta escisión del *ipse* subjetivo se podría formular que en el sujeto conviven dos alteridades, la del "sí mismo" (en tanto *ipse* e *idem*) y la "alteridad del otro". No obstante, esta última, en los términos del simulacro que acá se plantea, sigue siendo una alteridad representada, "supuesta", construida como artificio para la lucha contra las pasiones, guiada a la dominación de la imaginación y del trabajo sobre la voluntad. Es algo así como una relación de espejo, en la cual la dualidad interno/externo del mundo social se refleja en la dualidad interno/externo del mundo subjetivo con diversidad de dinámicas y relaciones.

#### 4.4.4. La vanidad con ira

Ahora bien, de la pareja imaginación-voluntad se ha ocupado la mayor parte del "modelo de examen", colocando al dominio imaginativo como la condición del dominio actancial, y ahora es momento de pasar al dominio de la voluntad más propiamente ligada a la "alteridad externa", sin olvidar que se trata de una voluntad planteada en los límites de la representación, de acciones construidas, que sin embargo, se pueden constituir en el fundamento modélico de un modo de actuar, porque desde el simulacro implican la aparición de una perspectiva de acción y particularmente del acto de ofender mediante palabras:

Propósito. - No decir palabras ofensivas.

¿Dije palabra ofensiva, porque despreciara?

¿La dije satírica?

---

<sup>263</sup> RICŒUR, Paul, op. cit., p. 360.

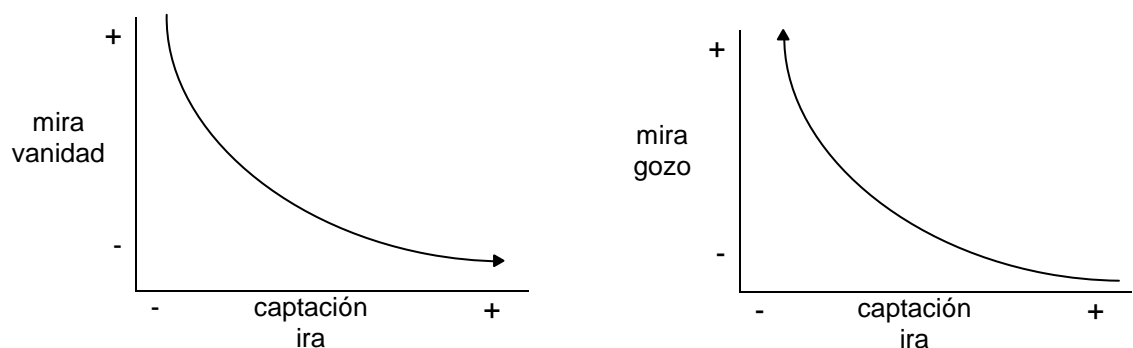
<sup>264</sup> Desde un punto de vista simplificado la oposición entre el alma y el cuerpo se podría expresar en la que se da entre carne y espíritu. Sin embargo, hay que señalar que el alma tiene dos polos malo/bueno al igual que el cuerpo, aspecto sobre el cual poco se ha indagado hasta ahora.

¿Goceme en que recayera sátira sobre otro?<sup>265</sup>

---

<sup>265</sup> *Ibidem*, 189.

Ya planteada toda la escena, se pasa al plano de la acción simulada y un acto de habla: “ofender”, que podía estar guiado por motivos como el desprecio, por características como lo satírico “...agudo, picante y mordaz”<sup>266</sup> y con lo que se podía llegar a tener gozo y satisfacción. Se plantean entonces dos movimientos. En el primero se acrecienta la ira y se ofende al otro con cierto reposo del sujeto<sup>267</sup>, y en el segundo, se goza con el acto mismo de ofender y se intensifica el gozo instaurándose una tensión afectiva:



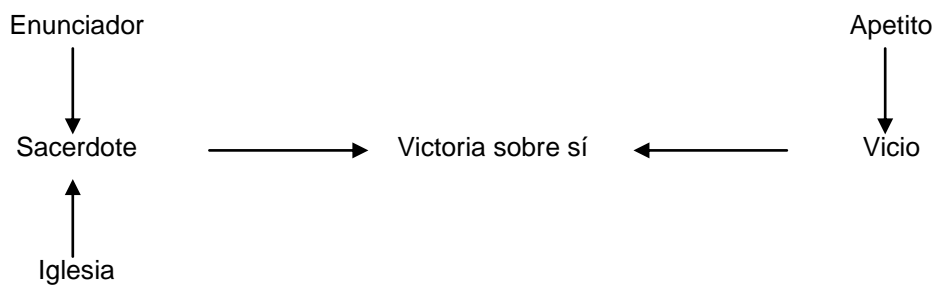
**Figura 20:** Extensión de la ira e intensidad del gozo

Si se retomara el esquema actancial presentado páginas arriba y se pudiera, con el mayor número de elementos que se han destacado hasta ahora, ampliar la trama de fuerzas que se entretajan alrededor del sujeto apasionado, quien debe luchar contra los efectos del vicio alojados dentro de sí, se tendría entonces la presencia de un enunciador que, sustentado en la validación de la Iglesia como institución, dirige una prescripción al individuo, en la cual este debe encaminarse ya no solamente a un cuidado de sí, sino a vencer su parte viciosa, a domeñar su imaginación, a doblegar una voluntad basada en el vicio. En estos términos, sería más preciso hablar de una “victoria sobre sí”, la cual representa las luchas internas que el sacerdote como sujeto vicioso debía realizar contra sí mismo, es decir, contra la atracción del vicio. Se realiza acá un programa narrativo de prueba en el

<sup>266</sup> NTLLE, op. cit., p. 702.

<sup>267</sup> FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima, 2001, p. 93. Propiamente un esquema de decadencia como lo llama el autor.

que el sacerdote constantemente lucha contra su parte carnal. Se ve cómo en el interior del sujeto se realiza el drama de las fuerzas del bien y las fuerzas del mal enfrentadas en la disputa por el alma. Esta representa una ganancia sobre el vicio, manifestación actorial y figurativa del antisujeto, que controla al sujeto y lo domina y que responde a las exigencias de la carne y de la mala pasión, inscribiendo al sujeto en un programa de prueba que se manifiesta como el encuentro de dos programas narrativos concurrentes a manera de programa y antiprograma<sup>268</sup>, en los cuales dos sujetos (sujeto y antisujeto) se disputan un mismo objeto<sup>269</sup> y en este caso el dominio sobre sí mismo.



**Figura 21:** Esquema actancial de la victoria de sí

Aunque de esta prueba no se conoce el resultado final sí se sabe que el camino hacia la santidad está plagado de pruebas constantes, cotidianas; y que más que ser un estado adquirido exigirá la búsqueda perseverante de la santificación, como un proceso inacabable y en el cual el perfeccionamiento aparece como la condición de base.

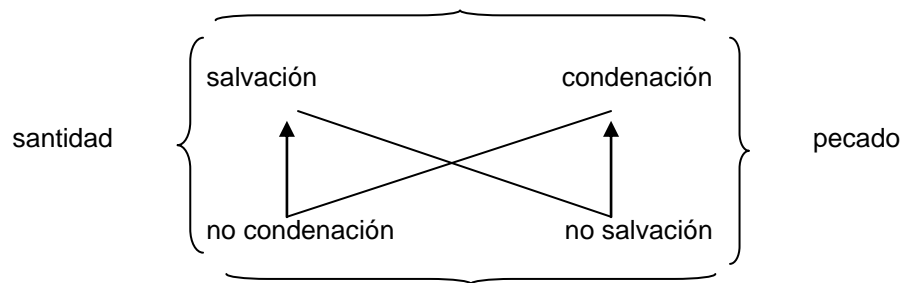
#### 4.5. EL HOMBRE DEL PUEBLO

Se había dejado pendiente de la introducción del Manual tratar la parte relativa al sacerdote como “hombre del pueblo”, cuya estructura “imita” a la ya señalada para el hombre de Dios. En este caso se dice que “el hombre del pueblo debe trabajar,

<sup>268</sup> COURTÉS, Joseph. Análisis, op. cit. p. 138.

<sup>269</sup> FONTANILLE, Jacques. Semiótica, op. cit. p. 98.

vivir y morir por su salvación”, expresión que configura un programa de atribución que le va a exigir al sacerdote una renuncia de su propia vida, condición necesaria para llegar a ser salvo. La posibilidad de salvarse en la teología católica había sido otorgada por el sacrificio de Cristo que quitaba la huella del pecado original heredado de la desobediencia de Adán<sup>270</sup>. Por otro lado, la salvación constituye un objeto de deseo del sacerdote y un objeto de atribución de este para el pueblo. Como mediador, el sacerdote es el elemento central en la salvación de las almas, contraponiendo la esfera de la santidad al pecado:



**Figura 22:** Sistema semiótico de la mediación sacerdotal

#### 4.5.1. El ejercicio sacramental

En la época que se viene tratando, al sacerdote se le definía como al “hombre dedicado y consagrado para hacer, celebrar y ofrecer los sacrificios. *Sacerdos*”<sup>271</sup>, definición que recuerda la dedicación o entrega recurrente al oficio sacramental, y el carácter de individuo “consagrado” mediante la aceptación de su condición sacerdotal por parte del obispo en un rito institucional. En su segunda acepción, aparece como “En la ley de Gracia el hombre consagrado a Dios, ungido y ordenado para celebrar y ofrecer el sacrificio de la misa”, lo que conlleva al tratamiento específico de este sacramento al sustentar estas definiciones que ella se constituye en un aspecto fundamental del hacer del cura, para lo cual se

<sup>270</sup> BERGIER, Abate. Diccionario de teología tomo III. Madrid: Primitivo Fuentes, 1854, pp. 190-191.

<sup>271</sup> NTLLE, op. cit., p. 694.

recurrirá también a una indagación del fundamento teológico que hace de este actor un “verdadero sacrificador”.

#### 4.5.2. Sacerdote y Cristo

El hecho de “entregar la vida”, en tanto el sacerdote se plantea como un objeto que se da a un sujeto, y por tanto, una condición de “desposesión de sí mismo”, remite inmediatamente a su carácter de instancia que tiende a los sacrificios, que abandona sus pretensiones egoístas o individuales. En este sentido, la estructura del sí mismo sacerdotal empieza a mostrarse como un reflejo de la estructura del sí mismo de Cristo, figura con una marcada estructura sincrética, que es el modelo a seguir para el presbítero. Cristo fue víctima y sacerdote, es decir, sacrificado y victimario, y al sacerdote se le supone un sujeto capaz de sacrificarse a sí mismo para alcanzar la salvación del otro. Ese carácter de semejanza entre dichas figuras, se muestra de forma modélica en lo prescrito en el Manual al inicio del tratamiento de la misa:

CRISTO, que fue víctima y sacerdote a un mismo tiempo, y en realidad derramó su preciosísima sangre y sufrió la muerte, es el que se ofrece verdaderamente a Dios en la misa por el ministerio de los sacerdotes, sin que haya efusión de sangre ni muerte del mismo Hijo de Dios<sup>272</sup>.

Centrando la observación primeramente sobre la figura de “Cristo”, se puede observar su complejo sincretismo actorial, actancial y modal, en el sentido que cumple roles de víctima y sacrificador, de sujeto y objeto, y constituye al tiempo el “hacer ser” y “lo que hace ser” de donde se deriva que padece la consecuencia inmediata para su propio cambio de existencia semiótica en su paso de la vida a la muerte:

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, 7.

SINCRETISMO	PLANO DEL SUJETO	PLANO DEL OBJETO
<b>Sincretismo actorial</b>	Sacerdote	Víctima
<b>Sincretismo actancial</b>	Sujeto	Objeto
<b>Sincretismo modal</b>	Sujeto de hacer (hace ser) Sujeto competente (lo que hace ser) Sujeto de estado (ser)	

**Tabla 6:** Sincretismo de Cristo

Lo anterior permite sugerir que dicho actor como sujeto de hacer, produce cambios de estado sobre su propia existencia, ilustrada en este caso en el paso presupuesto de la vida a la muerte. Pero este cambio de estado no es inmediato, pues la sangre no se derrama de una vez, sino que exige la duratividad de un proceso (lento o rápido) cuyo punto final está marcado por la llegada efectiva de la muerte, pero antes de esta por una agonía o padecimiento, que llevan a pensar en la “pasión cristiana” como un elemento durativo, que implica no solo el deceso sino también el camino transitado hasta su llegada.

Además, en el enunciado que se analiza se explota la ambigüedad de la forma pronominal “se”, porque el envío del sentido de la acción puede ser atribuido tanto a “Cristo” como al mismo “sacerdote”. Es posible parafrasear diciendo que “Cristo se ofrece a sí mismo”, presuposición validada inmediatamente por su carácter de víctima y victimario y, que “el sacerdote ofrece a Cristo”, constatada de acuerdo al “por” que indica igualmente el carácter de agente del actor “sacerdote”, que también ofrece. Igualmente, al decir que Cristo “se” ofrece, en presente y al resaltar el carácter repetitivo que el catolicismo ha asignado a la eucaristía, se asistiría en este ritual a una constante actualización de un hacer, que es llevada a cabo particularmente por el sacerdote.

Es importante también llamar la atención frente al verbo “ofrecer”, de donde se deriva una diferencia cualitativa frente al “dar muerte”, porque el sacerdote se convierte no en quien “mata”, sino en el mediador de un evento que se renueva ya “sin efusión de sangre” y “sin muerte” propiamente dicha. Este renovar, actualizar

en el sentido semiótico, no quiere decir simplemente que el hecho se “recuerde”, se “traiga a la memoria”, sino que “se ofrece verdaderamente”, negando entonces cualquier aspecto representacional en la función del sacerdote, quien lo que hace es ministrar un “verdadero sacrificio”; que a nivel fiduciario solo puede ser cimentado por la creencia del destinatario, pero reconstruido en una escena estética y técnica de la cual se pide que el sacerdote tenga un manejo eficaz y cuidadoso de todos los aspectos que constituyen su esplendor. El sacerdote entonces se refleja como un ministro de Cristo, cuyo gobierno se basa en disponer dicha figura y toda la trama de sentido ritual que se teje a su alrededor y que se concreta puntualmente en “el sacrificio de la misa” y en el cual aparece primero el ámbito de sí mismo y el ámbito de la alteridad, pues los sacramentos hacen parte del ejercicio sacerdotal de la cura de almas o cuidado espiritual del rebaño.

Finalmente, debe agregarse que el sacerdote logra estar en conjunción con el pueblo, solamente si logra comunicar el conocimiento que ha adquirido, de este modo vale señalar que el programa narrativo inicial estudiado aparece como un programa de adquisiciones de competencia (lo que hace ser) para la posterior performance (hacer ser) del sacerdote<sup>273</sup>. Y en el caso de la enseñanza al pueblo existían ciertas condiciones pues tenía que hacerse de forma comprensible, “no sepultada bajo una letra muerta, sino animada por la voz viva”<sup>274</sup>; la idea era transmitirla al pueblo ya convertida en un mensaje asimilable y claro, por eso no debía ser expresada “en masa compacta, sino triturada”, lista como un “alimento de la inteligencia”<sup>275</sup>. Lo anterior puede ser una indicación de la distancia mantenida entre el conocimiento popular del catolicismo y la especialización intelectual del clero como conocedor de un ámbito más profundo de la teología.

---

<sup>273</sup> LATELLA, Graciela, op. cit., p. 39.

<sup>274</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 2.

<sup>275</sup> Ídem.

#### 4.5.3. La noción de pueblo: conservar los fieles, buscar a los pecadores

Una de las obligaciones del sacerdote era procurar la salvación de las almas y esta búsqueda va a permitir centrarse en la complejidad de la noción de pueblo. De acuerdo a la introducción del Manual, aparecen dos programas diferenciados: uno de conservación, en el cual se debía mantener a los fieles para Jesucristo y otro de búsqueda, en el que se debía ganar a los que estaban separados de dicha figura:

PUEBLO	
Fieles	Pecadores
Conservar	Recuperar

**Tabla 7:** Pueblo: fieles y pecadores

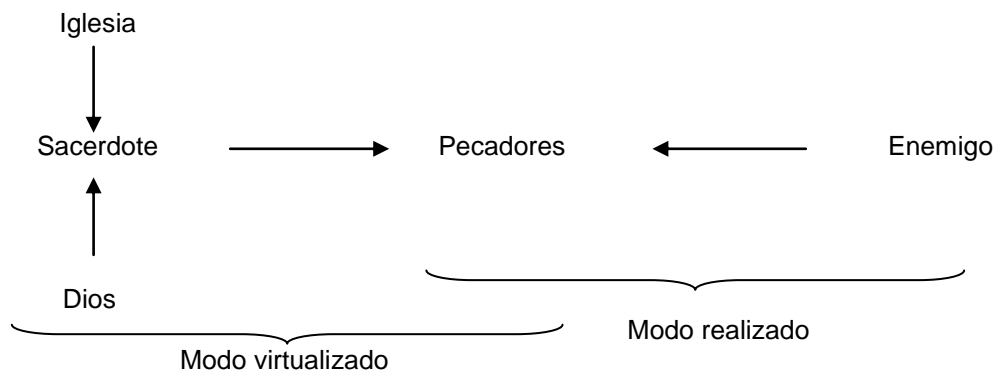
La expresión “recuperados para Jesucristo” exige preguntarse ¿cómo es que una parte del pueblo se encontraba separado del conocimiento y de la ley divina, suponiendo que se encontraba antes ligada a la creencia? ¿En razón de qué necesidad del pueblo se le imponía al sacerdote un nuevo programa narrativo? La respuesta se sugiere en el mismo texto, donde se explica que una parte del pueblo había quedado separada del conocimiento de la ley divina, particularmente los pecadores y extraviados, debido a la labor de otro de los actores del relato que eran los “enemigos de la ley de Dios”, quienes desnaturalizaban la teología, blasfemaban del conocimiento divino y trataban “...de arrastrar al pueblo en sus extravíos”. De esta forma se les configura como el antisujeto del relato<sup>276</sup>.

Frente a la idea de la gloria a Dios, en tanto rendir obediencia a sus mandatos, se puede percibir que para los enemigos de la religión, la pureza y majestad divina era cuestionable o rebatible. Frente a ellos al sacerdote se le exigía enfrentarse a estos enemigos mediante un programa de prueba, para lo cual debía adquirir las

---

<sup>276</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 1.

competencias necesarias para lidiar el combate, debía conocer a Dios “tan perfectamente”, que pudiera apartar al pueblo del ataque del enemigo y por lo cual el estudio se convierte en un aspecto central de la configuración identitaria de un sujeto conocedor de la teología como principio argumentativo frente a las ideas alternas al catolicismo. Frente a lo anterior, se puede ver que el pueblo se muestra como un objeto de deseo, sobre todo los pecadores, quienes debían ser recuperados para conjuntarlos a Dios. El siguiente esquema representa lo dicho, en el cual un enunciador que personifica la voz de la Iglesia y sustentado en la validación divina, se dirige al sacerdote para prescribirle la recuperación de los pecadores frente al enemigo, quien en un modo de existencia realizada, los tiene retenidos:



**Figura 23:** Esquema actancial de la recuperación de los pecadores

#### 4.5.4. El sacerdote y los pobres

La noción de pueblo, que se manifiesta como una categoría bastante englobante, se despliega en cuatro clases fundamentales: fieles, pecadores, pobres y ricos, para mostrar la diversidad de relaciones que se le imponen al sacerdote con diferentes actores discursivos que constituyen un reflejo de concepciones sociales y límites establecidos desde un punto de vista moral (como sujetos de pecado) y social (como sujetos de condiciones económicas disímiles). Ante cada uno de ellos se configura un tipo particular de programa narrativo para el cura, de los

cuales ya se han observado los dos primeros. En este aparte, se observarán los que tienen que ver con relaciones económicas en el proceso de circulación de bienes espirituales y materiales. La siguiente tabla resume el ámbito narrativo sacerdotal frente a las diferentes figuras mencionadas:

PUEBLO				
	Fieles	Pecadores	Pobres	Ricos
PROGRAMAS DEL SACERDOTE	Conservar	Recuperar	Asistir	Conquistar

**Tabla 8:** División de la categoría pueblo

Al sacerdote se le imponía hacer circular los bienes desde las manos de los ricos a través de las “conquistas de caridad”. Centrando la mirada en este último enunciado, hay que tener en cuenta que en el diccionario de la lengua de 1869 la conquista se definía como “Ganar la voluntad de alguna persona, o traerla a su partido”. La lucha era por tanto incidir en la decisión del rico para hacer circular los bienes materiales y la limosna. De esta forma, el sacerdote debía orientarse al rico y hacerlo desprenderse de sus bienes y luego, debía conjuntar a los pobres con la dádiva, ejerciendo así un importante papel en la circulación de valores materiales.

Pero más allá del hecho de propiciar la circulación de bienes materiales, al cura se le pedía un dominio directo de la asistencia a los pobres que debía ser caritativa entregando lo que tenía él mismo (que se declaraba no era suyo) y acompañar al desvalido en su dolor. El sacerdote se debía orientar hacia los pobres, no solo para que estuvieran conjuntos a los bienes espirituales, sino también los materiales, puntualmente se prescribía: “tienes que darles de comer y de beber, que vestirlos, que alojarlos; tienes que visitarlos y consolarlos”<sup>277</sup>. El trabajo dirigido directamente del cura hacia los pobres se desplegaba en dos órdenes de acción que se pueden resumir mediante la siguiente tabla:

<sup>277</sup> *Ibíd*em, p. 2.

CUIDADO DE LOS POBRES	
Plano material	Plano espiritual
Comer-alimento	Visitar-visita
Beber-bebida	Consolar-consuelo
Vestir-vestido	
Alojar-alajo	

**Tabla 9:** Planos de acción del sacerdote ante los pobres

Se puede decir que el sacerdote debía actuar en diferentes niveles: como cuidador del ámbito espiritual de los fieles mediante la práctica sacramental, de donde se derivaba el afianzamiento de la creencia y la conjunción del pueblo con Jesucristo, máxima figura de autoridad dentro de la creencia católica, representada por la voz institucional del catolicismo y en el simulacro prescriptivo construido en el texto. Además, debía actuar como un ministro comprometido con el plano material de los fieles, en tanto debía procurar la limosna, incidiendo en el vestido, el alojamiento, la comida y la bebida para los necesitados. Por último, se le reclamaba ayudar a los enfermos y propiciar consuelo a los desvalidos.

Cada uno de estos programas de acción, que exceden el trabajo sacramental denotado por la categoría de cura de almas - puesto que se rozan con el ámbito de la beneficencia - aparecen integrados en la expresión: “el hombre del Pueblo”, un tipo de la realización “mundana” de la religión católica, que tomaría la forma de una hipérbole sacerdotal, respuesta que el catolicismo del siglo XIX, tal cual como fue moldeado en el Manual, daba al movimiento creciente de liberalización del Estado en Colombia. Esa amplificación de la labor sacerdotal a múltiples campos de la vida cotidiana señala desde la perspectiva del texto tratado, la preponderancia del cura en el orden cultural de la época. A partir de ahí el párroco se constituirá en la personificación central de la religión católica y agente clave de la regeneración del “pueblo”.

## 5. LOS RECORRIDOS DEL ANTISUJETO

“Las personas que viven en el círculo que marca la pauta no precisan de libro alguno para saber cómo «hay» que comportarse”<sup>278</sup>.

Jean-Marie Floch, en su investigación sobre los diferentes tipos de comportamiento de los usuarios del metro de París, explora la forma en la que, en la práctica, dichos sujetos llevaban a cabo sus trayectos. Después de una indagación descriptiva, este autor reconstruyó los desarrollos de sus recorridos y estableció que se daban diferentes modelos de actuación a partir de la categoría de continuidad/discontinuidad, que respondían a diversas formas de negociar la resolución de un tránsito o una curva que pudiera ser crítica. A los representantes de cada tendencia los dividió en cuatro tipos: sonámbulos, agrimensores, dinámicos y callejeros. Lo decisivo en esta reconstrucción tipológica de los trayectos, eran las actitudes desarrolladas por los usuarios que exigían procesos de negociación y estrategias para la consecución de determinados objetivos<sup>279</sup>.

El estudio referenciado en el párrafo anterior muestra cómo la experiencia de resolución estratégica ante los retos cotidianos puede ser esquematizada con el instrumental teórico y metodológico de la semiótica. Orientándose por este estudio pionero y teniendo como centro de análisis al Manual del párroco, en este capítulo se propone explorar una tipología del clero a partir de varios indicios presentados de forma explícita en el texto. Se aclara desde el comienzo, que la diversidad de manifestaciones sacerdotales, las diferentes figuras que emergen, serán

---

<sup>278</sup> ELÍAS, Norbert. El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: FCE, 1987, p. 145.

<sup>279</sup> FLOCH, Jean-Marie. Semiótica, marketing y comunicación. Bajo los signos, las estrategias. Barcelona: 1993, pp. 37-65. FONTANILLE, Jacques. Textos, op. cit., p. 8.

apreciadas de manera disfórica por el enunciador que pretende instaurar mediante su voz prescriptiva un modelo único de acción.

En este capítulo se planteará, por tanto, una reflexión general sobre la configuración identitaria del sacerdote en relación con el problema semiótico de las formas de vida. Estas pueden ser vistas como modelos institucionales codificados que se manifiestan a través de un arraigo sensible y material, en elementos concretos de la cultura, como son los textos verbales. Ellas, expresadas en el caso tratado a través del Manual del párroco, representan la formulación institucional de un modelo de comportamiento marcado por un *ethos* particular, a través de la actualización de normas del catolicismo, en un intento por articularse a la vida cultural colombiana de la época y que, sin duda, constituirían una respuesta a tensiones ideológicas, políticas y económicas que marcaron el siglo XIX. Es más, frente a la idea de formas de vida, el texto tratado se orienta hacia la formulación de *una* forma de vida, un único modelo de acción, y por consiguiente, una afirmación dogmática de interpretación del mundo, encaminada a incidir en la vida práctica de los sujetos.

Como condición para desarrollar el objetivo propuesto, se indica que el Manual se orientaba a instaurar un modelo único de vida sacerdotal mediante la proposición de una imagen unificada basada en una perspectiva tradicionalista católica. Frente a esta pretensión, son los mecanismos discursivos que en él se ponen en marcha, los que catapultan la emergencia de una imagen diversa del clero. Uno de estos dispositivos será precisamente la construcción referencial del antimodelo, es decir, la presentación de formas alternas de actuar y vivir y la descripción de estados y recorridos narrativos que serán calificados negativamente por el enunciador. Esta estrategia discursiva, utilizada para mostrar un rechazo ante sujetos transgresores, se puso en marcha para intentar persuadir al destinatario del discurso de lo que “no debía hacer” y de cómo “no debía ser”.



Empero, frente a ella, aparece un proceso muy curioso en el Manual, apreciado en este trabajo a partir de la relación entre tres polos enunciativos, que son: el enunciador, la construcción de un referente discursivo - particularmente de los recorridos de actores diversos - y el enunciatario. Lo más importante es que este último aparece actorializado al entrar en sincretismo con el actor configurado en el texto, lo que permite hablar de un enunciatario encarnado, representado directamente mediante la construcción simulada de figuras que lo describen, le dan un cuerpo que actúa y padece, y un lugar actancial en el relato. De esta forma, se hablará de la actorialización del enunciatario como la unión sincrética entre el actor referenciado (el párroco y los diversos tipos de sacerdotes puestos en escena) y el destinatario explícito del discurso (el mismo párroco). Lo anterior permitirá sustentar que lo que se dice del actor se refiere al enunciatario, y por consiguiente, la imagen ofrecida por este último estará fragmentada en diferentes maneras de vivir la práctica sacerdotal.

Así, el Manual se manifiesta como un dispositivo cultural estratégico en medio de una dinámica de enfrentamiento ideológico, que se caracterizó por la circulación de diversos discursos, ante los cuales, se intentó conservar la centralidad nuclear de un sistema de interpretación del mundo, la visión tradicionalista católica, donde el sacerdote tenía, sin duda, un lugar preponderante. Por tanto, este texto buscaba cumplir, como ya se ha advertido anteriormente, el papel de una “gramática religiosa”, que en el nivel de las metadescripciones ejerciera “una poderosa acción ordenadora, induciendo la armonía y eliminando las contradicciones”<sup>280</sup>, y produciendo un modelo general de existencia orientado hacia el enunciatario. Es por eso también que esta invitación a la unidad, se concretó como una valoración negativa de las formas alternas de comportarse y vivir.

---

<sup>280</sup> ROSALES, Horacio. “Pasiones en la construcción de representaciones de la cultura colombiana”, en: Revista S, vol. 3, 2009, Bucaramanga: UIS, p. 37.

En el intento de configurar una forma de vida única para el sacerdote, el texto termina mostrando, desde el punto de vista semiótico, la manifestación de otras formas de vivir la práctica sacerdotal, con lógicas divergentes y con recorridos alternos. Desde un punto de vista teórico-metodológico, a estos programas de acción no se les relacionará con su sustrato contradiscursivo, cuya exploración demandaría un diálogo con la historia de las corrientes político-religiosas del siglo XIX, que excede los límites de esta investigación. No obstante, se pretenden definir en términos generales, con el objetivo concreto de ofrecer los elementos que llevan a configurar marcas identitarias del enunciario.

Finalmente, y es el aspecto que se enfatiza en el epígrafe escogido para este capítulo, el Manual termina expresando sin ambages la falta de ajuste del enunciario a dichos parámetros, con consecuencias denigrantes para su imagen sustentada discursivamente. Así pues, hay que recordar que el modelo sacerdotal se encuentra casi siempre modalizado por el “deber ser”, o sea, virtualizado, con estados planteados apenas en términos de posibilidad y con una serie de acciones prescritas como condiciones para la transformación del sujeto. Frente a la virtualización del modelo, acá se propondrá la actualidad y la realización de los recorridos del antisujeto.

## 5.1. LOS CUATRO TIPOS DE SACERDOTE SEGÚN LAS CONCLUSIONES DEL MANUAL

Las conclusiones de todo texto cierran, o pretender cerrar, su contenido general, y por tanto, constituyen un elemento condensado para el análisis global de una obra. En el caso del Manual, se observa que allí, el enunciador presenta de forma explícita, una clasificación del clero de acuerdo a las relaciones con los dos programas narrativos generales que se han estudiado en el capítulo anterior, es decir, tanto la búsqueda de la santidad como el cuidado de las almas. En consecuencia, el primer fragmento de las conclusiones plantea que:

CELO y sacerdote son dos palabras sinónimas, pues lo que expresa la primera es la condición esencial que exige la segunda. Sin embargo, cuando se pasa de la teoría a la práctica, parece que podemos distinguir cuatro clases de Sacerdotes que ejercen juntamente el sagrado ministerio<sup>281</sup>.

El “celo” es una palabra que condensa varias características que se consideran propias del hacer sacerdotal. En el diccionario se le define como “El eficaz cuidado y vigilancia con que se procura el cumplimiento de las leyes y obligaciones de cada uno”, y también como “El afectuoso y vigilante cuidado de la gloria de Dios o del bien de las almas”. La primera definición expresa el ajuste del sujeto a la norma y en cuanto a esta segunda, no debe pasarse por alto su contenido afectivo, porque si “afecto” significa una de las “pasiones del ánimo”<sup>282</sup>, se revalida la posibilidad del lazo pasional que debía ligar al sacerdote con su oficio, con lo cual se puede afirmar que la identidad sacerdotal en el ejercicio de su ministerio debía ser pasional, como reflejo del tema de un *pathos* cristiano amoroso y caritativo. Frente a lo anterior es acertado recordar que la caridad se define como “Una de las tres virtudes teologales, que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a nosotros mismos”. Una de las expresiones más claras de este ardor, serán los padecimientos y sufrimientos profundos de Cristo en la cruz para salvar la humanidad, que como ya se ha dicho, constituyen al sacerdote en un reflejo de este carácter sacrificial a manera de imitador de dicha figura modelo.

Retornando la cita presentada, resulta fundamental prestar atención a esa separación tajante entre la teoría y la práctica, siendo esta última el nivel específico donde se plantean rupturas. La teoría en la época daba a entender el “Conocimiento especulativo e las cosas”<sup>283</sup> y se plantea cómo desde este plano

---

<sup>281</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 267.

<sup>282</sup> NTLLE, op. cit., p. 53. El ánimo se define como “El alma o el espíritu en cuanto es principio de las operaciones racionales” o como “Valor o esfuerzo”, o como “Intención, voluntad”, “Atención o pensamiento”.

<sup>283</sup> *Ibidem*, 742.

del conocimiento era posible crear mundos ideales. No obstante, en concreto, en la vida cotidiana, las rupturas del hacer podían hacerse evidentes.

Resulta llamativo cómo frente a esta discrepancia y distancia entre lo ideal y lo realizado, esto es, a pesar que las conductas alternas sacerdotales serán evaluadas negativamente, ninguno de estos sujetos desde el punto de vista del enunciador pierde su identidad sacerdotal, todos siguen adscritos a dicha condición, a pesar de apartarse de la norma: "...ejercen juntamente el sagrado ministerio". Lo anterior lleva, sin duda, a una tensión entre la adscripción institucional - con todos los requisitos normativos propios del estado eclesiástico - y la realización concreta de un comportamiento transgresor.

## 5.2. LOS VERDADEROS SACERDOTES

Siguiendo las conclusiones del Manual y establecida esa distancia entre la teoría y la práctica, se establece de una forma sintética y condensada, toda la configuración discursiva del modelo esperado. La cita que se transcribe tiene entonces el valor de un resumen, de una operación esquemática general de dar cuenta del que se considera el verdadero modo de vida sacerdotal:

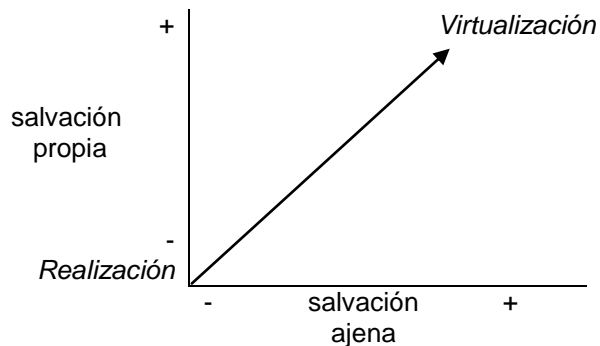
Hay sacerdotes celosos de su propia salvación, y celosos también de la salvación de los prójimos. Estos son los únicos verdaderos Sacerdotes. Son santos y son apóstoles: santos, porque caminan a la perfección sacerdotal; apóstoles, porque conducen al cielo el rebaño que se les ha confiado. ¡Dichosos pastores! ¡Dichoso rebaño!<sup>284</sup>.

Planteado en términos esquemáticos, el verdadero sacerdote se realiza simultáneamente en dirección del sí mismo y del otro. En términos del esquema tensivo se tendría una amplificación que parte de una extensión y una intensión débil, para desplegar su fuerza hacia el avance que se acrecienta de común acuerdo. Implícitamente, se plantea a la vez, un punto cero, un espacio de partida

---

<sup>284</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 267.

que aunque indeterminado, coincidirá en gran parte con la virtualización del recorrido del sujeto modelo. De esta forma, para obtener su salvación, el sacerdote debe trabajar en simultáneo con los dos caminos exigidos, única forma de resolver la tensión identitaria propia del ejercicio sacerdotal y manifestada en términos del manual como un “llegar a ser”<sup>285</sup>.



**Figura 24:** Virtualización del recorrido del sujeto modelo

Al respecto, de este primer esquema es posible concluir que el recorrido ideal se encuentra virtualizado sobre todo por su encuadre en la modalidad del deber. Este corresponde propiamente al modelo de vida que en el Manual se le plantea al párroco.

### 5.3. SACERDOTES INCOMPLETOS

En el modelo presentado arriba, al sacerdote se le caracteriza por actuar en dos frentes, dos planos prácticos de acción y por llevar a una línea ascendente en su oficio. Otro tipo de sacerdotes, que se encuentran en una escala más baja con respecto al modelo, serán los sacerdotes incompletos y a partir de los cuales se

---

<sup>285</sup> Es probable que la sensibilidad en este caso se dé en relación con el amor o pasión espiritual que es un recorrido sensible frente a la inteligibilidad del reconocimiento del otro, esto es apenas una hipótesis. Esto daría respuesta a por qué ubicar a la salvación propia en el plano sensible y la salvación ajena en la inteligibilidad.

hace visible la fractura en el trabajo de acción simultánea en las dos grandes esferas de configuración identitaria del cura:

Hay sacerdotes celosos de su propia salvación, pero no de la salvación de las almas. Estos son buenos cristianos, pero no buenos Sacerdotes. Serían santos sino fueran Sacerdotes, pero siendo lo que son, no se les puede calificar sino con el nombre de Sacerdotes incompletos<sup>286</sup>.

Se considera que estos sacerdotes “son buenos cristianos” sin llegar a ser santos. Esa expresión lleva a recordar la frase de “cristiano de nombre” y a hablar acá de “sacerdote de nombre” como de hecho se hace en el Manual. Al parecer, este clérigo no llega a ser un sacerdote sino solamente un buen cristiano, perdiendo su característica como hombre del pueblo, como individuo que trabaja por la salvación de los otros, este es un sacerdote imperfecto. El “sacerdote incompleto” sería la representación de un sujeto que se resguarda en sí mismo, tal vez de forma egoísta en su propio cuidado y no da apertura al otro:

<b>SACERDOTES INCOMPLETOS</b>	
<b>Santidad</b>	<b>Apostolado</b>
Celosos de su propia salvación	No celosos de la salvación de las almas
Buenos cristianos	No son buenos sacerdotes
No santos	Sacerdotes incompletos

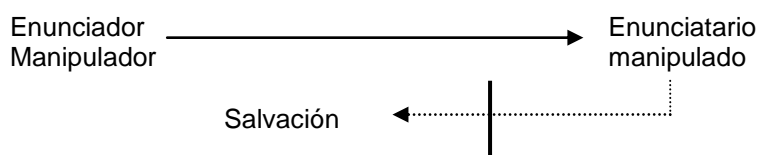
**Tabla 10:** Sacerdotes incompletos

Así, el tema de los sacerdotes incompletos exige enfatizar el asunto de la mediación sacramental, pues se sospecha que es allí, en ese nivel, donde se da el descuido de la disciplina dramática, y en general, el del plano de la influencia sacerdotal sobre el otro, es decir, sobre el pueblo. En este caso, y frente a la generalidad de las conclusiones, es cuando se sugiere en este trabajo tratar la emergencia de varias figuras encarnadas en el texto, como agentes de distorsión del modelo sacerdotal. El primero de ellos, el mal predicador.

<sup>286</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 267.

### 5.3.1. El mal predicador

Al respecto, en el Manual se había explicitado en concreto que estos sujetos, junto a los malos confesores, eran la ruina del mundo: “Si todos los confesores y todos los predicadores fueran santos, dice San Ligorio, el mundo entero sería santo. Los malos confesores y los malos predicadores son la ruina del mundo, y por malos entiendo los que no cumplen bien con su obligación”<sup>287</sup>. Para los sacerdotes la prescripción de cumplir adecuadamente con los sacramentos desde el punto de vista del enunciador, tenía una base bíblica y puntualmente se les recordaba que “EN las sagradas Escrituras se llama maldito el que ejecuta la obra de Dios con negligencia”<sup>288</sup>. Teniendo en cuenta que la palabra “maldito” tiene una connotación religiosa específica como “El condenado y castigado por la justicia divina”<sup>289</sup>, se puede decir que lo que se pone en juego en este caso es una intimidación por parte del enunciador, constituido como sujeto destinador manipulador que se orienta hacia el manipulado, en este caso al enunciatario, para dirigirle una intimidación pragmática en que se amenaza al sujeto con quitarle determinado objeto de valor, y en este caso, la salvación. Esquemáticamente se tendría que:



**Figura 25:** Intimidación manipuladora dirigida al enunciatario

Y es que la práctica sacramental tenía una faceta técnica que todo predicador debía conocer, particularmente el manejo cuidadoso de los elementos del ritual, el movimiento de los dedos, las genuflexiones, el conocimiento memorístico de las oraciones y el contenido de los libros del culto, etc.; y uno de ellos era el relativo al tiempo de la duración de la misa que debía ser controlado. Una ofrenda

<sup>287</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit. p. 239.

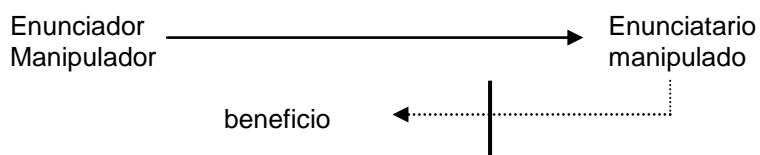
<sup>288</sup> *Ibidem*, 8-9.

<sup>289</sup> RAE, op. cit., p. 481.

demasiado larga o demasiado corta, podía tener efectos negativos sobre el auditorio y por tanto, afectar la imagen institucional representada por el clero:

Reprobamos la demasiada celeridad que emplean algunos sacerdotes en la celebración de tan admirable y venerando sacrificio sin dejar de reprimirlos con las penas canónicas, y aun con suspensión siempre que de ello tuviéramos conocimiento. Tampoco toleramos la inmoderada prolijidad, que produce más bien fastidio que devoción y retrae a los fieles de oír misa con gran daño espiritual de sus almas, por lo cual recomendamos a los sacerdotes de nuestra Provincia que empleen en la celebración del santo sacrificio, el término medio que prescribe devotamente el Concilio Romano, a saber: al menos la tercera parte de una hora<sup>290</sup>.

Para lograr el efecto requerido, es decir, la transformación del “mal predicador”, el enunciador se dirige de forma manipulatoria hacia el enunciatario prescribiéndole un hacer. En esta caso utiliza la reprensión con base en las penas canónicas, sin orientarlas acá hacia un objeto cognitivo como la salvación, sino a un objeto práctico como el beneficio parroquial, que implica la pena de dejar de percibir los emolumentos propios del oficio del párroco como sujeto beneficiado al estar adscrito a una parroquia<sup>291</sup>.



**Figura 26:** Manipulación sobre el enunciatario referida al beneficio parroquial

Hay que advertir que de forma explícita mediante el cuantificador “algunos”, el enunciador muestra una fractura al interior del propio clero, un mecanismo discursivo que juega como argumento de esa ruptura que se ha mencionado desde el inicio de este capítulo. Hay que señalar además, que en este caso también es notoria la puesta en marcha de una manipulación de tipo intimidatorio, en la cual se amenaza con las penas canónicas y aún con la suspensión de las

<sup>290</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., pp. 9-10.

<sup>291</sup> El beneficio es el sustento que recibe el cura por sus labores espirituales.

actividades sacerdotales en la parroquia, esto es, la posibilidad del sustento que el sacerdote deriva de su oficio sacramental.

Ahora bien, como se estableció en el tercer capítulo, la escópica sacerdotal cifrada en las vestiduras rituales durante la misa, representa uno de los sistemas de producción de significado estético, crucial para entender el ámbito retórico persuasivo resultado de un conjunto de elementos orientados hacia la producción de significados religiosos en el auditorio. Igualmente aparece la centralidad de la disciplina dramática, entendida como el control que se debe manifestar sobre las expresiones que el sacerdote dirige a los otros, tanto en su vida cotidiana como en el ejercicio ritual, y que están encaminadas al logro de efectos de apreciación en el destinatario, es decir, que este comprenda con facilidad un mensaje, que se valore el papel representado por el sujeto, que se haga una idea de la dignidad propia del ejercicio del “ministro de lo sagrado” y la subsecuente conservación y realce del prestigio institucional.

El tema de la disciplina dramática permite introducir una reflexión encaminada hacia el interrogante por el principio de configuración de una identidad subjetiva configurada institucionalmente. Este recubrimiento ritual no se reducía a las vestiduras del cura, aspecto de utilería y escenario que se ha enmarcado como escópica, sino que tocaba el tema de los paramentos que servían para el sacrificio de la misa, de los que se pedía fueran hechos con los materiales adecuados. Primeramente, se debían cuidar los materiales de los que estaban hechos estos objetos, que estaban propuestos para causar ciertos efectos sobre el destinatario, efectos de valoración que hablan también de una semiosis cultural en la cual se les otorga un significado preciso, como por ejemplo al oro, a la seda, al lino, etc., y los cuales también debían tener lustre, estar en buen estado, como requisitos para el mantenimiento de una imagen institucional. Y entonces acá se configura una isotopía: mientras el sacerdote reviste su piel con un recubrimiento estético como

son sus trajes, el altar, un elemento central del templo católico, también debe gozar de una recubierta y una utilería ritual cruciales en la vivencia del ritual.

Había otro aspecto en el cual los sacerdotes incompletos pudieron haber puesto en duda la institucionalidad de la iglesia católica y era el caso de la predicación. Esta hace parte de la misa y se desarrolla particularmente en el púlpito. Como práctica oratoria a diferencia de la eucaristía es un espacio de comunicación que se realiza de frente entre el cura y los fieles. Es allí donde el sacerdote se juega en gran parte, su imagen como maestro, como educador de la comunidad. La predicación compromete directamente al sacerdote en su práctica institucional como el espacio de conexión más directa con el pueblo mediante el uso de la palabra. Y en el púlpito, desde el punto de vista de lo fundamentado en el Manual, sí que se vuelve definitivo el aspecto de la disciplina dramática, porque la predicación exige conjugar la motricidad y su control, el manejo de la voz y el diseño preciso de un plan de lectura y la exposición de lo que se quiera resaltar. El Manual recordó constantemente a la predicación como uno de los deberes centrales del sacerdote reprimiendo a los transgresores:

TENIENDO nosotros conocimiento de que algunas veces es muy pequeño o ninguno el fruto que se obtiene de la predicación del Evangelio, ya porque los párrocos suben a predicar sin ninguna preparación, tentando así a Dios, ya porque se mezclan en cuestiones inútiles , ya porque no predicán a Jesucristo, y este crucificado, ordenamos y mandamos que además de la preparación conveniente, observen el método que aquí establecemos, como que lo juzgamos más acomodado a las necesidades espirituales de los fieles<sup>292</sup>.

El mecanismo discursivo de cuantificación “algunas veces”, permite que se hable, de nuevo, de ruptura al interior de la clerecía. Unos, según se dice, predicán sin ninguna preparación “tentando así a Dios”, un enunciado que configura a dicho actor como un sujeto que puede ser tentado, mejor dicho, instigado, probado; pero también, homologando el papel del sacerdote al del “tentador”, que en la teología

---

<sup>292</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 171.

católica equivale al demonio, el sacerdote se configura acá en el papel de enemigo o antisujeto.

Al contener la predicación una faceta técnica, se estipulaba un método específico orientado hacia la mnemotecnia y al trabajo sobre la capacidad oratoria. En cuanto al aspecto técnico, hay que recordar que la realización de la misa, sobre todo el ámbito de la manipulación de los elementos sagrados, por lo menos tal cual lo prescribía el rito tridentino, exigía un manejo de la motricidad fina, por ejemplo, en cuanto al agarre de la hostia, la posición de los dedos durante el ritual y los signos que con ellos se llevaban a cabo, como la cruz, de adoración, genuflexiones, etc. Además se exigía, en el caso de los brazos, un grado alto de precisión para realizar el signo de la cruz y para moverlos frente al altar y evitar rozar el recubrimiento del mismo. En general, todos estos eran movimientos orientados al logro y expresión de una idea de inmutabilidad, permanencia y santidad, que debía ser transmitido por el oficiante y que configuraban una propuesta ritual católica donde la forma, la técnica y el manejo dramático del rito se convertían en un factor decisivo.

En este aspecto técnico debe incluirse también la técnica vocal, en tanto para toda buena producción de mensajes a nivel formal, todo emisor debe poseer definición en aspectos como la relajación, la respiración, la emisión y la vocalización. Hay que tener en cuenta que el sacerdote en el plano lingüístico tenía que mantener un conocimiento claro del latín pues la misa se hacía en esta lengua. En cuanto al español, mientras se comunicaba en el púlpito con los fieles, debía tener en cuenta ajustarse a la capacidad del auditorio y realizar una prédica comprensible y nada elevada. La costumbre de dirigir al auditorio discursos enaltecidos que traspasaran su nivel de entendimiento fue seriamente rechazada; esta última hace parte de la exigencia institucional de la iglesia católica por poner en marcha en el pueblo una pedagogía de masas, con mensajes asimilables y “tritutados como el

alimento de la inteligencia”<sup>293</sup>, con lo cual el peso del mensaje católico recaía sobre todo en lo expresivo y no en lo intelectual.

### 5.3.2. Un sacerdote apático

La apatía debía evitarse y su rechazo configuraba al sacerdote, por contraposición, como un sujeto apasionado. La pasión, como se advirtió páginas atrás, era bivalente como ímpetu egoísta y como trabajo esmerado por el otro. De forma elemental, al cura se le prescribía “recibir al que viene”, cumpliendo el programa de conservación de los fieles ganados, esto es, satisfacer las necesidades de los fieles asistentes a los rituales, pero lo más importante era que estaba obligado a “buscar al que no viene”, expresión que coincide con el programa narrativo de base de la búsqueda de los pecadores, que se ha estudiado en el capítulo anterior. Ir en busca del otro, empeñarse en que regrese al rebaño era un aspecto que exigía entrega y pasión. Al respecto se le decía que:

¿No veis cómo el pastor cuida de cada una de sus ovejas, y hace volver al redil a la que se le extravía? El cazador y el pescador tienden lazo y la red, y recorren al bosque y la orilla para echar al pez y al conejo hacia donde les preparan la cárcel<sup>294</sup>.

Esta comparación, que a simple vista puede parecer tan didáctica, en términos de programas narrativos tiene un curioso resultado, en el cual los tres actores: pastor, pescador y cazador, se orientan hacia otro actor para recluirlo en un espacio que se caracteriza por ser cerrado y poner estrictos límites en la conexión con el exterior:

$$H\{\text{pastor} \rightarrow (\text{oveja} \cap \text{redil})\}$$
$$H\{\text{pescador} \rightarrow (\text{pez} \cap \text{cárcel})\}$$
$$H\{\text{cazador} \rightarrow (\text{conejo} \cap \text{cárcel})\}$$

---

<sup>293</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit. p. 1.

<sup>294</sup> *Ibidem*, 244.

Ya pasando al plano de los pecadores se puede decir que estos límites figurados con el redil y la cárcel, son unos límites ante todo morales. Pero lo más curioso es que la imagen que se ofrece de los fieles, y del sacerdote al tiempo, es como la de sujetos que deben ser encarcelados y al sacerdote como alguien que los encierra. Con mayor sorpresa se puede apreciar la siguiente comparación, donde el modelo de acción para el sacerdote ya no será el pastor, sino el ratero, definido en la época como “El ladrón que hurta cosas de poco valor o de las faltriqueras”<sup>295</sup>:

Los rateros no aguardan a que les vayan a presentar la bolsa, sino que van cortando los bolsillos con disimulo. Pues tampoco debe aguardar un Sacerdote a que venga el pecador a descargar a sus pies el saco de sus pecados<sup>296</sup>.

El sacerdote, cual ratero, debía orientarse hacia el pecador para descargarlo del “saco de sus pecados”, con lo cual los pecados resultan acá homologados a objetos que se acumulan y se pueden introducir en un recipiente. No en vano, en el catolicismo los pecados tienen niveles y son males acumulables en cuanto son susceptibles de ser cuantificados, así como también se pueden contar los efectos del vicio. Vale señalar que este sacerdote se encuentra en un estado marcado por la indiferencia y la falta de ánimo, una cuestión que resultará decisiva para entender el problema de la apatía para el catolicismo tal cual se le configura en el Manual. Puntualmente se declara que:

Pero un Sacerdote apático no se apura por nada. Aunque vea su heredad llena de malezas, no se cree obligado a cortarlas; si sus ovejas se dispersan, las deja ir donde se les antoja: perezcan los que han de perecer, dice como Jeremías: *quos in mortem, in mortem*. Como Pilatos, dice también: *vos videritis*. Como el levita que vió al pobre samaritano tendido en el camino, pasa de largo, *pertransit*, se cree hecho para no hacer nada, no tiene idea de adelantos ni de reformas, hay en él una ausencia completa de deseos y de remordimientos. Así iban antes las cosas; sigan pues así<sup>297</sup>.

---

<sup>295</sup> NTLLE, p. 656.

<sup>296</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 244.

<sup>297</sup> *Ibíd.*

Acá resulta interesante encaminar el examen en la perspectiva evaluativa propuesta por Philippe Hamon, quien articula el análisis de los enunciados en una perspectiva ideológica. En este sentido, resulta importante realizar algunas precisiones conceptuales y recordar que según este autor, se dan cuatro grandes campos normativos en la instauración de valoraciones ideológicas por parte de los sujetos del discurso. Uno de ellos es el instrumental, que implica un saber hacer, y en el cual la evaluación recae sobre una competencia técnica del sujeto; en segundo lugar, las valoraciones pueden recaer sobre el manejo de signos lingüísticos, con lo que se califica un saber decir; un tercer campo valorativo es el ético, que tiene en cuenta el saber vivir a través de la actualización de protocolos, normas éticas, patrones de conducta y cortesía; y por último, el autor señala el campo estético, relativo a un saber gozar, en el cual se valora la percepción del mundo desde cánones no utilitarios<sup>298</sup>.

En el caso analizado, mediante el calificativo apático, el enunciador construye un referente y se desarrolla acerca de este sujeto discursivo una evaluación o foco ideológico que instaura una norma que es básicamente de carácter ético<sup>299</sup>. Por tanto, es pertinente tratar lo señalado por este autor en relación la norma evaluante, pues esta representa un modelo o patrón ideal que el discurso actualiza para calificar, contrastar o comparar diferentes estados o procesos, construidos, referidos o recreados en un texto.

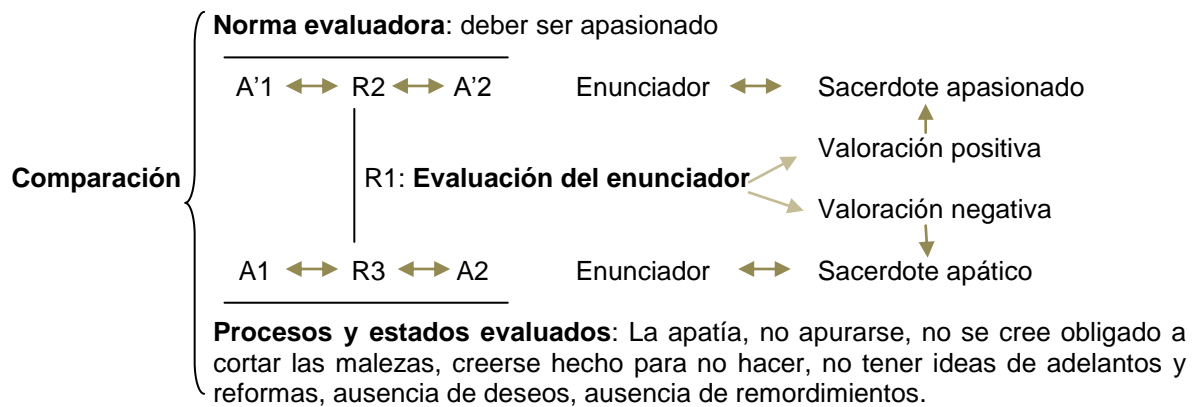
Específicamente, el esquema propuesto por Hamon para analizar los focos evaluativos, parte de la determinación de relaciones complejas (representadas por la R), entre sujetos del discurso, en las cuales el enunciador establece una

---

<sup>298</sup> HAMON, Philippe. "Texto e ideología. Para una poética de la norma", en: Revista criterios, no. 25-28, enero 1989-diciembre 1990, p. 18. [en línea]. Disponible en: <http://www.criterios.es/pdf/hamontextideol.pdf> (página consultada el 12 de septiembre de 2012)

<sup>299</sup> HAMON, Philippe, op. cit., p. 15. Los puntos o focos evaluativos "...pueden aparecer y dejarse localizar en *puntos textuales* particulares, privilegiados, y que la teoría general de esos puntos puede ser elaborada independientemente de los tipos de corpus manejados: puntos neurálgicos, puntos deónticos, puntos encrucijadas o focos normativos del texto".

primera evaluación (R1) al contrastar una norma prescriptiva o modelo ideal de acción (R2) con un proceso o estado configurado discursivamente (R3). ¿Cuál sería en este caso la norma evaluante? Teniendo en cuenta que la apatía es valorada negativamente, se le puede anteponer un estado pasional del sujeto:



**Figura 27:** Esquema de evaluación del sacerdote apático

Lo más importante por ahora, y tal cual como se ha propuesto en el esquema, es explorar esa norma presupuesta (R2) desde la cual el enunciador (A'1) evalúa al referente presupuesto (A'2) o eclesiástico apasionado como se le ha llamado. Y es que en el Manual, la pasión ha mantenido un estatuto ambiguo, porque cuando se desarrolla en el campo del desorden de los sentidos o el egoísmo, se le relaciona inmediatamente con el vicio, mientras que cuando se refiere al trabajo por el prójimo que se supone mediado por la caridad y el amor al otro, se configura como una buena pasión que recuerda el carácter sacrificial del sacerdote, más si se tiene en cuenta que la pasión en el cristianismo tiene como precedente a la pasión de Cristo, es decir, "...los tormentos y muerte que Nuestro Señor padeció por redimir al género humano"<sup>300</sup> y en este sentido, al sacerdote se le configura como un sujeto que debe padecer y ser capaz de experimentar el sufrimiento del otro y actuar sobre él, conducta que recibe una valoración positiva por parte del enunciador<sup>301</sup>.

<sup>300</sup> *Ibíd.*

<sup>301</sup> *Ibíd.*, pp. 15-16.

Si se analiza el significado de la palabra apatía, se tiene que al contrario de muchas otras palabras acá exploradas, su sentido era muy puntual: “Dejades o insensibilidad”, y el apático en particular, se definía como “El que es muy dejado, o poco sensible”<sup>302</sup>. Por tanto, esmero en el cuidado del otro y sensibilidad ante el sufrimiento, debían ser dos condiciones identitarias propias del sujeto sacerdotal.

En cuanto a los procesos y estados evaluados por parte del enunciador (A1) que valora de forma negativa varias manifestaciones del sujeto sacerdotal apático (A2), se dice que este “no se apura por nada”. En el siglo XIX el verbo “apurar” no tenía mucho que ver con el uso actual que en Hispanoamérica se hace de él como “darse prisa”<sup>303</sup>. Los sentidos principales de la palabra para esa época eran el de purificar ornamentos de plata u oro, averiguar y saber algo radicalmente. Más cercano al sentido que se expresa en el enunciado tratado, se definía como “Acabar o agotarse” o “Afligirse, acongojarse”; de esta forma, el trabajo sacerdotal exige un agotamiento que se ha expresado en el anterior capítulo en la prescripción de dar la vida para adquirir la salvación, lo cual implica, de acuerdo al modelo de la pasión de Cristo, padecer dolor y agotamiento físico en razón del trabajo por el prójimo.

En cuanto a la “Hereditad” significaba “Porción de terreno cultivado” o “HACIENDA de campo; bienes raíces o posesiones”, o “HERENCIA”. Al respecto debe recordarse lo que se vio cuando se trató de la entrada al orden sacerdotal, pues desde el momento en que el clérigo recibía la tonsura, se declaraba que la herencia que tenía destinada era “el Señor”, o sea, que el sacerdote no tenía nada propio, ni siquiera su vida, y se le imponía sobre todo el trabajo por el otro.

---

<sup>302</sup> NTLLE, op. cit., p. 59.

<sup>303</sup> *Ibíd.*

En cuanto a la creencia del sacerdote apático llama la atención primeramente que se dice que este “no se cree obligado”. Hay que tener en cuenta que Jacques Fontanille pone la modalidad del creer al lado del modo potencializado, propio de la construcción de los simulacros del sujeto y con una incidencia en sus imaginarios. Cuando la creencia se manifiesta a partir de un sujeto que se relaciona con un objeto “creer en alguna cosa” este autor la denomina creencia como tal. En el caso del sujeto apático que se viene tratando, la “cosa” u objeto cognitivo que se expresa en el enunciado de “no creerse obligado” es realmente una anticreencia, claro está, desde el punto de vista del enunciador, que puede ser parafraseada como la libertad de confiar en la inexistencia de compromisos, la posibilidad de no sujetarse a obligaciones impuestas por la institución.

Y hay más, según el mismo Fontanille, cuando la creencia se relaciona con otro sujeto, se establecen relaciones de confianza llamadas “adherencia”. Como ya lo había mostrado Greimas, estas relaciones constituyen la base de los contratos intersubjetivos, ya sea que se den relaciones concretas entre sujetos, o que estas se manifiesten en los simulacros imaginarios que el propio sujeto se da a sí mismo y que implican una imagen del otro. Y acá el sacerdote apático imagina que no tiene la obligación de cortar las malezas de su heredad, espacio donde se mueve el rebaño que se le ha confiado y por tanto, niega la relación de adherencia que debe caracterizarlo como sujeto adscrito a un orden institucional y a la obediencia.

Lo anterior implica que este sacerdote no solo transgrede una norma según la cual debe cortar las malezas, sino que se encuentra conjunto a otra creencia, y en este caso, la libertad para decidir hacer o no hacer. Metafóricamente, estas malezas representan a la incredulidad y la pérdida o transformación de la fe y “la corrupción de todas las edades y costumbres” resultado de las “doctrinas falsas”, viabilizadas por los enemigos de la religión de los que se habló en el capítulo anterior y ante quienes este tipo de sacerdote no se oponía. Más adelante, se dirá en relación con la creencia, que el cura “se cree hecho para no hacer nada”, y este enunciado



Se ve entonces cómo el sacerdote apático por su “no hacer” se le coloca en el plano del “no cambio”, que contradice el desarrollo de los programas de acción impuestos al clero orientados casi siempre hacia diversas transformaciones. El “no hacer” del sacerdote apático implica resistencia al cambio y este no es un aspecto que se reduzca a lo sacramental. Cuando la evaluación que el enunciador dirige hacia aspectos cognitivos, establece que “no tiene idea de adelantos ni de reformas”, una crítica a su capacidad cognitiva como sujeto vacío de ideas, y por otra parte, representa un llamado de atención sobre el descuido de los adelantos materiales de la parroquia, pues como se verá en el último capítulo, la labor del sacerdote implicará no solamente lo relativo al cuidado espiritual de los fieles, sino también al lustre material y a los adelantos que pueda llevar en las parroquias.

#### 5.4. LOS CONFECCIONADORES DE SACRAMENTOS

Aparece en las conclusiones del Manual, un tercer tipo de sacerdotes que son los “confeccionadores de sacramentos”, de los cuales se valora positivamente su aspecto técnico como personas que conocen manejo de los recursos rituales, y conservan con ello la correcta marcha de las prácticas católicas, pero que descuidan el trabajo sobre sí mismos:

Hay sacerdotes celosos de la salvación de los pueblos, pero no de la suya propia. Estos son unos confeccionadores de sacramentos que no alteran la materia ni la forma, unos predicadores fieles que no tienen la verdad cautiva. Tales sacerdotes no son traidores a sus pueblos, pero son traidores a sí mismos. Serían apóstoles, si pudiera alguno ser apóstol sin ser santo<sup>305</sup>.

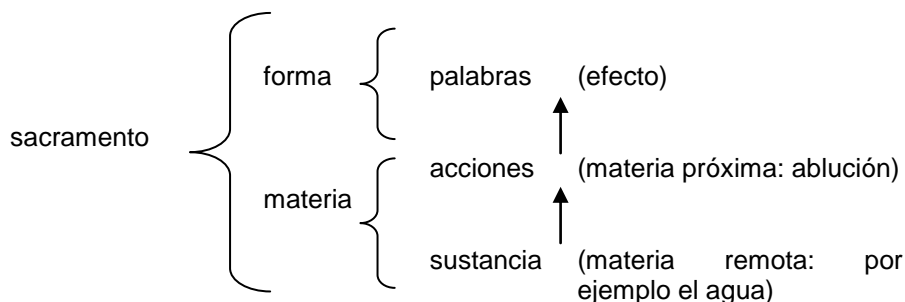
La iglesia católica había instituido la materia y la forma como dos aspectos centrales para entender los sacramentos. La materia hacía alusión “...a las cosas sensibles que se llaman materia del sacramento” y la forma estaba constituida por las palabras cuya función es “significar determinadamente su efecto”<sup>306</sup>. La

---

<sup>305</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 257.

<sup>306</sup> LARRAGA, Francisco. Prontuario de teología moral. Barcelona: Juan Francisco Piferrer. 1833, p. 7.

materia se dividía en remota y próxima, siendo la primera la sustancial y la segunda la acción del oficiante. Por ejemplo, en el caso del bautismo, la materia remota era el agua y la próxima la ablución o gesto de mojar con agua, junto al significado espiritual que dicha práctica conllevaba. En estos términos, el tema de los sacramentos establecía un esquema de la forma cómo se desplegada el significado sacramental y que constituyen una especie de semiótica particular de cómo se producía la acción significativa al interior del rito católico susceptible de ser esquematizada así:



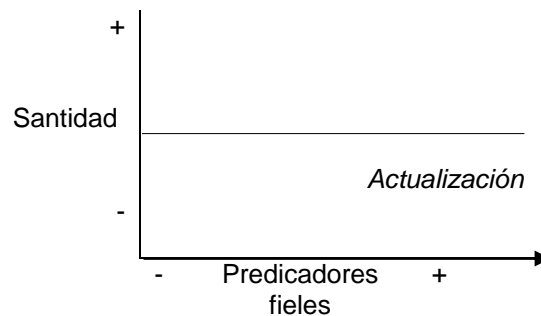
**Figura 30:** Los sacramentos

Cuando se dice que el sacerdote incompleto no altera la materia ni la forma, se hace una valoración positiva del obrar de este sujeto por parte del enunciador, si se tiene en cuenta que la variación de estos dos elementos constituye una acción repudiada por el Concilio de Trento, desde cuando se comenzó un proceso de unificación ritual donde a través de varios siglos se les fue pidiendo a los sacerdotes se ajustaran a una manera única de realizar el rito, sin alteraciones ni cambios; y desde cuando se estipuló, por otra parte, la unificación a través de la publicación del Ritual y el Misal romanos. Es por eso que el confeccionador de sacramentos es llamado entre otras cosas, un predicador fiel:

<b>CONFECCIONADORES DE SACRAMENTOS</b>	
No celosos de su propia salvación <u>Predicadores fieles</u> Se traicionan a sí mismos	Celosos de la salvación de los pueblos No tienen la verdad cautiva No traicionan al pueblo

**Tabla 11:** Confeccionadores de sacramentos

Sin embargo, se puede ser un predicador fiel sin ser santo y es allí donde está el problema. Como ya se vio, el verdadero sacerdote contrapuesto como modelo al confeccionador de sacramentos, se caracteriza por la amplificación en el cumplimiento de sus deberes de una forma integral. En este sentido, el confeccionador de sacramentos (que cumple una parte importante de su oficio como es la realización de los ritos, aspecto decisivo en la imagen institucional de la iglesia) se muestra como un cura que no trabaja en su santidad. Sin embargo, a través del rito se espera que logre uno de los objetivos esenciales del catolicismo que es la salvación de las almas:



**Figura 31:** El cuidado de las almas actualizado por el confeccionador de sacramentos

Estos sacerdotes, aunque no son traidores a los pueblos y trabajan por la conservación de la fe, son traidores a sí mismos. En este caso, debe enfatizarse cómo se introduce el recorrido del traidor al interior del sí mismo sacerdotal y por lo tanto, emerge un antiprograma narrativo propio del antisujeto, siguiendo la misma estructura escindida que se ha planteado a propósito de la identidad subjetiva del sacerdote. Desde el punto de vista del enunciador, este eclesiástico se encuentra en una tensión narrativa como traidor a sí mismo, pues se puede considerar que deja espacio a la posibilidad de la tentación y el pecado.

## 5.5. SACERDOTES INFIELES

Para terminar con la tipología del clero, el Manual presentaba los sacerdotes que no cumplían con ninguna de sus obligaciones y los llamaba “sacerdotes infieles”, quienes se caracterizaban por ser descuidados consigo mismos y con el rebaño católico. Estos no tendían a la santidad y menoscababan el trabajo glorioso sobre el sí y la conexión con la divinidad, y análogamente, no actuaban en beneficio del pueblo ni recuperaban los pecadores para la Iglesia:

Hay, en fin, Sacerdotes que no tienen celo de su salvación propia, ni tampoco de la salvación de los pueblos. Estos ni son santos, ni son apóstoles, ni salvadores de almas, ni buenos cristianos; no son más que unos Sacerdotes infieles a su vocación que no quieren abrir el cielo ni a sí mismos, ni a los demás<sup>307</sup>.

Estos sacerdotes son el antisujeto sin términos medios. Su competencia tanto en el plano de la santidad como en el plano del apostolado aparece como inexistente y por ende, en la escala más baja del nivel sacerdotal.

SACERDOTES INFIELES	
No son buenos cristianos No santos No abren el cielo a sí mismos Infieles a su vocación	No salvan almas No apóstoles No abren el cielo al pueblo

**Tabla 12:** Sacerdotes infieles

Se opta entonces por encontrar manifestaciones actoriales encarnadas de individuos que puedan ser inscritos en esta categoría, hipotéticamente se planteará que dentro de ellos, una de las manifestaciones más visibles está constituida por los “eclesiásticos de toscos modales” y por los “eclesiásticos negociantes”.

<sup>307</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 258.

### 5.5.1. Los eclesiásticos de toscos modales

En este apartado se considerará hipotéticamente a los eclesiásticos de toscos modales como una configuración específica del sacerdote infiel, en tanto la imagen creada de este personaje lo muestra como un sujeto que descuida tanto de aspectos propios, como de los relativos al trabajo con el feligresado. Para realizar este análisis se utilizará la propuesta desarrollada páginas atrás sobre los focos evaluativos a partir de Philippe Hamon, y en este sentido, se concentrará en un punto normativo, que sometido a una exploración detallada permitirá sostener un aspecto ya anticipado en el capítulo anterior, y es que el Manual no se restringe a normar las funciones rituales del sacerdote, pues se inscribe en una dinámica de producción textual propia de la época, orientada hacia el campo temático de la urbanidad, la cortesía y las buenas maneras. Igualmente, se propondrá que el efecto ideológico del enunciado a analizar, convoca diferentes sistemas normativos desde los que se exponen valoraciones sobre el modo de hablar, las posturas corporales y conductas, caracterizadas como vicios sacerdotales. Por último, se mostrará al sacerdote como un actor social que debía distinguirse intragrupalmente y frente a otras categorías sociales, a través del cuidado y mantenimiento de relaciones que instauran oposiciones ideológicas entre valores como lo urbano y lo rural, lo limpio y lo sucio y las posturas adecuadas o inadecuadas del cuerpo, para dar a entender una posición social distinguida. El enunciado a analizar es el siguiente:

**Modales.**-Mostrad en todas partes buena crianza y educación, y seréis respetado de todos. Hay eclesiásticos tan toscos en sus modales que son un desdoro para la Iglesia de Dios, y un objeto de befa para los seglares que han recibido una mediana educación. No pueden hablar sino a gritos aún en el mismo templo; sentados o de pie más parecen labriegos que otra cosa por sus posturas indecorosas. Siempre se les ve fumando aún en la sacristía, y cuando no, dan bien a entender en sus dedos, ropa, mesa y libros, el vicio de que adolecen<sup>308</sup>.

---

<sup>308</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 205.

Desde el principio hay que señalar que la expresión “Mostrad”, permite reconocer al enunciador a través de un “yo” implícito que encarna por presuposición una instancia subjetiva. Según Hamon, en la evaluación que realiza un sujeto sobre otros sujetos, objetos o elementos del mundo, se evidencian articulaciones ideológicas. En el caso analizado, mediante la expresión “Hay eclesiásticos tan toscos en sus modales que son un desdoro para la Iglesia de Dios”<sup>309</sup>, el enunciador construye un referente, un actor colectivo que en lo siguiente se denominará como “eclesiásticos de toscos modales”, una expresión figurativa alrededor de cuyo núcleo se configuran diversidad de valoraciones.

Resulta evidente que el aspecto central evaluado de los sacerdotes serán sus *modales*. En la época, a estos se les definía como “las acciones externas de cada sujeto con que se hace reparar y se singulariza entre los demás, dando a conocer su buena o mala educación”<sup>310</sup>. Según esta definición, ellos hacían perceptible el ajuste de un individuo a diversas normas sociales y resultaban ser la manifestación específica del cumplimiento de las mismas y eran, por tanto, la expresión visible de las diferencias entre sujetos y una marca de identidad.

En consecuencia, resulta muy importante que los modales sean presentados allí como toscos, configurándose inmediatamente un punto evaluativo<sup>311</sup> que les inscribe características como “Grosero, vasto, sin pulimiento, ni labor” o “Inculto, sin doctrina ni enseñanza”<sup>312</sup> teniendo en cuenta definiciones usada en la época. Esta calificación explícita exige indagar por la norma que la sustenta si se quiere ir más profundo en la articulación ideológica del texto. Y en este caso es pertinente tratar lo señalado por Hamon en relación la norma evaluante, pues esta

---

<sup>309</sup> *Ibíd.*

<sup>310</sup> NTLLE, p. 514.

<sup>311</sup> HAMON, Philippe, op. cit., p. 15. Los puntos o focos evaluativos “...pueden aparecer y dejarse localizar en *puntos textuales* particulares, privilegiados, y que la teoría general de esos puntos puede ser elaborada independientemente de los tipos de corpus manejados: puntos neurálgicos, puntos deónticos, puntos encrucijadas o focos normativos del texto”.

<sup>312</sup> NTLLE, op. cit., p. 756.

representa un modelo o patrón ideal que el discurso actualiza para calificar, contrastar o comparar diferentes estados o procesos, construidos, referidos o recreados en un texto.

En todo caso, si se toma como muestra el fragmento “Mostrad en todas partes buena crianza y educación” emerge primero el tema de la buena crianza. El diccionario de la lengua española de 1869 definía la crianza como la “Urbanidad, atención, cortesía: puede usarse con los adjetivos buena o mala”<sup>313</sup>. En cuanto a la buena educación se definía como “La crianza, enseñanza y doctrina que se da a los niños y jóvenes” y se equiparaba además con “Cortesía, urbanidad”<sup>314</sup>. Es necesario advertir que los modales serán calificados de acuerdo a dichas normas y que estas aparecen reunidas alrededor de temáticas como la urbanidad, la cortesía y las buenas maneras. Por tanto, el Manual se inscribía en un campo normativo compartido con otros textos de la época, orientados hacia la reglamentación específica de diferentes ámbitos de la vida social, que se expresaban en los temas comunes y entrelazados de la urbanidad y la cortesía, como fundamentos centrales de configuraciones identitarias de los sujetos y particularmente de los sacerdotes.

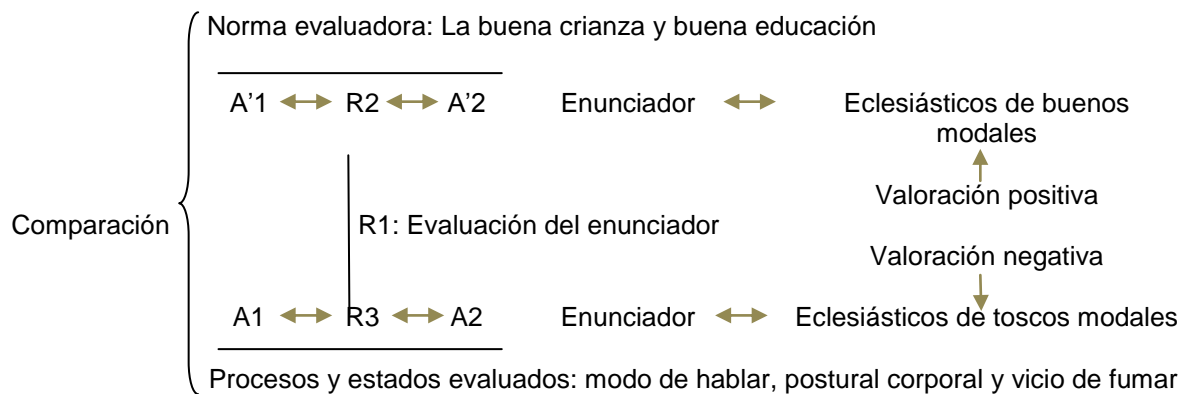
Específicamente, en el esquema propuesto por Hamon para analizar los focos evaluativos, se tiene que resaltar primeramente y como se hizo párrafos atrás, la norma evaluante (R2) equivalente a la buena educación y la buena crianza. En este caso, se puede observar la relación unilateral entre dos actantes constituidos por el enunciador (A'1) cuya primera voz implícita, reconoce la norma y quiere hacerla cumplir, frente a un eclesiástico o sujeto ideal que se ajusta a dicha prescripción (A'2) y el cual aparece configurado implícitamente por oposición a los eclesiásticos que no la cumplen. En cuanto a lo evaluado, se califican estados o procesos por parte del enunciador (A1) como sujeto destinador que valora de

---

<sup>313</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>314</sup> *Ibid.*, 295.

forma negativa las expresiones y formas de actuar de los eclesiásticos de toscos modales (A2). Hay que recordar que la evaluación que se hace puede ser positiva o negativa y en este caso se propondrá que se realiza una evaluación doble: se valora positivamente la manifestación ideal del sacerdote y negativamente la manifestación configurada como referente en el enunciado. He aquí la representación del esquema propuesto<sup>315</sup>:



**Figura 32:** Esquema de evaluación del eclesiástico de toscos modales

#### 5.5.1.1. Procesos, estados evaluados y efectos ideológicos

Es en los estados y procesos evaluados donde se manifiesta la gran complejidad normativa del enunciado analizado, frente al tema de la educación y la buena crianza. Por eso hay que realizar algunas aclaraciones conceptuales y precisar que cuando se habla de ideología se hace referencia a un efecto ideológico que se configura a través de la construcción y puesta en escena estilística de aparatos normativos incorporados al enunciado<sup>316</sup>. Estos surgen a través de múltiples posibilidades combinatorias que permiten aproximarse al universo axiológico que todo discurso actualiza y que en este caso aflora cuando se evalúan las acciones o estados por parte del enunciador.

<sup>315</sup> HAMON, Philippe, op. cit., pp. 15-16.

<sup>316</sup> *Ibidem*, 14.

En este orden de ideas es pertinente señalar la propuesta teórica de Van Dijk, para quien las ideologías tienen funcionamiento en la vida social, son determinantes en las relaciones intra e intergrupales<sup>317</sup> e impresionan las estructuras mentales que intervienen en la producción y composición de los discursos. Su fuente está en las relaciones sociales y se reproducen en los modelos mentales de los individuos quienes las ponen en funcionamiento y las manifiestan a veces de forma camuflada. Por último, hay que agregar que ellas responden a una lógica de exclusión y permiten definir a las colectividades a través de la presencia del otro negándolo, aspectos que se manifiestan en el caso estudiado a través de valoraciones sobre el modo de hablar, la postura corporal y los vicios del cura, que se analizarán detalladamente a continuación con el objetivo no tanto de tener conclusiones definitivas, sino de abrir terrenos de indagación en la confluencia entre el análisis semiótico del discurso y la historia.

#### 5.5.1.2. El modo de hablar

Cuando el enunciador declara que “No pueden hablar sino a gritos, aún en el mismo templo” establece una primera valoración que recae sobre las competencias del sujeto evaluado y la declaración explícita de un no poder. Este aspecto lleva a reflexionar sobre posibles diferencias intragrupalas en el clero en las que el modo de hablar se manifiesta como un elemento diferenciador. Hay que decir que no era la primera vez que en el Manual se proferían este tipo de normas, aunque se había hecho generalmente en relación con la práctica diaria de la oración o las funciones sacramentales, particularmente de la misa, que incluía la función del cura como predicador y en la que el manejo de la voz resulta ser un aspecto crucial.

La valoración explícita del modo de hablar gritado lleva a relacionar este aspecto con fenómenos relativos a la prosodia, en tanto implican la intensidad con que son

---

<sup>317</sup> VAN DIJK, Teun. Ideología y discurso, Barcelona: Ariel, 2003, pp. 56-76.

proferidos los enunciados y también, con lo paralingüístico<sup>318</sup>, que como lo muestran algunos estudios son importantes para comprender el oficio sacerdotal<sup>319</sup>. Es más, en el caso tratado, se puede ver que se evalúan aspectos que se extienden hacia otros sistemas normativos, relacionados más con lo que Mandoki define como fenómenos relativos a una estética de la vida cotidiana, en tanto implican una proxémica<sup>320</sup> social acústica en la que el uso de la voz puede implicar la manifestación de lejanía o cercanía entre los participantes de una comunicación y que pueden conllevar en el caso del sacerdote, a la apelación o ausencia de estrategias persuasivas derivadas del control expresivo sobre su voz, decisivas en su labor comunitaria.

En este mismo sentido, los sacerdotes aparecen reconvenidos como sujetos que debían ajustarse al ámbito de los rituales sociales de la cortesía y la urbanidad, teniendo en cuenta la coincidencia entre esta regla y las normas proferidas por el Manual de Carreño - de amplio conocimiento en Colombia a finales del siglo XIX y aún en la actualidad - en el que se prescribía que “El tono de la voz debe ser siempre suave y natural, esforzándolo sólo en aquellas materias que requieran un tanto de calor y energía, aunque nunca hasta hacerlo penetrable y desapacible”<sup>321</sup>.

Se puede concluir entonces, que el tema del uso de la voz se articula con normas que no sólo están dirigidas a los eclesiásticos, sino que se conectan con textos

---

<sup>318</sup> MAINGUENEAU, Dominique y CHARAUDEAU, Patrick. Diccionario de análisis del discurso. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 470-474. Ver también: POYATOS, Fernando. Paralingüística y kinésica: para una teoría del sistema comunicativo en el hablante español. Actas III. Asociación Internacional de Hispanistas (AIH), Centro virtual Cervantes, 1968, p. 728 [en línea]. Disponible en: [http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih\\_03\\_1\\_081.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_081.pdf) (página consultada el 15 de diciembre de 2012).

<sup>319</sup> Estudios que se han centrado en el análisis de los elementos paralingüísticos que acompañan la expresión desde la literatura, señalan la importancia persuasiva del manejo de la voz para los sacerdotes. Cf. ANTÚNEZ PÉREZ, Isabel. Estudio paralingüístico de San Manuel Bueno mártir, en Revista electrónica de estudios filológicos, no. 7, junio de 2004, disponible en: <http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/aparalin2.htm> (página consultada el 16 de diciembre de 2012)

<sup>320</sup> MANDOKI, Katia, op. cit., p. 49.

<sup>321</sup> CARREÑO, Manuel. Compendio del manual de urbanidad y buenas maneras. Nueva York: D. Appleton y Compañía, 1855, p. 79.

dirigidos a un público más amplio y en los cuales este tipo de modales se van a manifestar como signos de distinción social. Al respecto, debe enfatizarse esa relación entre la labor del clero y la vida social y su importancia en la trasmisión de modelos culturales<sup>322</sup> y señalar la labor de configuración identitaria nacional cumplida por este grupo social durante el periodo regenerador que no se restringía al campo ritual del catolicismo<sup>323</sup>.

#### 5.1.1.3. Postura corporal

En cuanto a la postura corporal, se dice de los eclesiásticos de toscos modales que “Sentados o de pie más parecen labriegos que otra cosa por sus posturas indecorosas”. La evaluación negativa recae en este caso sobre estados o posturas del cuerpo, que el enunciador no consideraba propias de los clérigos y que manifestaban falta de ajuste a la “Circunspección y la gravedad”<sup>324</sup> propias del decoro. El sacerdote debía adoptar un porte que lo diferenciara de otras categorías sociales como la de los labriegos, es decir, una expresión corporal que lo diferenciara del “...aldeano y labrador rústico”<sup>325</sup>, definiendo así de forma implícita a estos dos actores sociales como pertenecientes a clases no solo diferentes, sino opuestas y de las cuales el sacerdote debía marcar la distinción.

Por tanto, se puede sugerir que desde la postura corporal se configura un efecto ideológico teniendo en cuenta lo propuesto por Van Dijk, para quien la ideología organiza a los grupos sociales en términos polarizados (Nosotros y Ellos) enfatizando aspectos (considerados) positivos del propio grupo (Nosotros) y aspectos (considerados) negativos del otro (Ellos). En este caso, los buenos modales relativos a la postura del cuerpo se van a configurar como manifestación

---

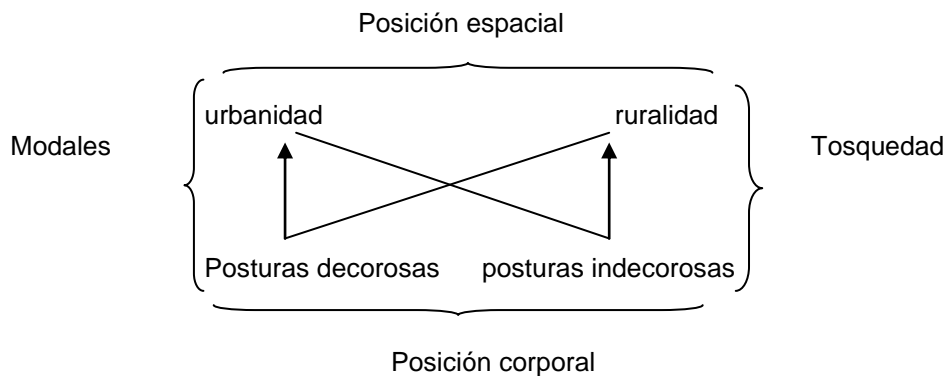
<sup>322</sup> ELÍAS, Norbert. El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: FCE, 1979, p. 146.

<sup>323</sup> CORTÉS, José David. Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.

<sup>324</sup> NTLLE, op. cit., p. 756.

<sup>325</sup> *Ibidem*, 452.

de la oposición clara entre lo que se considera rústico, representada por los labriegos; y lo urbano, que se establecía como una condición identitaria propia de los eclesiásticos. Este contraste ideológico puede ser representado mediante un cuadrado semiótico, que sirve para contrastar oposiciones a través de las cuales se concibe el espacio social en relación con el control expresivo del cuerpo. Al sacerdote se le impondría entonces retirarse de lo rural mediante una postura corporal acorde a su estado y acercarse a la urbanidad:



**Figura 33:** Cuadrado semiótico de la urbanidad

Este tipo de oposiciones se muestran paralelas a tensiones sociales de la época y que han llamado la atención de investigadores como Serrano Orejuela, quien ha estudiado la separación entre categorías sociales a partir de textos literarios del siglo XIX, particularmente en su análisis sobre la novela *Dolores* de Soledad Acosta de Samper. Este autor sugiere la presencia de una polarización que contrasta lo popular con lo perteneciente a las élites y que se manifiesta a través de resistencias vividas por los personajes principales de la obra, como oposiciones sociales intergrupales configuradas discursivamente. En el caso del Manual, es el porte el que se configura como un signo de distinción, tema que abre todo un campo de reflexión sobre la dinámica social ideológica durante el siglo XIX, en la

que la postura corporal se manifiesta como un elemento de diferenciación social<sup>326</sup>.

#### 5.1.1.4. El vicio de los eclesiásticos de toscos modales

En la imagen configurada por el enunciador acerca de los sacerdotes de toscos modales, estos serán presentados también como fumadores empedernidos: “Siempre se les ve fumando aún en la sacristía”. El acto de fumar sin moderación, pasa de ser una acción narrada, a ser evaluada como un “vicio”, es decir, un “...gusto especial o demasiado apetito a alguna cosa que incita a usar de ella frecuentemente y con exceso”<sup>327</sup>. Así se decía de estos clérigos que “Siempre se les ve fumando aún en la sacristía y cuando no, dan bien a entender en sus dedos, ropa, mesa y libros, el vicio de que adolecen”<sup>328</sup>. Estos últimos elementos: “dedos”, “ropa”, “mesa” y “libros” se presentan como manifestaciones isotópicas del mismo campo semántico, signos que lo expresan y a los cuales se tratará de ubicar en el entramado de sentido que este discurso entrecruza<sup>329</sup>.

En este sentido, la evaluación negativa del “vicio de fumar” se expresa a través del plano figurativo, entendido este desde la definición de la semiótica discursiva como todo elemento del nivel del significante al que corresponde un registro perceptible y que se constituye por tanto en un dispositivo sígnico expresivo de un estado o proceso del mundo<sup>330</sup>. En cuanto a los “dedos”, hay que decir que señalan al cuerpo (y en este caso a una de sus partes) como un embragador de

---

<sup>326</sup> VEGA RINCÓN, Jhon Janer. “El sínodo, op. cit., p. 158. El tema del porte también ha sido inscrito por Michel Foucault en su tratamiento de las disciplinas como una expresión retórica corporal. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: siglo XXI, 2002, p. 142. Por último, sobre la relación entre hexis y ethos Fontanille muestra como esta se configura en su parte figurativa a partir de un proceso sensorio-motor que hace del cuerpo una máquina productora de sistemas semisimbólicos y metáforas que llevan a la confluencia entre lo ético y lo estético social. Cf. FONTANILLE, Jacques. *Pratiques*, op. cit., pp. 267-268.

<sup>327</sup> NTLLE, op. cit., p. 792.

<sup>328</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 105.

<sup>329</sup> FONTANILLE, Jacques. *Semiótica*, op. cit. p. 127.

<sup>330</sup> COURTÉS, Joseph. *Análisis*, op. cit., pp. 56-57.

tipo ideológico, sobre todo si se tiene en cuenta que las manos en el Manual, aparecían como elementos claves del oficio sacramental y como componentes identitarios de cuidado estricto, sobre todo porque con ellas se tocaba “...el sagrado cuerpo de Cristo”<sup>331</sup>.

Los dedos se podían también constituir en un signo de limpieza o higiene, con lo cual se convocaban normas éticas con sustento religioso, que remitían a lo moral y que en el campo visual se constituían en elementos de persuasión que seguramente implicaban una estética cotidiana diferenciadora. Tal vez las palabras de las Instrucciones generales para sacerdotes, escritas a manera de catecismo y referidas a la función de incensar el altar, resulten ejemplares al respecto, y a partir de las cuales se puede inferir que unos dedos manchados por el tabaco, eran muy poco aptos para un sacerdote y lo acercaban a una liberalidad más próxima a individuos de costumbres que se consideraban laxas, que a un sujeto perteneciente al clero:

-P. ¿Porqué se lava los dedos el Sacerdote, después de haber incensado el altar?

-R. 1. Porque pueden haber contraído sus manos, alguna mancha, tocando el incensario y las ofrendas del pueblo; y los dedos que han de tocar el cuerpo de Jesucristo, nunca pueden estar demasiado limpios. 2. El lavatorio de los dedos es una imagen de la gran pureza que se debe tener para ofrecer el santo sacrificio: esta reflexión es de San Cirilo de Jerusalén, explicando esta ceremonia de la misa a los recién bautizados, y de otros padres. Por esto, pide a Dios el Sacerdote, lavándose, que acabe de purificar su corazón de las menores manchas<sup>332</sup>.

Junto a los dedos, la *ropa* incorpora al enunciado aspectos olfativos en cuanto el hábito de fumar se manifiesta en el olor de las prendas de quien consume el tabaco. Incluso, es importante señalar que el vestido sacerdotal, esa especie de recubierta externa que se considera como una de las principales características identitarias visuales del clero<sup>333</sup>, en su mezcla con los efluvios del tabaco se constituye también en un signo olfativo. Desde una semiótica de los olores,

---

<sup>331</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 8.

<sup>332</sup> AMADO POUGET, Francisco. Instrucciones generales en forma de catecismo. Tomo III. Madrid: Benito Cano, 1788, pp. 114-115.

<sup>333</sup> VEGA RINCÓN, John Janer, “El sínodo, op. cit., pp. 150-154.

Jacques Fontanille ha determinado que en el plano axiológico, el olor puede representar la pureza y la santidad, frente a la impureza o el pecado. La primera dupla sería resultado de un proceso de selección, unidad y exclusión; mientras que lo impuro deriva de la mezcla y de fases propias de la desunión (descomposición de la materia orgánica)<sup>334</sup>.

De esta forma, el olor pasa a ser parte de una de las principales características identitarias de los sujetos en cuanto expresa una fuerza de cohesión, siempre en tensión con una fuerza contraria de dispersión. Además, aparece en este caso como una categoría de articulación ideológica en tanto se enlaza con el ámbito temático del vicio. Como bien lo ha mostrado Alain Corbin, el nivel de tolerancia que socialmente se manifestaba en relación a los efluvios del tabaco, fue cambiando entre el siglo XVIII y XIX; y aunque durante este último periodo el tabaco conquistaba más espacios, a la vez fue objeto de rechazo por parte de varios higienistas. Desde entonces, la relación social con el olor del tabaco fue ambigua, porque por un lado representaba a la gente del campo, de las aldeas y a la gente “tosca” y a la vez, se constituyó en un signo del liberalismo expresando la sociabilidad masculina y por qué no, ciertas virtudes igualitarias como un elemento que borraba las distinciones sociales<sup>335</sup>.

En el caso acá tratado debe enfatizarse que para el sacerdote, las prendas olorosas a tabaco implicaban una proxémica olfativa que establecía distancias o cercanías con otros sujetos y que seguramente se convertían en un registro crucial en la transmisión de valores religiosos. Aunque este es un ámbito sobre el cual no se tienen evidencias investigativas precisas, pues implica la exploración de un sistema semiótico poco estudiado y el impacto que tiene en la sociedad, el olor del tabaco impregnado en la ropa del sacerdote aparece como un elemento evaluado de forma negativa y articulado por contraposición al campo estético del

---

<sup>334</sup> FONTANILLE, Jacques, *Semiótica*, op. cit., pp. 206-215.

<sup>335</sup> CORBIN, Alain. *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social*. México: FCE, 1987, pp. 165-166.

*buen oler*, el cual se considera de forma implícita como una característica inherente a la condición sacerdotal. Este movimiento de “depuración” corporal, puede ser inscrito en ese proceso de desodorización e higiene que tiene su repunte durante el siglo XIX<sup>336</sup> y que en este caso, se ve extendido desde un texto dirigido a normar la vida del clero.

Aparece además dentro del campo isotópico instaurado alrededor del vicio de fumar, la mesa. En el cristianismo esta aparece como un objeto simbólico alrededor del cual se configuraron los aspectos relativos al sacramento de la eucaristía y como el lugar donde se dieron las primeras manifestaciones de sociabilidad cristiana<sup>337</sup>. Es más, al relacionarse con la alimentación, se constituyó en un lugar de expresión de frugalidad y sencillez. En el caso de los eclesiásticos, o por lo menos así se deduce de lo prescrito en el Manual: “Procuren apartar de sí, como ministros de Cristo, el lujo mundano, mortifiquen los deseos de las cosas terrenales, y la sobriedad de su mesa de testimonio de la modestia de su casa”<sup>338</sup>. Estas reglas remitían sin duda a normas sacerdotales relacionadas con el cuidado que el cura debía tener sobre detalles mínimos de su vida privada<sup>339</sup> y particularmente en su espacio doméstico<sup>340</sup>. En el caso tratado se plantea a la mesa como una superficie que puede ser manchada o quemada por el cigarrillo, con lo cual se constituía como objeto manchado en una expresión visual de un hábito valorado negativamente.

Este cuidado se extendía a los libros, elementos susceptibles de la huella del tabaco, que de tener las hojas manchadas pasarían a denotar la falta de ajuste del sacerdote al cuidado sobre un objeto que se considera, una parte fundamental de su formación. Según lo muestra Hamon, los libros pueden ser tomados como

---

<sup>336</sup> *Ibíd.*, pp. 105-148.

<sup>337</sup> SENNET, Richard, *op. cit.*, pp. 147-148

<sup>338</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, *op. cit.*, p. 159.

<sup>339</sup> DELUMEAU, Jean, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>340</sup> VEGA RINCÓN, Jhon Janer, “El sínodo”, *op. cit.*, pp. 154-155.

objetos semióticos susceptibles de recibir un entrecruzamiento de perspectivas normativas. En el caso tratado, se ve que se enfatiza su carácter de objeto-superficie susceptible de ser manchada con lo cual se traen al caso valoraciones tal vez de origen estético relacionadas con el pudor y la limpieza del objeto. En este caso, resulta pertinente retomar los niveles de análisis del significante propuestos por Fontanille, y concluir que las manchas dejadas en el libro resultan ser huellas importantes a tener en cuenta para su apreciación axiológica<sup>341</sup>. De esta forma, él se constituye en una expresión del “vicio”, a partir de elementos expresivos articulados bajo la tensión entre lo limpio y lo sucio, completando así una red de elementos isotópicos reunidos alrededor de una ética de la virtud, propia de un eclesiástico modelo frente a su reflejo negativo: el “eclesiástico de toscos modales”.

#### 5.5.2. El eclesiástico negociante

Antes de abordar el tema de los eclesiásticos negociantes es importante indagar por la definición de la palabra avaricia en el diccionario de la época<sup>342</sup>, donde aparece como el “Apetito desordenado de adquirir y tener riquezas”. El apetito se define a su vez como el “Movimiento vehemente del ánimo que nos inclina a apetecer alguna cosa” y que convoca el tema de las pasiones del ánimo las cuales son susceptibles de valoraciones eufóricas o disfóricas. También se le definía como “Lo que excita el deseo de alguna cosa”. En cuanto al deseo, vale recordar que significaba el “Movimiento de la voluntad, por el que se apeteece alguna cosa” colocándolo ya no en el plano afectivo propio de la definición actual<sup>343</sup>, sino más bien en un plano de la voluntad, lo que es lo mismo, un movimiento del alma tendiente a alguna cosa. En cuanto al desorden, se puede definir a partir de lo

---

<sup>341</sup> FONTANILLE, Jacques. *Pratiques*, op. cit., pp. 20-23.

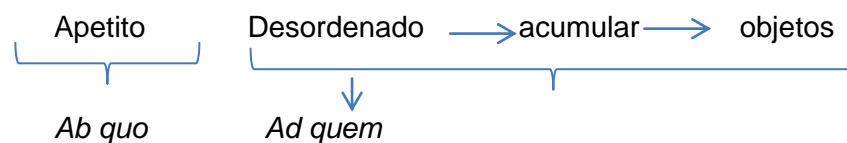
<sup>342</sup> NTLLE, op. cit., p. 86.

<sup>343</sup> Curiosamente las definiciones del deseo en el diccionario actual actualizan sentidos que se encontraban en el Manual acerca del deseo: 1. m. Movimiento afectivo hacia algo que se apetece. 2. m. Acción y efecto de desear. 3. m. Objeto de deseo. 4. m. Impulso, excitación venérea.

desordenado como “Confusión, desconcierto y falta de orden” y lo más importantes en este análisis como “Demasía, exceso”. Ahora, en cuanto a adquirir, un verbo transitivo, se le delimita como “Alcanzar, ganar, conseguir” y a “tener” aparece como “Asir o mantener asida alguna cosa – Poseer y gozar – Ser rico y adinerado”. En general, se puede observar de acuerdo a este análisis lexicográfico que la secuencia discursiva definida para la avaricia se realiza como:

Apetito → Demasiado apetito → adquirir → tener → Riquezas

Pues bien. Frente a este orden se puede presentar el desarrollo de una instancia *ab quo* y *ad quem* tal como lo propusiera Greimas, que no expresan necesariamente un antes y o un después, sino procesos con carácter incoativo y durativo que se encuentran en el despliegue y configuración de un programa pasional, diferenciándose porque el primero precede a la emergencia de la pasión, y el segundo la acompaña en su desarrollo. En este caso, el apetito es la instancia previa y el desorden, el elemento que acompañará al desarrollo pasional en tanto apetito desmesurado o desmedido.

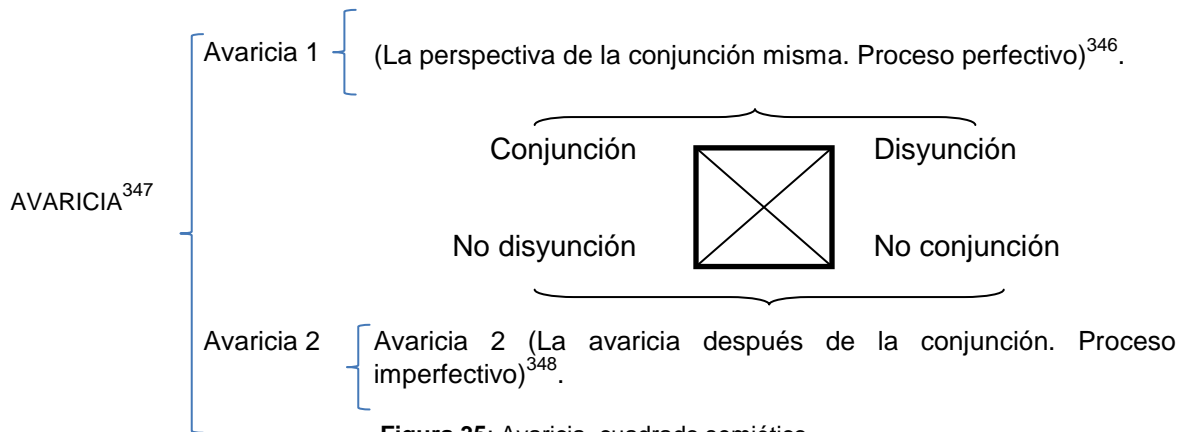


**Figura 34:** Avaricia, análisis lexicográfico

De la anterior definición se puede decir que al sacerdote se le concibe como un sujeto de apetitos, condición que precede al desarrollo pasional. Cuando este se transforma en evento desordenado, entonces se inicia el desarrollo pasional del avaro que parece acompañar toda la secuencia. Seguidamente, se ha considerado también el término *ad quem* del recorrido con su carácter durativo y la actualización en este discurso del sentido de demasía y exceso, a partir del cual se sugiere el desarrollo del sujeto pasional y su desencadenamiento. Este exceso

presupone que tiene que existir un límite del deseo, un control del apetito que se le impone al sujeto<sup>344</sup>.

En cuanto a los verbos “adquirir” y “tener”, transitivos, muestran a la avaricia como una “pasión de objeto”, tal cual fue definida por Greimas. En el caso de adquirir, su forma se puede expresar mediante el enunciado de estado ( $S \cup O$ )<sup>345</sup> y el tener una conjunción ( $S \cap O$ ). La avaricia ha sido denominada por T. Ribot como estática, pero como lo plantean Greimas y Fontanille, esta reúne también un programa de conjunción y otro de no disyunción. Ellos proponen ver la avaricia en relación con el cuadro semiótico de la junción de esta manera:



**Figura 35:** Avaricia, cuadrado semiótico

Es importante llamar la atención como lo han hecho dichos autores, sobre la programación del sujeto que implica la competencia propia de dicha pasión. Al respecto, ellos señalan que “la pasión del avaro, en realidad, o se ejerce y no es reconocible sino en razón del carácter iterativo de la conjunción y del carácter continuativo de la no disyunción”<sup>349</sup>. El foco de atención del avaro no son en sí las riquezas sino la imagen fin como simulacro, o lo que es lo mismo, el sueño de

<sup>344</sup> GREIMAS, A. J. y FONTANILLE, Jacques. Semiótica de las pasiones, op. cit., p. 97.

<sup>345</sup> Con la estructura actancial sujeto = S y objeto = O.

<sup>346</sup> Iterativa, repetitiva, es decir, durativa discontinua.

<sup>347</sup> FONTANILLE, Jacques y ZILBERBERG, Claude. Tensión y significación. Lima: Universidad de Lima, 2004, pp. 98-99p.

<sup>348</sup> Continuativa (durativa continua).

<sup>349</sup> GREIMAS, A. J. y FONTANILLE, Jacques. Semiótica de, op. cit. p. 100.

poseerlas. De cualquier modo, con este análisis precedente, es momento de retomar uno de los enunciados claves del Manual al respecto:

Huyan los sacerdotes de la abominable avaricia, que es la raíz de todos los males, y vivan del modo que exige su estado y nos indica San Pablo por estas palabras: Sean vuestras costumbres sin avaricia. Pues ciertamente la mala codicia del dinero en los hombres consagrados a la milicia clerical, condenada y detestada por las sagradas Escrituras y Concilios, causa perjuicio al ministerio, endurece el corazón, hace disminuir la piedad de los fieles y expone a la Iglesia al desprecio<sup>350</sup>.

En este caso, el actor colectivo “los sacerdotes”, es compelido a huir de la avaricia. Este verbo intransitivo, “Evitar, no hacer una cosa mala, o no concurrir a lo que puede tener inconveniente”<sup>351</sup>, conjugado en la forma presente del subjuntivo, resguarda como mecanismo discursivo recurrente en el Manual una prescripción, un imperativo y presupone la presencia constante de la avaricia, la cual debe ser evitada. La avaricia aparece actorializada y con un poder de perseguir constantemente al cura, que coincide con las tentaciones mundanas a las que frecuentemente se ve enfrentado este sujeto, y que se supone constituyen las continuas pruebas por las cuales tiene que pasar; por lo tanto, se le impone al sacerdote un alejamiento de las cosas terrenales o mundanas cuyo objeto concreto de manifestación este caso son los bienes, los bienes materiales y el dinero. Se tiene por tanto el siguiente recorrido propuesto para el sacerdote:

$$H\{\text{(Sacerdote)} \rightarrow (\text{Sí mismo} \cup \text{bienes terrenales})\}$$

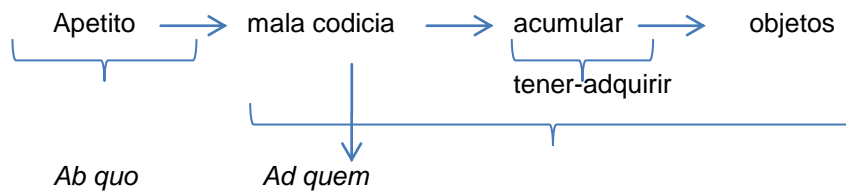
En el caso particular tratado, el objeto de valor lo constituye el dinero, un objeto pragmático y el problema se centra en “la mala codicia del dinero”. La codicia es definida como el “Apetito desordenado de riquezas” o el “El deseo vehemente de algunas cosas buenas”. De esta forma, se comprende que se utilice la valoración de la “mala codicia”, porque es posible que se dé otro tipo de codicia, “la buena”, que se valora positivamente. La codicia definida particularmente como apetito

---

<sup>350</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 159.

<sup>351</sup> RAE, op. cit., p. 422.

desordenado de riquezas se configura en la instancia *ad quem* que anteriormente se había dejado en suspenso, al no poder ser reconocida explícitamente, se tendría entonces que:

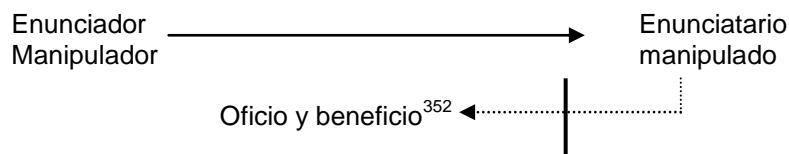


**Figura 36:** La mala codicia

Si se tiene en cuenta también que el apetito puede ser “despertado”, entonces el inicio del desarrollo de la mala pasión de la avaricia se puede colocar en la mala codicia y desde allí el desarrollo del “exceso” (apetito desordenado). Se podría decir hipotéticamente que correspondería así al despertar pasional. Más adelante se declara que:

“Si alguno no obstante, obcecado por tan detestable vicio, no se horrorizare de vilipendiar la doctrina de Cristo, los consejos del Apóstol, las sanciones de los sagrados cánones y las Constituciones de los Pontífices Romanos, castigaremos su iniquidad después de tres reconvenciones, hasta suspenderle de oficio y beneficio”.

En esta cita se puede percibir un proceso manipulatorio en el cual ni siquiera se expresa de forma explícita la acción del actor que aparece ahora particularizado y cuantificado con la expresión “alguno”. De esta forma, de una definición colectiva del clero se pasa a nombrar un sujeto indeterminado, un “él”, presupuesto en el cuantificador “alguno”, el cual resulta sometido a una intimidación por parte del enunciador sustentada en la amenaza de retirar el “oficio”, o lo que es lo mismo, la labor parroquial y por otro lado el “beneficio”, lo que quiere decir, la obtención de rentas por parte de dicho sujeto. El aparte analizado, permite reconocer huellas de la acción repetitiva del avaro en el enunciado “tres reconvenciones”, aunque no se describe de forma específica la performance del sujeto. Encaminado a lograr la obediencia del enunciatario, el enunciador configura un acto de manipulación semiótica:



**Figura 37:** Manipulación: suspensión de oficio y beneficio

Se puede observar la orientación de varios mecanismos manipulatorios dirigidos a la búsqueda de una transformación del enunciatario hasta llegar a la amenaza de suspenderlo de oficio y del pago parroquial. Para concluir, se puede decir que el sacerdote negociante se constituye en la representación de un individuo que se aparta del trabajo dirigido al bienestar del otro y se orienta de forma egoísta a la consecución de un lucro personal, rechazado desde el punto de vista del sistema de circulación de bienes impuesto por la caridad. En general, estas prácticas sacerdotales y estados del sujeto serán evaluados de forma negativa y configuran en contra de la visión de un cura modelo, la imagen de un clero dividido y no adscrito en algunos casos a la disciplina eclesiástica lo que se constituye en la apertura hacia investigaciones específicas encaminadas hacia la exploración de la disciplina sacerdotal tal como fue vivida por el clero colombiano a finales del siglo XIX.

---

<sup>352</sup> En este caso la suspensión del oficio y beneficio representa tanto la detención de las labores pastorales como la de la oportunidad de recibir el pago por las labores eclesiásticas.

## 6. LA CONFIGURACIÓN DE UNA FORMA DE VIDA SACERDOTAL

Desde el capítulo segundo se planteó una pregunta por la preponderancia de la figura del párroco en la portada del Manual y las posibles conexiones con la cultura de la época de dicha centralidad. Se ha visto en los capítulos precedentes que la configuración identitaria del sacerdote convoca varios niveles que van desde un *ethos* expresado en lo figurativo y en los modos de comportamiento y que se manifestará modélicamente en la figura del párroco como una hipérbole sacerdotal<sup>353</sup>, esto es, como expresión de una forma de vida crucial para comprender el “orden del mundo” en la vida cultural colombiana.

El Manual como texto prescriptivo orientado hacia la construcción de una identidad sacerdotal, parte de un agenciamiento estratégico que inicia desde la misma elección del género, el hecho de publicarlo como libro portátil, el de realizar una negociación entre las esferas del poder político y el eclesiástico, y orientarlo a la vida cotidiana del clero como un “proyecto de vida” prediseñado desde el punto de vista del enunciador y que partía de principios estructurales que permitieron su puesta en marcha.

El primero de ellos es la existencia de una conciencia reflexiva que implica la posibilidad de efectuar acciones y determinados efectos sobre el sí. La posibilidad de conocerse a sí mismo es una de las manifestaciones básicas de esta reflexividad, e igualmente, la capacidad para efectuar transformaciones interiores. Hay que aclarar que el conocerse a sí mismo en los términos de la santidad dependía del conocimiento de Dios, y el actuar sobre sí era ajustarse a su

---

<sup>353</sup> FONTANILLE, Jacques y Claude, ZILBERBERG, op. cit., p. 194. Lo anterior se sugiere teniendo en cuenta que el control de las expresiones se asegura por el doble procedimiento de condensación y expansión que permite pasar de las figuras locales a las formas de vida más generales que las hacen significar.

voluntad, norma de obediencia derivada del contrato institucional adquirido por el sujeto apenas comenzaba el camino del sacramento del orden.

De lo anterior se pueden sacar varias conclusiones. En cuanto a los modos de existencia semiótica se puede decir que se trasmite una imagen poco alentadora del clero, como elemento referenciado en el texto, en cuanto la realización de los programas de acción que se le plantean se presentan como condiciones y estados a adquirir y como virtualización del ser, convocando también una imagen negativa del enunciatario, al cual se le dirigen diversas manipulaciones orientadas hacia su transformación. En cuanto a la historia de la iglesia católica durante estos años, lo dicho permite hablar de la puesta en marcha de un proceso de reforma espiritual, una propuesta explícita de un mayor compromiso del sacerdote con el ámbito de lo divino.

Finalmente, hay que señalar que el conocimiento de sí no es como tal, un autoconocimiento que se perfile desde un punto de vista individualista, o meramente subjetivo, sino el encuentro con la ciencia de Dios, un fundirse en el saber sobre la divinidad; y en el mismo sentido, la voluntad no quiere decir una decisión libre sino un sujetarse al deseo divino. Lo anterior lleva a plantear que la obediencia, que se definió como uno de los valores fundamentales en el sistema semiótico planteado en el Manual, se convierte en este caso para el sacerdote en la prescripción de una práctica constante de vida.

### 6.1. LA PRÁCTICA DE LA OBEDIENCIA

Desde la portada del Manual aparece una cita en latín que permite esbozar primeramente que el enunciatario configurado en el texto es, de forma preferencial, aquel sujeto conocedor del latín eclesiástico, sea clérigo o intelectual, más cuando se sabe que durante el siglo XIX, gran parte de la literatura religiosa

que circulaba en publicaciones periódicas había sido producida por laicos<sup>354</sup>, y que el Manual mismo es una producción editorial de un individuo que no pertenecía a la jerarquía eclesiástica sino que era un escritor y político con una amplia carrera diplomática.

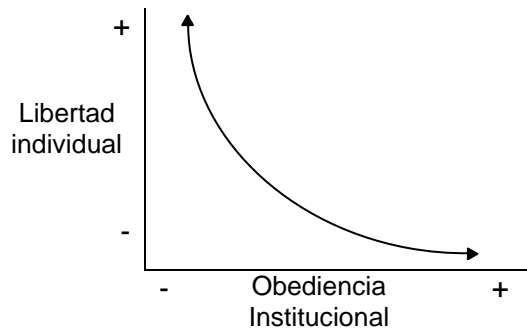
En concreto, la cita sugerida decía: “...los clérigos y los fieles deben tener siempre presente el precepto del Apóstol: *obedeced a vuestros prelados y estadles sumisos. Porque ellos velan como que han de dar cuenta de vuestras almas*”<sup>355</sup>. Clero y fieles, quienes conformaban la totalidad de lo que se concebía como pueblo católico, debían encaminarse hacia la obediencia, ya fuera como un valor central de la ideología católica o como práctica constante y cotidiana, que en este caso debía rendirse hacia una de las máximas figuras jerárquicas del catolicismo como era el obispo. Hay que señalar que, como sustrato de la práctica de la obediencia, se encuentra la regla de la sumisión. Muchas veces en el Manual se utilizó la palabra “súbdito” para referirse al cura y a los feligreses, y este aspecto de sujeción genera toda una estructura tensiva frente a la idea de individuo “libre” y que en gran parte expresa una de las tensiones fundamentales del problema religioso-político durante el siglo XIX<sup>356</sup>, cuando la libertad individual se opuso en el caso del sacerdote a la obediencia institucional.

---

<sup>354</sup> CORTÉS, José David, op. cit., p. 39. Al respecto José David Cortés declara que “...fueron los laicos, líderes de la Regeneración, los que invocaron a la institución eclesiástica y a la religión católica como instrumentos ideológicos de su proyecto”.

<sup>355</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., (portada). *Clerici et fideles meminisse constanter debent Apostoli praeceptum: Obedite propositis vestris et subjacele eis; ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri. ( 1. Synodi Provinciali Neogranatensis. Tit. II, cap. 2)*

<sup>356</sup> GONZALÉZ, Fernán, op. cit., p. 22. VEGA, Jhon Janer. “La diócesis, op. cit., p. 117-119. Este problema se desató concretamente a partir las críticas relaciones entre la Institución eclesiástica y el Estado, derivadas de la puesta en marcha de las conocidas reformas de mediados de siglo XIX (1850-1853) relacionadas con el ascenso al poder del liberalismo desde el mandato de José Hilario López en 1849, momento a partir del cual se hicieron realidad medidas como la descentralización de las rentas eclesiásticas, la reincorporación de los seminarios a la universidad estatal, la expulsión de los jesuitas, el cambio de estatus al internuncio papal, hasta llegar a la separación de la Iglesia y el Estado (1853). Luego, durante el predominio del general Mosquera se puso en marcha la Tuición de cultos y la Desamortización de bienes de manos muertas. En 1863 mediante la constitución de Rionegro se ratifica la separación de la Iglesia y el Estado y se insiste sobre el juramento de obediencia del clero al Estado liberal.

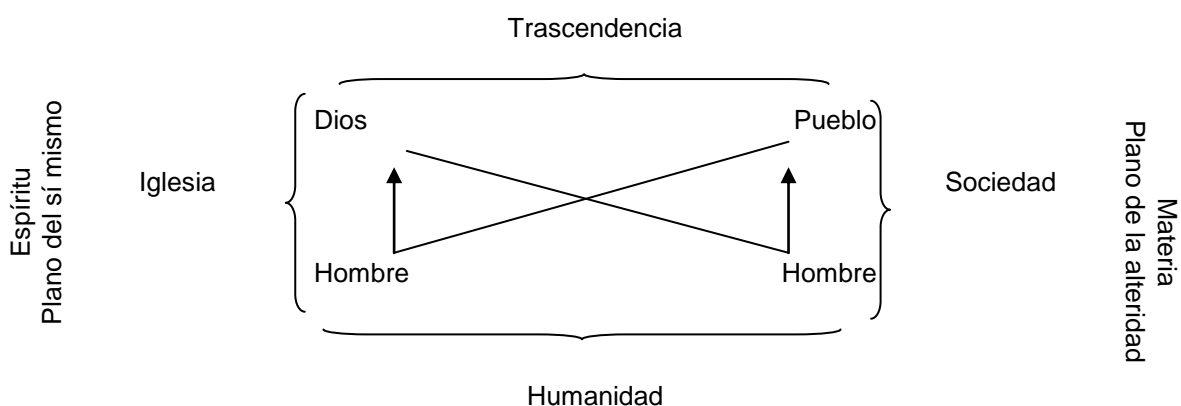


**Figura 38:** El sacerdote entre la libertad individual y la obediencia institucional

Como individuo, el sacerdote enfrenta una tensión que debía resolverse en la aceptación de la voluntad divina, representada por la iglesia, o la desobediencia, que se consideraba el camino equivocado, incoherente y separador. Lo anterior tiene varias consecuencias. En primer lugar, para el sacerdote está cerrada la posibilidad de manifestar una libertad individual, si esta se entiende como el hecho de seguir su propio bien o actuar de acuerdo a decisiones personales, más bien, se le imponía un recorrido cotidiano marcado por el sacrificio como manifestación del amor cristiano. Por otro lado, desde el punto de vista religioso, estaba negada cualquier posibilidad de interpretación personal del mensaje cristiano, fuera bíblico o místico, porque se establecen representaciones religiosas y formas de vivir la religión, dogmáticas, cerradas y encaminadas hacia la unificación, todo esto como un correlato directo de la regla de obediencia predicada para el clero. Por último, se puede decir que a pesar de este ideal, tal cual como lo muestra el Manual, no todos los individuos pertenecientes al clero estaban conducidos a seguir esta norma. Este es el punto que se revela crítico en cuanto a la iglesia como institución, pues por presuposición se acepta que el cura es un sujeto separado de la obediencia que, para poder desplegar una imagen institucional compacta, debía comenzar por realizar una reforma personal, un cambio primeramente interno para poder luego, como modelo social, replicarlo en el “pueblo”.

## 6.2. EL PÁRROCO COMO AGENTE SOCIAL

El Manual buscaba la influencia del sacerdote como un agente social, mediante la adquisición de una conciencia del otro, por quien debía trabajar hasta el cansancio y asumir el sacrificio de la entrega con caridad y amor cristianos, hasta dar la vida a imitación de Cristo. Este era un propósito de vida que se concebía como marcado por una “pasión buena”, pues de hecho se hablaba de los “trabajos” de Cristo para salvar a los hombres, de donde se derivaba un *pathos* valorado positivamente y que permite plantear al cura como un sujeto idealmente apasionado y lleno de caridad. Esquematisando lo dicho anteriormente, y retomando de un modo general lo que se ha planteado alrededor de este escrito, se pueden plantear mediante el cuadrado semiótico, las dos esferas de acción del sacerdote, que conjuntan el sí mismo y el otro, en una especie de sistema del mundo católico en el que el sacerdote debía mediar sobre dos grandes planos de acción:



**Figura 39:** El sacerdote frente a la Iglesia y a la sociedad

Del esquema anterior se puede derivar un resultado importante. En él se pueden observar la totalidad de recorridos impuestos al sacerdote, y un nivel superior trascendente, a partir de la norma de ir más allá de sí mismo, que no se limita solamente a lo espiritual, sino que se relaciona también con el pueblo, donde el

sacerdote es visto como agente de una acción mundana. Lo anterior puede plantearse hipotéticamente como una concepción social del cura, que constituye una respuesta al liberalismo, en cuanto implica la respuesta que la iglesia católica ofrece al avance del Estado liberal, pues a partir de la figura del párroco, se comienza a definir el lugar social de la iglesia como institución representativa que coincide con la representación del párroco como “la religión misma personificada”. Y es en ese límite de la labor social ligada tradicionalmente a la beneficencia, donde aparece y se configura como forma de vida cultural, la hipérbole sacerdotal que ha sido anunciada previamente.

### 6.3. UNA HIPÉRBOLE SACERDOTAL

La hipérbole como figura retórica sirve para expresar el alcance y las proporciones de la forma de vida impuesta al párroco en el Manual. Al respecto hay que tener en cuenta algunos datos relativos a la producción de la obra. El 13 de julio de 1870, unos días antes de publicar dicho texto, el periódico bogotano “La unidad católica” divulgaba en la sección “no oficial” un artículo intitulado “Importancia social del ministerio del párroco”. En nota de pie de página se decía que: “al leer este artículo, no habrá cura de almas que no reconozca la necesidad e importancia de tener un manual para el desempeño de su ministerio, tan autorizado y selecto como el que publicará en este mes la imprenta metropolitana para los párrocos de esta provincia eclesiástica”<sup>357</sup>. Muestra esta cita que no solo se buscaba un mejor desempeño del ministerio eclesiástico, sino, y sobre todo, que el tema de la preponderancia de su labor social era un aspecto fundamental en la situación neogranadina.

Hablar de la sociedad en este caso, implicaba que el oficio del párroco se ampliaba más allá de los límites que el significado tradicional de dicha palabra como “el sacerdote que en virtud del beneficio que tiene, está obligado a instruir y

---

<sup>357</sup> Biblioteca Luis Ángel Arango. *La unidad católica*. Año I, N° 32, 13 de Julio de 1870, pp. 254-253.

administrar los sacramentos a los fieles de una feligresía”<sup>358</sup>. De la anterior definición se puede resaltar que el párroco es primeramente sacerdote, por lo cual recoge toda la configuración identitaria figurativa y ritual de este actor y que tiene además, la condición de “beneficiado”. Desde el Concilio de Trento, el “beneficio” hacía referencia al encargo recibido por parte de un obispo<sup>359</sup> sobre una parroquia, que implicaba atender a su feligresía mediante la *cura animarum* o cuidado de las almas y recibir por lo mismo un pago. Y es frente a esta definición, y los límites espirituales que conlleva, que se plantea su hacer hiperbólico, pues de lo netamente sacramental, se pasa a su labor social, que se va a rozar con el plano político y económico. Por tanto, la manifestación concreta de esa hipérbole, está cifrada en el mismo artículo de periódico, pues lo que más llama la atención, en cuanto al Manual como práctica estratégica de escritura, es que se reproduce en su sección introductoria titulada “Plan y objeto de la obra”, como si de un programa narrativo general se tratara, de forma literal, una cita completa de ese artículo, la cual se transcribe a continuación:

Representando el Párroco la santidad de los dogmas y la pureza de la moral católica, puede decirse, sin ningún viso de exageración, que él es la religión misma personificada, que bautiza al niño, que consuela al anciano, que santifica la unión conyugal, que instruye al ignorante, que reprende al vicioso, que inspira el remordimiento, que reconcilia con Dios al pecador, que deposita en el sepulcro el cuerpo mortal, y que encamina el alma hacia la mansión de la bienaventuranza. El párroco es la religión clamando en medio de la sociedad; y lo que él no haga, no puede hacerlo otro, porque nadie tiene más títulos que un Cura para ejercer en los pueblos una regeneradora influencia<sup>360</sup>.

Cuando en este enunciado se dice “sin ningún viso de exageración” se configura lo que se puede llamar como una negación aparente<sup>361</sup>, porque la multiplicidad de funciones que se le asignan y la frase “nadie tiene más títulos que un cura”, exceden en gran manera las funciones que por definición de diccionario se le aplican a este agente religioso. Al párroco se le ligan así, labores sociales, si se

---

<sup>358</sup> NTLLE, op. cit., p. 576.

<sup>359</sup> *Ibidem*, 105.

<sup>360</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. X.

<sup>361</sup> VAN DIJK, Teum, op. cit., p. 64.

podría decir mundanas, populares y por decirlo en el lenguaje de la época, materiales. A algunas de ellas, por ejemplo, al ámbito de la beneficencia, la iglesia católica ha estado continuamente sujeta a través del tiempo:

Planos de acción	Social	
	Sacramental	
<b>Acciones</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bautiza al niño</li> <li>• Santifica la unión conyugal</li> <li>• Reconcilia con Dios al pecador</li> <li>• Encamina el alma hacia la mansión de la bienaventuranza</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Consuela al anciano</li> <li>• Instruye al ignorante</li> <li>• Reprende al vicioso</li> <li>• Inspira el remordimiento</li> <li>• Deposita en el sepulcro el cuerpo mortal</li> </ul>

**Tabla 13:** Planos de acción social asignados al párroco

Pero teniendo en cuenta los recorridos del antisujeto presentados en el capítulo precedente, se puede recordar que a algunos sacerdotes se les puso cerca del vicio<sup>362</sup>, y es más, este se caracterizó como una huella identitaria inicial del sujeto sacerdotal, ante la cual debía iniciar un trabajo de autoexamen y autoperfeccionamiento. Y es en este sentido, que adquiere relevancia su caracterización como un agente “regenerador”. Al respecto se dice que “...lo que él no haga, no puede hacerlo otro, porque nadie tiene más títulos que un Cura para ejercer en los pueblos una regeneradora influencia”. En el Manual, la palabra “regeneración” tiene básicamente un sentido sacramental ligado al bautismo, en el que a través del agua, como elemento que simbolizaba el paso del pecado original a un estado limpio, se consideraba un renacer a una nueva condición existencial, pues de una condenación merecida tras el pecado de Adán, se llegaba a una limpieza otorgada institucionalmente.

<sup>362</sup> La desobediencia, el ánimo de lucro individual en el caso del eclesiástico negociante, el fumar, etc.

Por otro lado, en el diccionario la regeneración aludía a: “Nuevo ser que se da a una cosa que degeneró. Se usa solo en sentido moral”<sup>363</sup>, con lo cual se puede decir que el sentido que se actualiza en este caso para el pueblo es la presuposición de un proceso degenerativo y frente al cual el párroco se debía levantar como su restaurador. Es decir, al terminar de restaurarse a sí mismo, el párroco debía posicionarse como un modelo social frente a un pueblo degenerado que debía ser transformado. Lo anterior inscribe al Manual en la línea temática del discurso de la degeneración de la raza, que estará en el primer lugar de las iniciativas ideológicas y políticas de muchos intelectuales colombianos a inicios del siglo XX<sup>364</sup>.

Pero el ligue ideológico del Manual con la cultura de la época, en relación con la regeneración, tiene un amarre político cercano en el tiempo si se tiene en cuenta que años después en Colombia, a finales del siglo, se pondrá en marcha el proyecto político de la “Regeneración” (1886-1930), en el que la iglesia católica jugaría un papel preponderante<sup>365</sup>. Por tanto, se puede sostener que este texto se inscribe dentro de un proceso histórico de unificación doctrinal, de prácticas y organizativo<sup>366</sup>, que se consolidará con lo que algunos autores llaman como un

---

<sup>363</sup> NTLLE, p. 666.

<sup>364</sup> RUNGE PEÑA, Andrés Klaus y Diego Alejandro, MUÑOZ GAVIRIA. “El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda” en: Revista iberoamericana de educación, no. 39 (2005), OIE, pp. 127-168.

<sup>365</sup> RAUSCH, Jane. La educación durante el federalismo. La reforma escolar de 1870. Bogotá: ICC-UPN, 1993, p. 36. MALGAREJO ACOSTA, María del Pilar. El lenguaje político de la regeneración en Colombia y México.. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2007, pp. 70-71. (tesis de doctorado). Para varios investigadores la palabra en su sentido político estuvo ligada a la trayectoria de Rafael Núñez, quien al parecer la utilizó en este sentido en el año de 1862, aunque sería a finales de siglo donde tomaría un sentido muy semejante al que se toma acá, como moralización del pueblo y como necesidad de cambio de una sociedad sumida en la amoralidad y para la cual los principios de organización católica resultaban fundamentales.

<sup>366</sup> Algunos autores lo han denominado Romanización, un proceso de mediana duración en el cual durante el siglo XIX y gran parte del XX, la Iglesia Católica experimentó una uniformización abanderada por la Santa Sede, que intentaba en términos fundamentales moldear a las iglesias particulares a la imagen de la Iglesia romana en cuanto culto, dogma y moral. CORTÉS, José David, op. cit., pp. 34-35. Ver también: PLATA, William op. cit., p. 235. Sin embargo, algunos investigadores, han expresado que dicho proceso no puede ser denominado sólo como “romanización” pues responde también a un amplio proceso de renovación interna de la propia

“régimen de cristiandad” que significaba la inserción de la institución eclesiástica en la totalidad del cuerpo social y la subsecuente vigilancia de espacios como la familia, la prensa y la escuela, donde el párroco jugaría un papel decisivo<sup>367</sup>.

Con respecto a lo anterior, no se puede dejar de recordar con Lotman, una característica semiótica central de la cultura, como sistema de transacciones constantes y de tensiones mutuas en la que, “Tal o cual fase históricamente constituida...al caracterizarse inevitablemente por una compleja heterogeneidad, se orienta, subconscientemente o a través de la mediación de las normas metaculturales, a uno de esos ideales que se hallan en lo profundo y, correspondientemente, se reorganiza”<sup>368</sup>, lo cual se constituye en un fundamento para pensar el texto escogido como un elemento de reorganización institucional en interacción con la cultura colombiana de la época y como un intento de conservar en el núcleo de la cultura, la representación católica tradicionalista del mundo social, en la cual el párroco jugaba un papel decisivo frente a instituciones tan importantes como la familia<sup>369</sup>.

---

iglesia local. LUQUE, Elisa. “El ciclo conciliar latinoamericano en la era republicana” En: Jose Ignacio Saranyana (ed.) *Teología en América Latina*, Madrid, Vervuert, 2008, p. 85.

<sup>367</sup> Ana María Bidegain ofrece una definición precisa del régimen de cristiandad como el “...modelo específico de inserción de la Iglesia en la totalidad social, que utiliza como mediación el poder social y político dominante”. BIDEGAIN, Ana. *La pluralidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Instituto para el desarrollo de la democracia. Luis Carlos Galán, 1994, p. 168.

<sup>368</sup> LOTMAN, Yuri, op. cit. p. 36.

<sup>369</sup> Según José David Cortés, la Institución eclesiástica consciente de su poder, tanto espiritual como material, no olvidó las persecuciones a las que fue sometida durante el régimen liberal y esperó el momento más oportuno para hacer sentir su presencia, al apoyar a los regeneradores. De esta forma se dio una simbiosis con el Estado y a través de su prédica, de la prensa, de los modelos de vida cristiana, dio un sustento al Régimen de Cristiandad. CORTÉS, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998, 364-365 pp. Hay que tener en cuenta además que el catolicismo es múltiple y que contiene en su interior diversas corrientes y que en este caso se está hablando sobre todo de la concepción católica tradicionalista del mundo social. BIDEGAIN, Ana María. *El estudio de las corrientes religiosas en la conformación del catolicismo latinoamericano*. XI congreso colombiano de historia. 2000. También: BIDEGAIN, Ana María. *La pluralidad religiosa en Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto para el desarrollo de la democracia Luis Carlos Galán. 1994. PLATA, William. *Corrientes político-religiosas en el catolicismo colombiano. 1850-1880*. Tesis de maestría. Universidad nacional de Colombia. 2001. (versión electrónica). También: PLATA, William. *Las corrientes religiosas durante el siglo XIX. expresiones de disenso en una sociedad intolerante*. XI congreso colombiano de historia. 2000.



#### 6.4. EL PÁRROCO Y LA FAMILIA COMO NÚCLEO SOCIAL

Para el desarrollo de este aparte hay que recordar que el Manual tiene un carácter de compilación, lo que exigió que en el proceso de producción de la obra se insertaran algunas secciones y marcas para poder articular una colección unitaria. Es en esos espacios de engranaje, en pasajes breves, invisibilizados, donde la instancia editorial y los responsables de la producción del texto, le dieron a la obra un amarre muy situado en la situación colombiana, mediante la inserción de párrafos y apartes que representan un diálogo con los textos de base, pues algunos de ellos no contenían la totalidad de tópicos que se necesitaba tratar al corresponder a otros entornos culturales<sup>370</sup>. Por lo tanto, para los propósitos del conocimiento de la cultura colombiana que acá se pretende, resultan importantísimos desde el punto de vista de la semiótica de la cultura, porque son una indicación concreta de la respuesta a expectativas sociales y a dinámicas propias de negociación entre esferas de la vida social. Uno de ellos hacía alusión específicamente a las relaciones del párroco con la familia y concretamente a los padres:

**Padres de familia.-** Exhorte el párroco con frecuencia a los padres de familia, a educar santamente a sus hijos y criados, a guardar el orden y la moralidad de la casa a instruirlos en el santo temor y amor de Dios, enseñándoles la doctrina cristiana, frecuentando los sacramentos de la confesión y comunión, y no omitiendo las demás prácticas piadosas, como Rezar el Santísimo Rosario por la noche, el ofrecimiento del día por la mañana, y todo aquello que, más que con la palabra, con el ejemplo instruye y educa a un padre de familia a sus hijos y domésticos<sup>371</sup>.

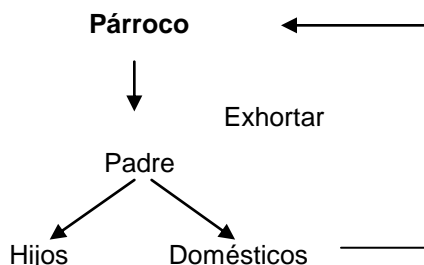
Desde un punto de vista narrativo, se le impulsa al sacerdote a influir sobre los padres, para que estos a su vez controlen a sus hijos y los acerquen a los principios católicos. En este caso, interesa esquematizar la organización general que establece esta cita entre diferentes sujetos, y el orden vertical en el cual el párroco ocupa un lugar superior e influyente, en cuanto es el actor que se debe

---

<sup>370</sup> Este es el caso evidente del texto de Benôit Valuy, que pertenece al contexto francés.

<sup>371</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 212.

orientar mediante la exhortación a los padres de familia, quienes a su vez son los responsables de sus subordinados. Lo anterior conlleva la instauración de un orden jerárquico de relaciones:



**Figura 40:** El párroco y los padres de familia

Pero el Manual no va dirigido a todas las familias, pues dentro del orden jerárquico instituido aparecen en el sustrato más bajo, primero los hijos, y luego los criados, y estos últimos solo podían ser mantenidos por las que tuvieran recursos económicos suficientes. Eric Hobsbawn establece que en el siglo XIX el empleo de servidumbre en las casas "...definía al varón burgués desde el punto de vista económico"<sup>372</sup> y de alguna manera, lo anterior se constituye, hipotéticamente, en la manifestación de una especie de sociedad de tipo burgués basada en los valores católicos tradicionalistas<sup>373</sup>. Este catolicismo iba en consonancia con la aceptación de diferencias sociales, las cuales aparecen como expresión natural de un orden social<sup>374</sup>. Finalmente, hay que recordar que José David Cortés, en su estudio sobre la institución católica en sus relaciones con la política a finales del

<sup>372</sup> HOBBSAWN, Eric. La era del capital, 1848, 1875. Barcelona: Crítica, 1998, p. 160.

<sup>373</sup> Hay que anotar que esta forma de vida burguesa se distingue de su sentido clásico como una clase social que defiende el liberalismo, la perspectiva individual, el afán de lucro, lo nuevo, el progreso. Se está sobre todo ante una forma de vida burguesa basada en los valores católicos en la cual el punto crucial resulta de la contraposición de clases, de la aceptación de las diferencias y de la jerarquización de la sociedad. Este es un terreno de exploración en aras de constituirse. En el caso de Europa las relaciones entre catolicismo y burguesía han sido estudiadas ampliamente. FRADERA, Joseph y Jesús MILLÁN (eds.). Las burguesías europeas del siglo XIX. sociedad civil, política y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, Universidad de Valencia, 2000.

<sup>374</sup> VEGA RINCÓN, Jhon Janer, "El sínodo, op. cit., p. 154. Por ejemplo, en otros textos de la época, como el sínodo diocesano de Nueva Pamplona (Colombia) en 1872, se legitimaba para al sacerdote la posibilidad de tener "sirvientas", con la condición de que debían ser mujeres ancianas para evitar cualquier ocasión de pecado.

siglo XIX en la diócesis de Tunja, muestra cómo la iglesia a través de sus agentes reforzó su control sobre la familia y la vio como un espacio de reproducción social y religiosa, para la trasmisión de los principios jerárquicos del catolicismo, representados en la sumisión y la obediencia.

## 6.5. LA COMUNIDAD PARROQUIAL

Se ha señalado el orden propio en el que se enmarcaba el párroco como agente influyente sobre la familia, la cual se consideraba el núcleo social. Pero él debía cuidar no solo las familias sino trascender hacia el cuidado de toda la comunidad parroquial que en términos idealizados se veía como una unidad coherente de habitantes dispuestos bajo su dirección espiritual. Y lo más importante, del cuidado sobre la parroquia dependía su reputación:

Entra también en la reputación del párroco la fisonomía exterior de su parroquia, porque así como las costumbres y buenas cualidades del vecindario, revelan las del pastor que cuida de sus almas, así también el orden, el aseo y el bien parecer de sus personas y de sus casas, dan idea del padre común de la familia<sup>375</sup>.

La reputación se definía como “Fama y crédito en que está alguno por sus prendas y acciones”<sup>376</sup> y “prendas” quería decir tanto cualidades internas del sujeto, como objetos externos, alhajas o vestiduras que cubrían el cuerpo. En este sentido, la fama del sacerdote dependía no solo de las cualidades y costumbres morales de los habitantes de la parroquia sino de la “fisonomía exterior” de la parroquia. También se puede presuponer la existencia de una “fisonomía interior” ligada al orden moral y al sentido bueno o malo de las acciones y cualidades del sujeto.

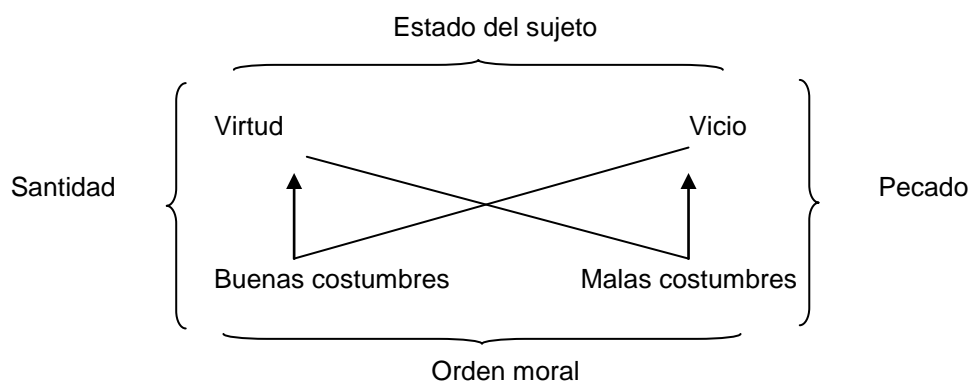
FISONOMÍA INTERNA	FISONOMÍA EXTERNA
Costumbres – Buenas cualidades	Aseo – Orden – Bien parecer

<sup>375</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 215.

<sup>376</sup> NTLLE, p. 676.

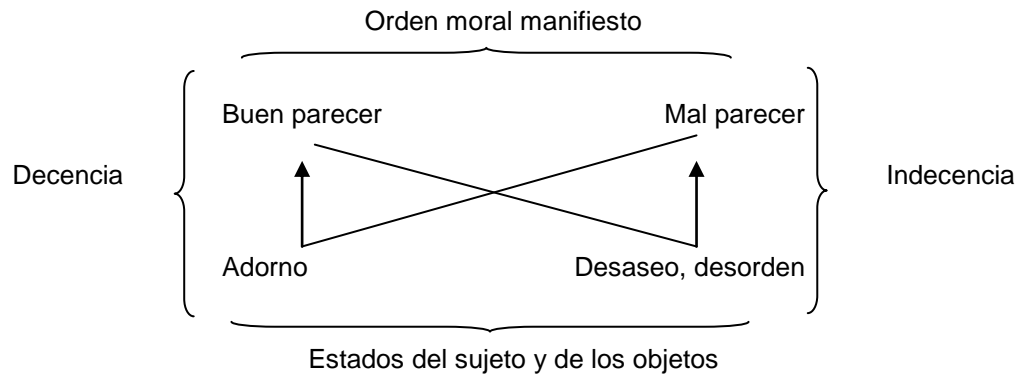
**Tabla 14:** Fisonomía interna y externa de la parroquia

Al reflejar lo dicho en el cuadrado semiótico, se tendría entonces un recorrido que se presupone ya ha sido experimentado por el fiel, en el cual ya ha sido transformado y que está en el nivel de las buenas costumbres y cerca de la santidad. Lo anterior conlleva la presuposición de un proceso realizado de transformación moral que constituiría la expresión de la buena “fisonomía interna” de la comunidad, que aparece idealmente ajustada a los principios del catolicismo y en el cual se pasa del vicio a una vida virtuosa que constituye una expresión de santidad:



**Figura 41:** Fisonomía interior de la parroquia

Así, la reputación del párroco es el resultado de la transformación que ha realizado sobre la comunidad de la parroquia. Además, la comparación entre el padre de familia y el cura, permite tratar el tema de la “fisonomía exterior”, que aparece explícitamente en los términos del adorno y la compostura, elementos integrados al plano de lo perceptible que dependen tanto de una somática (cuerpos limpios por ejemplo), como del esplendor de los objetos o utilería. Esquemmatizando se tendría que de un “mal parecer” presupuesto, se pasaría mediante el adorno a un “buen parecer”, recorrido que constituye un aseguramiento de la reputación no solo del padre de familia sino también del mismo cura:

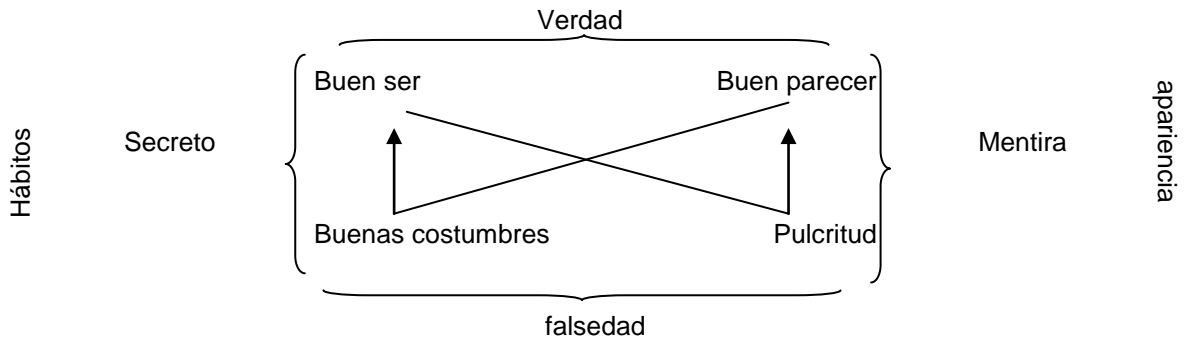


**Figura 42:** Fisonomía exterior de la parroquia

Lo anterior conforma una interacción entre la “fisonomía exterior” y la “fisonomía interior”, en la que el punto decisivo se da entre el “orden, el aseo y el bien parecer” que se transforman en este caso en actores que “dan a entender” el carácter del padre de familia y por consiguiente, también del cura, como responsable de la comunidad y “padre espiritual” de los fieles. Lo dicho equivale a asignar una centralidad a los aspectos visibles, particularmente a los relacionados con el lustro y el aseo de los lugares u objetos, los cuales aparecen como la indicación asequible al destinatario de estados interiores del alma. De este modo, lo externo sería una indicación del conocimiento de lo interno como reflejo, concediendo el discurso gran importancia al orden, al aseo y al bien parecer.

La conclusión sobre la forma de vida planteada en el Manual es que se configura una sociedad que valora los aspectos perceptibles, y en la cual, la apariencia juega un papel fundamental para dar a entender los hábitos internos del sujeto. Todavía más, el orden moral propio del catolicismo, que separa tajantemente lo bueno y lo malo, sustrato principal del orden moral de los sujetos, se combina con la isotopía espacial interno/externo, para dar como resultado la manifestación del “buen ser” mediante la presentación al que percibe del “buen parecer”. Lo exterior se constituye entonces en el reflejo de lo interno, y el “buen parecer” en la marca

de la bondad interior, sin cuestionar la posibilidad de la mentira y el fraude, propio del ámbito de lo perceptible de acuerdo al cuadrado de la veridicción:



**Figura 43:** Cuadrado semiótico de la veridicción del buen parecer

Sin duda, el cuidado de la casa, del templo y la parroquia, en sus aspectos externos se relacionan con una estética de la vida cotidiana tal como lo ha mostrado Katia Mandoki, en cuanto se valoran los elementos perceptibles, como artefactos, escenografías, utilería y vestuario orientados a producir adherencia y fascinación<sup>377</sup>. También indican que el catolicismo, tal cual es modelado en el Manual, se aviene con concepciones basadas en el esplendor de lo material que quizás muestren una coincidencia entre la ideología católica y el estado de la sociedad burguesa descrita por Hobsbawn para Europa a mediados del siglo XIX.

Aquí, y sólo aquí, la burguesía e incluso la familia pequeñoburguesa podía mantener la ilusión de una armoniosa y jerárquica felicidad, rodeada por los objetos materiales que la demostraban y hacían posible...La impresión más inmediata del interior burgués de mediados de siglo es de apiñamiento y ocultación, una masa de objetos, con frecuencia cubiertos por colgaduras, cojines, manteles y empapelados y siempre, fuese cual fuese su naturaleza, manufacturados. Ninguna pintura sin su marco dorado, calado, lleno de encajes e incluso cubierto de terciopelo, ninguna silla sin tapizado o forro, ninguna pieza de tela sin borlas, ninguna madera sin algún toque de torno, ninguna superficie sin cubrir por algún mantel o sin algún adorno encima...Los objetos expresaban su precio, y en una época donde la mayoría de los objetos domésticos se producían aún en su mayor parte con métodos artesanales, la manufactura fue, con mucho, el índice del precio, conjuntamente con el empleo de materiales caros...Así pues, los objetos eran algo más que simples útiles, fueron los símbolos del estatus y de los logros obtenidos. Poseían valor en sí mismos como

<sup>377</sup> MANDOKI, Katia, op. cit., p. 46.

expresión de la personalidad, como programa y realidad de la vida burguesa e incluso como transformadores del hombre<sup>378</sup>.

¿Posibles coincidencias entre la forma de vida burguesa y el esplendor de lo material que la caracteriza, frente al realismo trascendente propio del catolicismo en el cual las formas se constituían en el reflejo del más allá? Es una pregunta que queda abierta para futuras indagaciones. Por ahora, se tratará de ahondar un poco más en el asunto, a través de la tajante separación que el Manual establece entre lo público y lo privado.

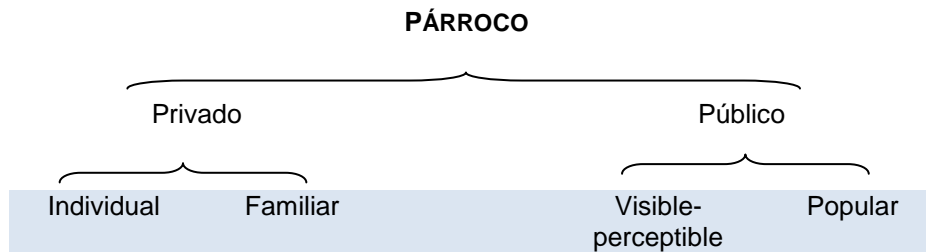
## 6.6. LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Retomando lo anterior, y algunas estrategias puestas en marcha en el Manual, se puede decir que se configura una clara separación entre lo público y lo privado. En la época, lo privado hacía referencia según el diccionario a “Lo que es particular y personal a cada uno” y “Lo que se ejecuta a vista de pocos, familiar y domésticamente y sin formalidad ni ceremonia alguna”<sup>379</sup>. En este sentido, se configuran dos niveles: el primero, el que pertenece precisamente al propio individuo, y en segundo lugar, el que pertenece a la esfera familiar. En el caso de lo público, se define como lo “Notorio, potente, manifiesto, que lo ven o lo saben todos” y “Lo que pertenece a todo el pueblo, vecinos, etc., como ministros PÚBLICOS”; con lo cual se configura primeramente una isotopía con lo expresivo como elemento que muestra una estética existencial en la cual los aspectos expresivos resultan fundamentales para entender la configuración identitaria del sacerdote y a la vez remite a lo popular a manera de los funcionarios públicos:

---

<sup>378</sup> HOBBSAWN, Eric, op. cit., p. 165.

<sup>379</sup> NTLLE, p. 633.



**Figura 44:** Privado y público

De hecho, esta duplicidad de esferas fue establecida por el enunciador en la última parte del texto, al asignar una esfera privada y una esfera pública a la acción del sacerdote, que no acompañaba a los textos originales que se insertaron en el Manual. Por ejemplo, en el caso del *Plan de vida para un sacerdote pastor de Almas*, se le inscribió como parte de la vida privada del sacerdote, de forma distante al texto original donde no aparecía dicha nomenclatura. Lo anterior se puede considerar típicamente una marca editorial, esto es, un proceso agenciado específicamente por el editor y durante la edición, que para el interés de este estudio no puede pasar inadvertido.

Acá no puede dejar de recordarse esa interacción entre lo interior y lo exterior remarcada anteriormente, en donde la parte expresiva considerada externa, resulta ser la materialización de estados internos del alma o disposiciones subjetivas. Consecuentemente, se puede establecer que el catolicismo tradicionalista le daba bastante importancia a las formas y a lo visible, recayendo sobre el plano expresivo el fundamento de la consolidación institucional y que se puede catalogar en términos de Rastier como un realismo trascendente, en donde el velo expresivo resultaba crucial para dar a entender valores religiosos espirituales como la pureza. En el plano de lo perceptible se conjugan aspectos somáticos, escópicos y los modales mediante elementos figurativos puestos a la mira del observador ¿existe, de acuerdo a lo anterior, una relación entre el ámbito religioso derivado del tradicionalismo católico y los valores de vida burgueses que

sobrevaloraban las formas, los materiales, la pompa y el decorado? Lo anterior es una pregunta abierta que exige nuevas aproximaciones investigativas y que por ahora, invita a recordar el proverbio alemán citado por Hobsbawn: «El hábito hace al monje», de donde se deriva que vestir los trajes adecuados podía llevar a representar de forma efectiva los valores que se pretendía acuñar institucionalmente.

## 6.7. EL PÁRROCO, LA ECONOMÍA Y LA URBANIDAD

Un aspecto muy importante que le competía al párroco en relación con la situación de la iglesia neogranadina era su papel económico, en el cual las buenas relaciones con los feligreses se colocaban como garantía del sostenimiento eclesiástico. Frente a este aspecto, hay que señalar que desde 1853 la iglesia y el Estado en Colombia se encontraban separados. Dicha condición, reivindicada durante la constitución de Rionegro de 1863<sup>380</sup>, tenía plena actualidad el año de la publicación del Manual. No es de extrañar entonces que este texto tuviera un amarre tan preciso en la necesidad de administrar económicamente la Iglesia. Al respecto se decía que:

Las buenas relaciones del párroco con sus feligreses contribuyen principalmente a facilitar el pago de las contribuciones eclesiásticas en la parroquia. El párroco que por su conducta pública y privada, en sus visitas, en sus conversaciones, por sus modales y su apostolado sabe granjearse la estimación de su grey, siempre encuentra en esta la mejor disposición para cumplir el precepto eclesiástico de pagar diezmo y primicias a la Iglesia de Dios, y las mas veces culpa es del mismo párroco si ese precepto no se cumple<sup>381</sup>.

Por tanto, las buenas relaciones con la feligresía se consideraban la garantía del cobro efectivo de contribuciones a través de una serie de acciones que permiten hablar de nuevo de ese amplio campo de acción social que se le configura al

---

<sup>380</sup> GONZÁLEZ, Fernán, op. cit., pp. 176-187. También: NIETO MARTÍNEZ, Leydi. El derecho a la libertad de cultos en la legislación colombiana. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005, p. 35. (tesis de pregrado).

<sup>381</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 213.

párroco y que implican tanto lo propiamente eclesiástico, como prácticas encaminadas a la urbanidad.

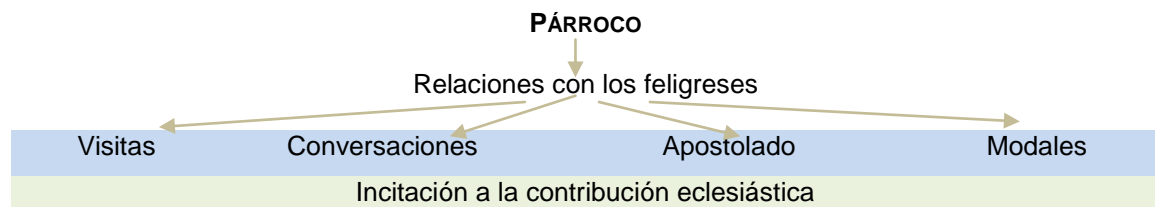


Figura 45: Relaciones con los feligreses

En cuanto a las visitas, frecuentemente el Manual las había prescrito como una condición de la caridad sacerdotal con los enfermos y los necesitados, y de hecho se insiste bastante sobre este compromiso. Pero la obra analizada había prescrito para el sacerdote otras formas de visitar y eran las “visitas de urbanidad”:

**Visitas de urbanidad.**- Nada pierde, antes gana mucho el párroco que observa las leyes de la urbanidad y cortesía. Conviene que vaya a visitar a aquellos feligreses que le hayan prestado algún servicio, o le hayan convidado a su mesa; a los que se hallen en algún trabajo y aflicción para consolarlos, a las autoridades, y otras personas de categoría que llegan a la población. No deje de visitar a sus tiempos a las autoridades locales y a las principales familias.

Estas resultan ser no solo un deber de caridad sino una estrategia de conexión con la comunidad y particularmente con los sujetos que en ella se consideran notables, como las “autoridades locales” y las “principales familias”. Al respecto deben sacarse dos conclusiones: primero, que el sacerdote cumple así la función de ser el agente que hace circular los bienes entre los ricos y los pobres, como se mostró cuando se trató el tema de las “conquistas de caridad”; y por otro lado, que el párroco es configurado como un importante elemento de poder en la comunidad, que debe utilizar el seguimiento de modales, la manifestación de la buena educación y la buena apariencia, como el elemento que garantiza la adhesión de las familias pudientes para ofrecer sus recursos para el mantenimiento de la iglesia.

En cuanto a las conversaciones, hay que decir que estas tienen también un estatuto ambiguo. Como se vio en el caso de los aspectos proxémicos tratados en relación con el templo, el sacerdote tenía prohibido las conversaciones antes o durante la realización de la misa; en otros textos de la época se les prohibía concurrir a “corrillos públicos”<sup>382</sup>, que eran espacios de socialización popular donde debían circular todo tipo de discursos. Las conversaciones con mujeres también estaban expresamente prohibidas y solo se permitían por necesidad extrema y a la luz pública. No obstante, y he acá la novedad, también se debían dar conversaciones que el párroco debía mantener en la casa de quienes visitaba y que estaban dirigidas sobre todo a lograr el pago de contribuciones eclesiásticas.

En cuanto al apostolado o cuidado de las almas, hay que recordar su contacto con el pueblo a través de la predicación, actividad que básicamente se desarrollaba en el púlpito. Y por último, relativo a los modales, es necesario advertir que aparecen ligados al tema de la urbanidad y buenas maneras. Estas durante el siglo XIX fueron de gran importancia en la búsqueda de un sentido identitario nacional en Colombia, que se orientaba hacia la extensión del ideal de ciudadano civilizado como lo ha mostrado Patricia Londoño y que estaba ligada a la vida cotidiana de las familias notables:

Los cambios bruscos en el nivel de vida de una sociedad traen consigo el intento de imponer nuevos cánones de urbanidad y de comportamiento, difundidos en cartillas, catecismos y manuales. Conocidos en Occidente desde el siglo XVI, proliferaron en el siglo XIX. En Colombia, las clases altas, al incrementar su riqueza e intensificar el comercio con otros países Europeos hacia mediados del siglo XIX, se preocuparon por mejorar sus modales. Había bastante que aprender, pues con los nuevos consumos variaron utensilios de mesa y cocina, modas, atuendo, muebles, elementos decorativos y hasta el sentido del gusto, alterando modales y hábitos de vida. Se tradujeron varios manuales de urbanidad de Francia, referencia obligada del mundo “civilizado” en tales asuntos, y algunos autores locales -por lo regular ilustres personajes- redactaron otros, inspirados en los europeos<sup>383</sup>.

---

<sup>382</sup> VEGA RINCÓN, Jhon Janer. “El sínodo, op. cit., p. 157.

<sup>383</sup> LONDOÑO, Patricia. Cartillas y manuales de urbanidad y del buen tono. [En línea] revista Credencial historia, vol. 85. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/enero1997>> (consulta 20-11-11).

Por tanto, el Manual se inscribía en un campo normativo compartido con otros textos de la época que compartían su misma convención genérica, orientados hacia la reglamentación específica de diferentes ámbitos de la vida social, que se expresaban en los temas comunes y entrelazados de la urbanidad y la cortesía, como fundamentos centrales de configuraciones identitarias de los sujetos y particularmente de los sacerdotes; además, el párroco se constituye en un agente de civilización teniendo en cuenta este concepto como una transformación de comportamientos y formas de concepción del mundo.

## 6.8. LA CREENCIA Y LA INCREDULIDAD

Si bien el Manual se articulaba a un plano social y económico es desde las categorías de la creencia frente a la incredulidad como se articula al ámbito político. En gran parte lo que estaba en juego en el Manual era la creencia que atañía a problemas antiguos que hicieron eclosión desde la Ilustración y que en este momento siguen patentes. No en vano, el texto concluye mediante la presentación de una escena discursiva donde un obispo reunido con su clero se dirige directamente a los sacerdotes mediante cuestionamientos incisivos. En este caso, se muestra lo planteado por Dominique Maingueneau, en relación con la estrategia discursiva llamada por él escenografía, que es “*a la vez aquello de donde viene el discurso y aquello que engendra el discurso*”<sup>384</sup>, definiendo la intencionalidad de ordenar, a partir de un enunciador que deriva su autoridad encarnando la figura de un prelado, una autoridad religiosa que sirve para legitimar lo que se dice y la exigencia de la obediencia:

Un prelado dirigía estas sentidas quejas al clero de su diócesis que se había reunido para hacer los santos ejercicios.

“La fe, decís vosotros, se apaga de día en día; y sin embargo, *vos estis lux mundi*. La corrupción, decís, cunde en todas las edades y condiciones; y sin embargo, *vos estis sal terrae*.”

---

<sup>384</sup> MAINGUENEAU, Dominique. Análisis de textos de comunicación. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, p. 80. Cursiva en el original.

¿Por ventura habrá perdido la sal su sabor y la luz su claridad? ¿No tenéis la palabra de Dios en vuestros labios y la sangre de Jesucristo en vuestras manos? Hay millares de Sacerdotes en la tierra, y la fe se va de la tierra. ¿Qué misterio es este?”

Estas preguntas orientadas a instalar un diálogo simulado entre el enunciador y el enunciatario, conforman un resumen del mecanismo recurrente en el Manual para acercarse al párroco como destinatario explícito del discurso. En este sentido, se puede recordar lo establecido por Joseph Courtés, retomando las apreciaciones de Greimas, quien muestra cómo la provocación, que coincide con esa imagen denigrada del enunciatario en tanto se le responsabiliza de la situación descrita, puede ser vista como una forma de manipulación discursiva, que está orientada comúnmente a la consecución de un “sobresalto saludable”, con miras a que el sujeto manipulado ofrezca una imagen positiva de sí mismo<sup>385</sup>. La cuestión es que los párrocos aparecen en este caso como los responsables de la pérdida de la fe, de la incredulidad y de la descomposición moral de jóvenes, adultos, viejos y de todas las clases sociales. Esta imagen negativa estaba orientada a removerlo más allá de la apatía de algunos. Relacionado con lo institucional, lo que se encuentra en juego es la contraposición entre un clero unificado, unitario y un grupo disperso y plural e hipotéticamente, una crítica implícita a la formación del clero, a su disposición frente a los principios jerárquicos del catolicismo.

#### 6.9. LA DEFENSA DE LA RELIGIÓN FRENTE AL ENEMIGO

En el Manual, las imágenes del enemigo son múltiples. Por ejemplo se dice que “el infierno trabaja”, con lo cual en vez de ser definido como un espacio imaginario se le configura como un actor y como un sujeto con poder de acción sobre el pueblo. También se declara que “el diablo sale de campaña”, configurando un enemigo de corte cultural y es la “moda filosófica”, o “impiedad de nuestro siglo” como se establece en la siguiente cita:

---

<sup>385</sup> COURTÉS, Joseph. Análisis, op. cit., pp. 161-162.

Cuide mucho el párroco de que la moda filosófica, o sea la impiedad de nuestro siglo que se avergüenza de confesar la fe de Cristo y corrompe las buenas costumbres, no invada y corroa la grey que está a su cargo. Muéstrole al lobo que trata de devorarla para que huya y triunfe de él, oponiendo la buena a la mala doctrina, la práctica de la virtud al mal ejemplo del vicio. Cuide con este motivo de cumplir lo que dispone sobre la piedad y caridad cristianas, el Concilio provincial en la página 133, cuya lectura se le recomienda<sup>386</sup>.

Acá el enemigo aparece figurativizado en términos de “lobo”, una expresión que estaba basada en la parábola bíblica del buen pastor, representación del “buen párroco”, responsable de la grey frente al trabajo de la moda filosófica que la invade. Algunos autores han visto en este tipo de discursos la manifestación de la corriente tradicionalista del catolicismo durante el siglo XIX en su versión intransigente, esto es, una definición clara y explícita del liberalismo como enemigo visto en términos de rebelde y traidor<sup>387</sup>. De este modo, un sector tal vez mayoritario de la Iglesia católica, contrapuso la visión liberal a su propia visión del mundo y encontró en el liberalismo el otro que la definiera, como si de un mal reflejo se tratara, aspecto que se asemeja al papel que jugó el protestantismo frente a la reacción contrareformista impuesta por el Concilio de Trento.

Los liberales hacían parte de una alteridad negada. Los “impíos” no pertenecían al pueblo católico y se revelan como traidores ante quienes el sacerdote debía oponerse. Este imaginario tuvo consecuencias concretas en el campo político, pues permitió el alineamiento del catolicismo en una línea de intransigencia. Es interesante resaltar que se buscaba por tanto enfrentar al sacerdote con el “lobo acechante” como si se tratara de un reflejo de lo que pasaba en su conciencia

---

<sup>386</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. 212-213.

<sup>387</sup> CORTÉS, José David, op. cit., 33-47. Sin embargo, la apreciación de la Iglesia católica como institución intransigente debe matizarse frente a las diferentes concepciones del clero, y que hasta ahora no han sido estudiadas por la tendencia a la generalización, y la idea de que por ser casos alternos son irrelevantes. En este sentido, sigue siendo necesario conocer con profundidad el pensamiento de muchos sectores del clero que hasta ahora han sido poco estudiados (clero parroquial, comunidades religiosas, etc.). Además, es importante atender a manifestaciones culturales concretas colombianas y estudiar la negociación semiótica que ha permitido a la iglesia mantenerse como institución fuerte, y ver cuáles son los límites de esta intransigencia. Lo anterior exige también, que se definan desde los imaginarios y las representaciones, lo espiritual, lo material, lo interno, lo externo, visiones del cuerpo y del alma, y otra serie de categorías a las que la historia del siglo XIX, no ha prestado mucha atención, por centrarse casi siempre en el problema político-religioso.

subjetiva, en donde se jugaba la lucha entre la voluntad divina interiorizada y la parte viciosa a la que tendía la carne.

Hipotéticamente, se puede sugerir que es acá donde los imaginarios subjetivos se buscan aparejar con la concreción en la vida práctica de una lucha que comienza por ser interna. En cierta forma, el drama interno del sujeto que enfrenta la voluntad divina interiorizada mediante un arduo trabajo de perfeccionamiento frente a los apetitos carnales y a los vicios mundanos, se va a expresar en el drama ideológico del enfrentamiento entre el catolicismo tradicionalista y liberalismo político. El párroco, luego de transformarse a sí mismo, debía cuidar del rebaño mediante la defensa de la impiedad y no en vano se debe recordar todo el énfasis que se puso en la labor formativa y educativa mediante el trabajo en el púlpito, que resulta por tanto el espacio definitivo de reproducción religiosa.

#### 6.10. LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO

Para terminar, hay que decir que el Manual representa una dinámica particular de la cultura decimonónica, caracterizada por las relaciones entre diferentes universos como el de la política, el de la religión y que expresan lo que Yuri Lotman denomina como un “intercambio dialógico” que define el fenómeno cultural en el cual un texto se produce como mediación entre estructuras múltiples dentro de un campo de interacción, intersección e intercambio de información<sup>388</sup>. Este diálogo fue el que permitió la producción del Manual teniendo en cuenta su aprobación por la institución eclesiástica y la edición hecha por un laico, un sujeto que no pertenecía al clero como fue Ignacio Gutiérrez Ponce.

El Manual, puede ser considerado entonces, como el resultado de una negociación cultural, guiada a la instauración de normas frente a una situación política específica donde la “...configuración semiótica integra también en un nivel

---

<sup>388</sup> LOTMAN, Yuri. *Semiosfera I*, op. cit., pp. 48-60.

superior de pertinencia, al mismo tiempo, todas las unidades pertinentes de los niveles precedentes, así como los aspectos materiales y sensibles que no habían sido tomados todavía en consideración por la semiótica de los objetos<sup>389</sup>. Y la situación en el Manual, está anclada sobre todo por la referencia al año de publicación, 1870, y por evidencias que a manera de huellas permiten reconstruirla y comprender la articulación al tema de las formas de vida.

Lo anterior se evidencia a través de una referencia explícita constituida por la transcripción insertada en el Manual de una disposición de la autoridad civil donde se dice que la edición y propiedad de la obra fue ratificada el diecinueve de julio de 1870 por parte de Eustorgio Salgar, presidente de los Estados Unidos de Colombia. Se hace referencia en este caso al “diálogo” o negociación de estructuras de poder desde sus esferas de acción para producir un texto. Dicha transacción se evidencia por la forma en que fue publicada la obra analizada, al recibir la aprobación conjunta por parte del poder civil (presidente de la República Eustorgio Salgar), y obtener la aprobación eclesiástica del arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez, quien advertía al clero la necesidad de su lectura y de la puesta en práctica de sus disposiciones<sup>390</sup>.

Hay que señalar que la presidencia de Eustorgio Salgar se caracterizó por la relativa paz y equilibrio en las relaciones con la iglesia y por la puesta en marcha de la reforma educativa de 1870<sup>391</sup>. La relación entre Salgar y el arzobispo Vicente Arbeláez era cercana, al punto que fue felicitado por este último tras su llegada al gobierno quien le dijo entre otras cosas “Para realizar vuestros designios patrióticos, contad con el decidido apoyo que como prelado, en unión de mi Venerable Capítulo, os ofrecemos en nombre del clero...”. Por su parte el presidente respondió que “...las creencias religiosas recibidas desde la cuna y

---

<sup>389</sup> FONTANILLE, Jacques. Textos, op. cit., p 7.

<sup>390</sup> GUTIÉRREZ PONCE, Ignacio, op. cit., p. II-IV.

<sup>391</sup> PEREZ AGUIRRE, Antonio. Los radicales y la regeneración. Primera parte. Bogotá: cromos, 1941, pp. 87-88.

fortificadas por la reflexión en el curso de mi vida, están connaturalizadas con mi ser y de tal manera impresas en mi alma, que nada podría alterarlas o borrarlas; pero si, por desgracia, llegasen alguna vez a debilitarse o adormecerse, estoy también seguro, ilustrísimo señor, de que el acento de vuestra palabra verdaderamente evangélica penetraría en mi corazón y, refrescándolo como suavísimo rocío, no solo la restablecería a su primitivo vigor, sino que me daría nuevo aliento y me llenaría de consuelo”<sup>392</sup>.

En este sentido, tal vez el Manual sea una de las primeras iniciativas de acuerdo entre los poderes eclesiástico y civil durante el predominio político liberal, en la búsqueda de una forma de vida nacional, manifestada en términos de diálogo cultural y que no habían sido el tono típico desde que se puso en marcha el proyecto del radicalismo que afectó a la iglesia. Es pertinente recordar cómo después de separada del Estado en 1853, y aunque al principio según lo señalaron algunos miembros del clero se vio afectada, a la larga la iglesia católica se beneficiaría al iniciar un proceso de reorganización interna, basado en su independencia económica, una relativa estabilidad que se manifestaría en la realización del Primer Concilio provincial de 1868. Este proceso, no describe sino el avance identitario de la Iglesia como institución fuerte, de donde derivó su poder para asumir la dirección ideológica del país durante los años siguientes, pero que en el punto particular que acá se analiza, sigue mostrando rupturas que muestran el dinamismo propio de la dinámica cultural en la que se inscribe.

---

<sup>392</sup> GARCÍA ORTIZ, Laureano. Estudios históricos y fisonomías colombianas. Serie segunda. Bogotá: ABC, 1939, pp. 102-103.

## CONCLUSIONES

En este trabajo se ha preguntado de forma sistemática por la configuración identitaria del actor sacerdote en un texto particular leído a través del lente de la semiótica, y en la perspectiva de la historia del catolicismo durante el siglo XIX en Colombia. Se encontró que la identidad se construye mediante simulacros discursivos que convocan diferentes estratos de aprehensión del objeto semiótico, cuya posibilidad de observación se planteó de acuerdo a los niveles de pertinencia del significante propuesto por Jacques Fontanille, y al recorrido generativo-interpretativo desarrollado al interior de la semiótica del discurso básicamente a través de los aportes de Greimas y Joseph Courtés.

El estudio de los niveles de pertinencia del significante permitió adentrarse en el análisis del texto a través de la mirada a figuras de la expresión, a partir de las cuales se pudo percibir la manifestación expresiva de una hipérbole sacerdotal, presentada desde la misma portada del texto, y estratégicamente configurada por el enunciador junto a otras características materiales como el carácter de libro portátil, para componer el Manual como un dispositivo de constitución identitaria del enunciatario, con miras a desarrollar una identidad colectiva del clero. Esta primera parte del trabajo permitió iniciar y orientar todas las reflexiones siguientes.

En este sentido, se tuvo en cuenta el recorrido generativo-interpretativo que posibilitó la indagación por figuras del contenido, encontrando a través de mecanismos como la nominalización, la aspectualización y la configuración isotópica, la disposición de procesos identitarios sacerdotales. De esta forma, fue posible describir y analizar diferentes capas como la clerical, marcada por el sacramento del orden, un proceso ascendente de configuración de la identidad a través de diversos niveles de profundización del ser sacerdotal; en segundo lugar, lo clerical se caracterizaba por el porte de signos tanto somáticos como escópicos,

como rasgos perceptibles orientados a la caracterización identitaria institucional del clero; y por último, se indagó por la permanencia presupuesta en el seminario como estrategia para conformar un *habitus* sacerdotal, una disposición permanente hacia determinadas prácticas. Todo esto se indagó desde el nivel figurativo del discurso, en aras de abordar una primera manifestación del *ethos* sacerdotal, como un conjunto de rasgos perceptibles en determinado actor constituido discursivamente.

La pregunta por la configuración de un *ethos* exigió también el abordaje del plano accional del cura, para lo cual se contó con el concepto semiótico de programa narrativo, con el que se pudo ver, desde el deber como modalidad prescriptiva fundamental del texto, los modos de comportamiento predicados para este actor. Para esto se tomaron dos enunciados particulares, que planteaban al presbítero como “hombre de Dios” y “hombre del pueblo”, que dio paso a la observación analítica de los dos grandes polos de constitución identitaria que el Manual proponía al sacerdote desde un punto de vista narrativo.

El primer recorrido se muestra ligado en gran parte, a la tradición de búsqueda espiritual del cristianismo y se define como una lucha interna que responde a un proyecto de santidad, que implica una conjunción con lo divino mediante el estudio, la oración, el autoexamen, la dirección espiritual, la realización de ejercicios espirituales, enmarcados con Foucault en el ámbito de la noción de cuidado de sí. Desde esa búsqueda de lo santo, se pudo concluir que la base de este sistema semiótico era el valor de la obediencia, pues si bien el sacerdote se cuida a sí mismo, lo hace bajo la orientación de encontrar en su interioridad la voluntad divina, representada en este caso en la propia institución eclesial, con lo cual se conforma una imagen religiosa bastante institucionalizada y dogmática, pues el centro de la interpretación del mensaje cristiano va a ser la tradición católica, derivada de los principios del Concilio de Trento.

Por otro lado, el planteamiento del sacerdote como el “hombre del pueblo”, permitió reconocer su carácter como cuidador de almas, como un maestro, como un mediador que utiliza los sacramentos a manera de elementos de gracia espiritual para salvar al pueblo pecador. Además, al sacerdote se le responsabiliza del cuidado de los pobres y de personas desprotegidas socialmente. En cierta forma, este planteamiento constituye una respuesta del catolicismo al movimiento imparable de mundanidad, vista como acción sobre el pueblo, que desde la modernidad se le impone a todas las instituciones, y es frente a este proceso que la Iglesia católica empieza a adquirir un rostro identitario frente al Estado y un posicionamiento como institución fuerte que permitirá que el párroco juegue un papel central en la cultura colombiana a finales del siglo XIX.

Lo anterior, desde un punto de vista global, llevó a conformar un modelo de sacerdote, como un agente que de forma simultánea e integral, procura efectos en su propio yo, pero que sobre todo se reconoce en el cuidado del otro, de acuerdo al patrón de la caridad cristiana, presentado en este caso como la realización de sacrificios constantes para salvar al fiel. Frente a este modelo se planteó, a partir de las pistas explícitas ofrecidas en el Manual, un contradiscurso, y la posibilidad de exponer la emergencia, muy recurrente, de un antimodelo, que se muestra a través de diversas formas de vivir y experimentar la vida sacerdotal, apreciadas, eso sí, de forma disfórica por el enunciador.

Se puede decir que la presentación del antimodelo en el texto, estaba orientada como un mecanismo argumentativo que produjera un “sobresalto saludable”, según la expresión de Greimas, en el enunciatario, degradando su imagen para incitarlo hacia la transformación. Lo más importante al respecto es que en este trabajo, este mecanismo discursivo se mostró fructífero para intentar una tipología del clero, mediante la presentación de diferentes actores como el sacerdote apático, el eclesiástico negociante, el de toscos modales, el confeccionador de sacramentos, etc., evaluados negativamente y que se mostraron como formas

encarnadas y alternas de vivir la práctica sacerdotal y presentadas acá como los recorridos del antisujeto.

Por último, recogiendo los niveles precedentes del clérigo, caracterizado por rasgos exteriores y perceptibles, y del sacerdote, como un agente sacramental, se pudo plantear al párroco como la figura cumbre y modélica dentro del ordenamiento semiótico planteado en el Manual y sugerir una articulación con el tema de las formas de vida culturales. Así, fue posible explorar que la emergencia de una hipérbole de la expresión visual, desde la portada del texto, remitía al lugar relevante que se otorgaba al párroco, en tanto agente social y de moralización ligado al proceso de “regeneración” espiritual y “Regeneración” política, frente a la que el texto analizado resulta un precedente, sobre todo porque responde a un proyecto civilizatorio propio de finales de siglo XIX y conducido a la búsqueda de una identidad nacional.

Y es en este sentido, que se pudo resaltar también, el diálogo que el catolicismo estableció con diversos marcos ideológicos como la centralidad de la autoridad del párroco en la familia, su papel económico como agente del sostenimiento eclesiástico y de circulación de bienes. El catolicismo modelado en el Manual, se ligaba a valores propiamente burgueses como la posesión de criados, el adorno, el aseo, el decoro, que resultaban cruciales para expresar la vivencia ajustada del sujeto a determinados principios morales y que coincidían con el esplendor formal del rito, muy propio del paradigma tridentino de la misa, con su estética pomposa y persuasiva, que establecía una proxémica distante en cuanto a la participación del fiel. A partir de este sustrato semiótico, se configura un orden donde lo perceptible se constituye en el aspecto que da cuenta de la vivencia arreglada del sujeto a normas y principios morales y que va a coincidir con la urbanidad y las buenas maneras como principios ideológicos institucionales de un catolicismo elitista.

En cuanto a lo teórico-metodológico, vale resaltar que la interacción interdisciplinaria entre la historia y la semiótica permite poner en juego estrategias heurísticas para el análisis exhaustivo de los textos y encaminarse hacia la comprensión de una semiótica de las culturas. Todo texto como objeto cultural puede ser abordado no sólo como un contenedor de mensajes, sino también como un elemento inserto en prácticas sociales, en las que se juegan interacciones dinámicas que dejan huellas y evidencias discursivas en el plano de la expresión formal; y lo importante es que esta condición lleva a explotar posibilidades interpretativas que una visión que se restrinja a los contenidos puede obviar.

Finalmente, en esta investigación quedan abiertas y pendientes varias líneas de exploración. Por ejemplo, la relativa a la relación entre la obediencia y la libertad individual, tal cual como se muestra en el caso del sacerdote y la tensión que podría mostrar en cuanto al estudio de los imaginarios o simulacros discursivos. Queda abierta la pregunta por la voluntad personal del sacerdote, la cual conlleva a plantear como condición inicial, para una posible respuesta, su decisión de contraer un contrato institucional que implica la obediencia, en el que se entrega la capacidad de decisión en un juramento institucional. El conflicto y el problema crucial es que frente a este sistema, circulan en la época con fuerza concepciones contrarias que hablan de la libertad del individuo, de la posibilidad de elección y que constituyen la razón central del enfrentamiento ideológico que entrecruza el texto estudiado.

## BIBLIOGRAFÍA

ABRIL, Gonzalo. Análisis semiótico del discurso. En: DELGADO, Juan Manuel y GUTIÉRREZ, Juan (coords). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid: Síntesis, 1995.

ALÍA MIRANDA, Francisco. Técnicas de investigación para historiadores. Las fuentes de la historia. Madrid: Síntesis, 2005.

AMADO POUGET, Francisco. Instrucciones generales en forma de catecismo. Tomo III. Madrid: Benito Cano, 1788.

ANTÚNEZ PEREZ, Isabel. Estudio paralingüístico de San Manuel Bueno mártir, en Revista electrónica de estudios filológicos, no. 7, junio de 2004, disponible en: <http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/aparalin2.htm> (página consultada el 16 de diciembre de 2012)

ARANGO, Gloria Mercedes. “Religión y vida social en Antioquia en el siglo XIX”, en Revista sociología, vol 18, 1995.

AROCENA, Felix. El altar cristiano. Barcelona: Centre de pastoral litúrgica, 2006.

Actas y decretos del Concilio primero Provincial neo-granadino. Bogotá: Metropolitana, 1869.

BERGIER, Abate. Diccionario de teología tomo III. Madrid: Primitivo Fuentes, 1846.

BIDEGAIN, Ana. La pluralidad religiosa en Colombia. Bogotá: Instituto para el desarrollo de la democracia. Luis Carlos Galán, 1994.

\_\_\_\_\_. El estudio de las corrientes religiosas en la conformación del catolicismo latinoamericano. XI congreso colombiano de historia. 2000.

BLANCO, Desiderio. Semiótica y ciencias humanas. [En línea] Revista letras, Vol. 77, 2006, <<http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/letras/n111-112/a05.pdf>> [consultada: 01-06-12].

\_\_\_\_\_, “Autor, enunciador, narrador”, en Lienzo, No. 25., 2004.

BELTRÁN, William Mauricio. “Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia”, en: *Universitas humanística*, no.73, enero-junio de 2012. Bogotá.

BOURDIEU, Pierre. Sociología y cultura. Madrid: Grijalbo, 1990.

\_\_\_\_\_. El sentido práctico. Madrid: Taurus, 1991.

BURKERT, Walter. La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas. Barcelona: Acantilado, 2009.

CAICEDO, Amanda. Construyendo a hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (diócesis de Popayán siglo XVIII). Bogotá: Universidad de los Andes, 2008.

CATECISMO ROMANO. Tomo I Pamplona: Benito Cosculluela y Josef Longás, 1780.

CAVALLARIO, Domingo. Instituciones del derecho canónico. Tomo II. Madrid: Librerías de don Ángel Calleja. 1850.

CORBIN, Alain. El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. México: FCE, 1987.

CORTÉS, José David. Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.

COSTA, Mayra. "Lujuria, gula y mala fe. Cuentos populares brasileños y representaciones del sacerdote" [en línea]. Revista Cultura y religión, 2010. <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3641614>> [consulta: 14-08-2010].

COURTÉS, Joseph. Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación. Madrid: Gredos, 1997. Serrano, 1996.

\_\_\_\_\_. Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Buenos Aires: Hachette, 1980.

CUNILLERA DOMÈNECH, Monserrat. "El tratamiento de las portadas y las contraportadas en la traducción del un premio Goncourt", en: *Cedille*, Revista de estudios franceses, no. 7, abril de 2011, Universidad *Pompeu Fabra*.

CHARAUDEAU, Patrick. Identidad lingüística, identidad cultural: una relación paradójica. BUSTOS TOVAR José de Jesús e IGLESIA RECUERO, Silvia (Coords.). Identidades sociales e identidades lingüísticas. Madrid: Complutense, 2009.

DELUMEAU, Jean. El catolicismo de Lutero a Voltaire. Barcelona: Labor, 1973.

DE LIGORIO, Alfonso. El hombre apostólico instruido para el confesionario. Barcelona: Pons y C. Libreros, 1846.

DE ROUX, Rodolfo. Les étapes de la laïcisation en Colombie. En: La modernité religieuse en perspective comparée. Europe Latine - Amérique Latine. Jean-Pierre Bastian (dir). Paris: KARTHALA. 2001.

DIAZ, Celina, Vestido y sociedad en Santander 1850-1930. Bucaramanga, UIS, 1998.

DICCIONARIO DE DERECHO CANÓNICO. París: Librería de Rosa y Bouret, 1854.

DONOSO, Justo. Manual del párroco americano. Santiago de Chile: Imprenta del progreso, 1844.

DUBOIS, Claude. La crisis de las identidades. Barcelona: Bellaterra, 2002.

ECO, Umberto. "El hábito sí hace al monje". En: psicología del vestir. Barcelona: Lumen, 1976.

\_\_\_\_\_. Signo. Barcelona: labor, 1988.

ELÍAS, Norbert. El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: FCE, 1979.

EPICTETO. El arte de vivir. Manual de vida. Bogotá: Norma, 1995.

FLOCH, Jean-Marie. Semiótica, marketing y comunicación. Bajo los signos, las estrategias. Barcelona: 1993.

FONTANILLE, Jacques. Semiótica del discurso. Lima: Universidad de Lima, 2001.

\_\_\_\_\_. Textos, objetos, situaciones y formas de vida. los niveles de pertinencia de la semiótica de las culturas. Traducción Horacio Rosales. Bucaramanga, Colombia, 2010.

\_\_\_\_\_. *Pratiques sémiotiques*. París: Presses universitaires de France, 2008.

\_\_\_\_\_ y ZILBERBERG, Claude. Tensión y significación. Lima: Universidad de Lima, 2004.

\_\_\_\_\_. Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo. Lima: Universidad de Lima, 2008.

GARCÍA ORTIZ, Laureano. Estudios históricos y fisonomías colombianas. Serie segunda. Bogotá: ABC, 1939.

GEERTZ, Clifford. La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 1996, p. 89.

GENETTE, Gerard. Umbral. México: Siglo XXI, 2001, p. 20. FEVRE Lucien y MARTIN, Henri-Jean. La aparición del libro. México: FCE, 2005.

\_\_\_\_\_. Palimpsestos. La literatura en segundo grado. Madrid: Taurus, 1989.

GENICOT, Léopold. Comunidades rurales en el occidente medieval. Madrid: Crítica, 1992.

GOFFMAN, Erving. La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

GÓMEZ, Mariana. Identidad y nombre propio. Una lectura sobre la supresión de la identidad y sus consecuencias a nivel de la subjetividad. En: PONCE, Héctor y DÁLMASO, María Teresa (eds.), Semiótica y discurso social.

GONZÁLEZ GARCÍA, Érica. Ciudadanía, identidades complejas y cultura política en los manuales escolares andaluces de educación para la ciudadanía y los derechos humanos. Granada: Universidad de Granada, 2011.

GONZÁLEZ, Luis y VIVAS, Agustín. Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI. [En línea] Revista Estvdiá Histórica, vol. 9, 1993, <[http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/70011/1/Los\\_manuales\\_de\\_confesion\\_para\\_indigenas.pdf](http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/70011/1/Los_manuales_de_confesion_para_indigenas.pdf)> [consulta 20-03-11]

GONZALEZ, Fernán. Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia. Bogotá: CINEP, 1997.

GUTIERREZ PONCE, Ignacio. Las crónicas de mi hogar o apuntes para la historia de Santafé de Bogotá. Bogotá: Planeta, 2008.

\_\_\_\_\_. Vida de Don Ignacio Gutiérrez Vergara y episodios históricos de su tiempo (1806-1867) tomo II. Bogotá: Kelly, 1973.

\_\_\_\_\_. Manual del párroco. Bogotá: Imprenta metropolitana, 1870.

GUTIERREZ, Rosa María. El género manual en las disciplinas académicas: Una caracterización desde el sistema de la obligación. [En línea] Revista Signos, vol. 41, no. 67, 2008, <[http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342008000200007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342008000200007&script=sci_arttext)> [consulta 11-10-11] pp. 177-202.

GRANVIK, Anton. De de. Estudio histórico comparativo de los usos y la semántica de la preposición de en español. Helsinki: Universidad de Helsinki, 2012. (tesis doctoral). Disponible en: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/28820/dedeestu.pdf?sequence=1> (página consultada el 1 de enero de 2013).

GREIMAS, A. J. y FONTANILLE, Jacques. Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo. México: siglo XXI, 1994.

GREIMAS A.J. y COURTÉS J. Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Tomo I. Madrid: Gredos, 1990.

GREIMAS A.J. y COURTÉS J. semiótica. Diccionario razonado de una teoría del lenguaje. Tomo II. Madrid: Gredos, 1991.

GREIMAS A.J. Del sentido II. Ensayos semióticos. Madrid: Gredos, 1989.

GREIMAS, A.J. Prefacio a un posfacio. En HERNÁNDEZ AGUILAR, Gabriel (Comp.) *figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual*. Puebla: Siglo XXI, 1994.

GREIMAS, A. J. Semántica estructural. Investigación metodológica. Madrid: Gredos, 1976.

GUTIERREZ, Ignacio. MANUAL DEL PÁRROCO. Arreglado al ritual romano, y a las actas y decretos del primer concilio provincial de Nueva Granada en 1868. Bogotá: Metropolitana, 1870.

FOUCAULT, Michel. Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

\_\_\_\_\_. Historia de la sexualidad III. México: Siglo XXI, 1987.

HAMON, Philippe. "Texto e ideología. Para una poética de la norma", en: Revista criterios, no. 25-28, enero 1989-diciembre 1990, p. 18. [en línea]. Disponible en: <http://www.criterios.es/pdf/hamontextideol.pdf> (página consultada el 12 de septiembre de 2012).

HOBSBAWN, Eric. La era del capital, 1848, 1875. Barcelona: Crítica, 1998.

IRIGOYEN, Antoni. "Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII". [En línea]. Revista Hispania, no. 230, vol. LXVIII, septiembre-diciembre 2008. <<http://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania>> [consulta: 02-02-2011].

J. GAUME. Catecismo de perseverancia. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera, 1857.

JULIA, Dominique. El sacerdote. En: VOVELLE, Michel. El hombre de la ilustración. Madrid: Alianza, 1995.

KERBRAT-ORECCHIONI, Katherine. La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje. Buenos Aires: Edicial, 1987.

LANDOWSKI, Eric. La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica. Puebla: 1993.

LATELLA, Graciela. Metodología y teoría semiótica. Análisis de "Emma zunz" de J. L. Borges. Buenos Aires : Hachette, 1985.

LOBERA Y AVÍO, Antonio. El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios. Madrid: Higinio Reneses, 1856.

LOBO RIVERA, J. Manuel. El manual portátil del sacerdote y del párroco. Bogotá: J. A. Cualla, 1843.

LONDOÑO, Patricia. Cartillas y manuales de urbanidad y del buen tono. [En línea] revista Credencial historia, vol. 85. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/enero1997>> [Consulta: 11-20-11].

LOZANO, Jorge. El discurso histórico. Madrid: Alianza, 1987.

LOZANO, Jorge, PEÑA-MARÍN Cristina y ABRIL Gonzalo, Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual, Madrid, Cátedra, 2007.

LOTMAN, Yuri. La semiosfera I. Madrid: Cátedra, 1996.

\_\_\_\_\_. La semiosfera II. Madrid: Cátedra

LUQUE, Elisa. "El ciclo conciliar latinoamericano en la era republicana" En: Jose Ignacio Saranyana (ed.) *Teología en América Latina*, Madrid, Vervuert, 2008.

LURIE, Alison. *El lenguaje de la moda, un interpretación de las formas del vestir*, Barcelona, Paidós, 1994.

MACHUCA DIEZ, Anastasio. Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano en latín y castellano. Madrid: librería católica de Gregorio del Amo. 1903.

MALAVAR, Irania. Estudio sociopragmático del Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño. [En línea] Revista Boletín de lingüística, vol. 24, 2005, <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34702403>> [consulta 11-10-11].

MAINGUENEAU, Dominique. Les termes clés de l'analyse du discours. París: Seuil, 2009.

\_\_\_\_\_. Términos clave de análisis del discurso. Buenos Aires: Nueva visión, 2003.

\_\_\_\_\_. Análisis de textos de comunicación. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

MAINGUENEAU, Dominique y CHARAUDEAU, Patrick. Diccionario de análisis del discurso. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

MALGAREJO ACOSTA, Maria del Pilar. El lenguaje político de la regeneración en Colombia y México.. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2007.

MANDOKI, Katia. Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosaica II. México, siglo XXI, 2006.

MARTÍNEZ, José. La intertextualidad literaria. Madrid: Cátedra, 2001.

MONESCILLO, Antolín. Suplemento al diccionario de teología del Abate Bergier. Madrid: Manuel Minuesa, 1857.

MOSQUERA, Manuel José. Documentos para la biografía del ilustrísimo señor Dr. Manuel José Mosquera. París: tipografía de Adriano le Clere, 1858.

MARINA, José. La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos. Barcelona: Anagrama, 1998.

MARÍN TAMAYO, John. "La convocatoria del primer concilio neogranadino (1868): un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica", en *Historia Crítica*, No. 36, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008.

MUCCHIELLI, Alex. Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines. Paris: Armand Colin, 2004.

ORTIZ, Luis Javier. Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra. Antioquia, 1870-1880. Medellín: Editorial universidad de Antioquia, 2010.

PALOMO, Federico. “Disciplina christiana”. Apuntes historiográficos con respecto a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, en Cuadernos de historia moderna, Madrid, no. 18, Universidad complutense.

PEREZ AGUIRRE, Antonio. Los radicales y la regeneración. Primera parte. Bogotá: cromos, 1941.

PLATA, William. Corrientes político-religiosas en el catolicismo colombiano. 1850-1880. Tesis de maestría. Universidad nacional de Colombia. 2001.

RASTIER, François. Artes y ciencias del texto. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

RAUSH, Jane. La educación durante el federalismo. La reforma escolar de 1870. Bogotá: ICC-UPN, 1993.

RICŒUR, Paul. Sí mismo como otro. Madrid: siglo XXI, 1996.

ROHRBACHER, René François. “El hombre de Dios y del pueblo”, en: La caridad, no. 5, vol. 1, Oct. 21 1864, Bogotá.

\_\_\_\_\_. Histoire universelle de l’église catholique. Tome quatorzième. Liege: Imprimerie de J. G. Lardinois, 1845.

ROSALES, Horacio. “El iconografema”, en: Revista deSignis, no. 20, 2012. Buenos Aires

\_\_\_\_\_. “Pasiones en la construcción de representaciones de la cultura colombiana”, en: Revista S, vol. 3, 2009, Bucaramanga: UIS.

RUNGE PEÑA, Andrés Klaus y Diego Alejandro, MUÑOZ GAVIRIA. “El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda” en: Revista iberoamericana de educación, no. 39, 2005, OIE.

SENNET, Richard. Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Madrid: Alianza, 1997.

SILVA, Renán. Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Medellín: La carreta histórica, 2009.

SMOLARSKY, Dennis. Los sacramentos: principios y práctica litúrgica. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1998.

TAYLOR, William B. Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII. México: Colegio de Michoacán; Colegio de México, 1999.

VALLECILLA Nelly, “el clero y la política en la Nueva Granada durante la independencia”, en *Revista Historia y espacio*, Vol. 3, 1983.

VAN DIJK, Teum. Ideología y discurso. Barcelona: Ariel, 2003.

VEGA, Jhon Janer. La diversidad del clero de la diócesis de San Pedro Apóstol de Nueva Pamplona 1860-1864. En: *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Bonaventuriana, 2007.

\_\_\_\_\_. “La diócesis de San Pedro de Nueva Pamplona una iniciativa de reorganización eclesiásticas durante el siglo XIX”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 16, No. 1, Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2012.

\_\_\_\_\_. “El sínodo diocesano de Nueva Pamplona de 1872 y la disciplina sacerdotal”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 16, No. 2, Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2012.

VERNANT, Jean Pierre. El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia. Barcelona: *Paidós*, 2001.

VIGARELLO, Georges. Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media. Madrid: Alianza, 1985.

WEBER, Max. Sociología de la religión. Madrid: Istmo, 1997.

W.W. RAND. Diccionario de la santa Biblia. Nashville: Grupo Nelson, 2006.

YAÑEZ, Carlos. Discurso y representaciones sociales de las identidades culturales en el Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño. Manizales: Universidad Nacional de Colombia, 2010.