



El hábito no hace al monje. Reflexiones histórico-semióticas sobre la ética sacerdotal tradicionalista*

Jhon Janer Vega Rincón**
Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga-Colombia

Para citar este artículo: Vega Rincón, Jhon Janer.
«El hábito no hace al monje.
Reflexiones histórico-semióticas sobre la ética sacerdotal tradicionalista».
Franciscanum 165, Vol. LVIII (2016): 303-338.

Resumen

El artículo reflexiona sobre el *ethos* sacerdotal utilizando el análisis semiótico del discurso y explorando en profundidad las Actas y Decretos del Primer Concilio Provincial Neogranadino de 1868, en sus disposiciones relativas a la vida y honestidad de los clérigos, particularmente en lo relativo a la apariencia externa del sacerdote. Se centra en aspectos como la tonsura eclesiástica y el hábito, examinando la relación entre las formas sensibles y sus contenidos ideológicos. Para comprender en su sentido histórico los hallazgos analíticos, propone interpretaciones en una línea de larga duración, en diálogo con los primeros tiempos del cristianismo, las disposiciones del Concilio de Trento y la ruptura sufrida por este régimen de visibilidad con la realización del Concilio Vaticano II en

- * El presente artículo se enmarca en las reflexiones suscitadas a partir del desarrollo del proyecto de investigación «La configuración de la identidad sacerdotal en el Manual del párroco, Colombia 1870» (2013), en el marco de la maestría en semiótica de la Universidad Industrial de Santander.
- ** Historiador y magister en semiótica. Docente de cátedra de la Universidad Industrial de Santander. Integrante del Grupo de Investigación Cultura y Narración en Colombia adscrito a la Universidad Industrial de Santander. Contacto: deuteafat@gmail.com.

el siglo xx. Plantea de este modo, que el régimen visual propuesto por el catolicismo tradicionalista, fundamenta una retórica clerical en la cual los elementos expresivos se colocan como símbolos de valores trascendentes, expresando por tanto determinado modelo ético para el sacerdote, donde la apariencia externa juega un papel fundamental.

Palabras clave

Semiótica, catolicismo, ética, clérigo, Colombia.

The suit does not make the man. Semiotic historical reflections on the traditionalist priestly ethics

Abstract

The article reflects on the priestly ethos implementing a semiotic analysis of discourse and exploring in depth the *Actas y Decretos del primer Concilio Provincial Neogranadino 1868*, in its provisions concerning the life and honesty of the clergy, particularly as regards the external appearance the priest. It focuses on aspects such as the ecclesiastical tonsure and habit, examining the relationship between the sensible forms and their ideological content. To understand its historical sense analytical findings, interpretations proposes a line-length, in dialogue with the early days of Christianity, the provisions of the Council of Trent and suffered break the regime of visibility to the realization of Vatican II in the twentieth century. It raises thus the proposed traditionalist Catholicism, founded a clerical regime visual rhetoric in which the expressive elements are placed as symbols of transcendent values, thus expressing certain ethical model for the priest, where the external appearance plays a fundamental role.

Keywords

Semiotics, catholicism, ethics, cleric, Colombia.

Introducción

Este artículo reflexiona sobre la emergencia de un *ethos* sacerdotal, en discursos orientados a configurar la imagen externa del clérigo, y que contribuían a la instauración de normas éticas emitidas por las jerarquías eclesiásticas. Para ello se ha escogido analizar procesos de significación relativos a la tonsura y el vestido eclesiástico. En este sentido, se reflexiona la relación entre las formas sensibles y sus potenciales contenidos ideológicos, en un punto de convergencia entre la semiótica y la historia.

A finales del siglo XIX en Colombia se dan diversas expresiones de disenso dentro del catolicismo, pudiendo hablar de corrientes político-religiosas y sus características. Dentro de estas, fue la tradicionalista la más sólida. Sus fundamentos parten de los principios del Concilio de Trento y sus rasgos más representativos son la defensa de la tradición, una expresividad religiosa barroca y una clara oposición a los valores de la modernidad¹. Uno de los textos más importantes para la consolidación de esta corriente fueron las Actas y Decretos del Primer Concilio Provincial Neogranadino², muestra a la vez de

1 William Elvis Plata Quesada, «La romanización en la Iglesia del siglo XIX, proyecto globalizador del catolicismo católico», en *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, dirs. Ana María Bidegain y Juan Diego Demera (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005), 110-111.

2 La convocatoria del Primer Concilio Provincial Neogranadino de 1868 fue realizada por el arzobispo Antonio Herrán el 6 de enero de ese año y en un ambiente que parecía mostrar una disminución en las tensiones políticas. Fallecido este prelado, estuvo a cargo el arzobispo Vicente Arbeláez su sucesor (1868-1884), quien finalizó la empresa. Sus actas fueron aprobadas por la Santa Sede el 27 de julio de 1869, año en que fueron publicadas en Bogotá en la imprenta Metropolitana. Este Concilio constituyó un suceso sin precedentes en la Nueva Granada, debido al fracaso de todos los intentos anteriores ya que el Concilio siguiente (1874) no fue aprobado por la Santa Sede, lo que determinó que el modelo de iglesia allí configurado siguió vigente por muchos años. Esta última afirmación es válida sobre todo en lo relativo a aspectos de la apariencia externa del sacerdote, puesto que los cambios más significativos al respecto solo se darían en el siglo XX, luego de realizarse el Concilio Vaticano II (1962-1965). Elisa Luque Alcaide, «El ciclo conciliar latinoamericano en la era republicana», en *Teología en América Latina*, ed. José Ignacio Saranyana (Madrid: Vervuert, 2008), 899-906. Jhon Janer Vega Rincón, «El sínodo diocesano de Pamplona y la disciplina sacerdotal» *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 1, Vol. XVII (2012): 139-141.

un proceso que venía en marcha años atrás y modelo configurador de la Iglesia colombiana durante los años siguientes.

Las Actas y Decretos resultado del concilio señalado, contienen la normativa general adoptada por la jerarquía eclesiástica católica a partir de 1868, en un proceso marcado por la urgencia de llevar a cabo una reforma disciplinaria³, e inscrita dentro de lo que Luisa Luque Alcaide llama «ciclo conciliar de la era republicana»⁴. Estas disposiciones marcaron el derrotero de reorganización eclesiástica asumido al interior de la institución y el fortalecimiento de un proceso denominado por algunos autores como Romanización, es decir, la identificación y configuración de la Iglesia católica en Colombia, bajo los requerimientos y modelos del Vaticano, sobre todo a partir del mandato de Pío IX⁵.

1. Precisiones teóricas

A continuación se propone mostrar la forma de entender y estudiar la ética en este trabajo. Más allá de su definición general como «(...) el conjunto de comportamientos individuales y sociales»⁶, acá se partirá de un principio semiótico desde el cual se plantea su tratamiento a partir de su manifestación expresiva sensible, esto es, a través de la expresividad de un *ethos*. Un teórico de la semiótica francesa, Jacques Fontanille, define este último como un conjunto de rasgos y modos de comportamiento observables a partir de enunciados (de estado y de hacer) que recaen sobre los sujetos del discurso, y se constituyen al interior de las prácticas semióticas⁷. Lo importante de dicha definición es la explicitación de dos niveles de indagación: el de los rasgos y el de los modos de comportamiento. Cada uno de ellos puede ser

3 John Jairo Marín Tamayo, «La convocatoria del primer concilio neogranadino (1868): un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica», *Historia Crítica* 36, (2008): 174-196.

4 Elisa Luque Alcaide, *op. cit.*, 873-1005.

5 José David Cortés, *Curas y políticos* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998) 34-35. William Elvis Plata Quesada, «*El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica 1850-1880*» (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2001), 235.

6 François Houtart, *Sociología de la religión* (Bogotá: Buena Semilla, 2006), 41.

7 Jacques Fontanille, *Pratiques semiotiques* (París: PUF, 2008), 265-266.

aprehendido desde puntos de vista diferenciados: en primer lugar, el estudio de lo figurativo; y, en segundo lugar, el de los programas de acción. Acá se priorizará el estudio de los aspectos figurativos, teniendo en cuenta la percepción del mundo exterior manifestadas en una forma de aparecer ante los otros modelada discursivamente⁸. Además, la indagación se hará a través de un recorrido interpretativo, con el objetivo de aproximarse a la configuración ideológica del texto, y poder profundizar sobre sistemas de valores fundadores de determinada ética, primordiales para reflexionar sobre una forma de vida predicada para el clero diocesano en Colombia.

2. Aspectos metodológicos

Las Actas y Decretos del Primer Concilio Provincial de Nueva Granada constituyen el texto central de análisis. Teniendo en cuenta la gran pluralidad de lo textual, se ha decidido centrar la mirada en un foco discursivo concreto. Para esto se ha estudiado el aparte relativo a la vida y honestidad de los clérigos que tradicionalmente se ha manifestado bajo su título en latín como *De vita et honestate clericorum*. De este modo, se ha escogido la siguiente secuencia temática, articulada alrededor del tratamiento de la imagen exterior del clérigo. Igualmente se resaltan los tres elementos desde los cuales se organiza el primer acercamiento al tema de interés:

*Y en primer lugar*⁹, como sabiamente lo enseña el santo Concilio Tridentino, aunque al hábito no hace al monje, conviene, sin embargo, que los clérigos usen siempre vestido correspondiente a su propio orden,

8 Joseph Courtés, *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación* (Madrid: Gredos, 1997), 238. Figuras del discurso es propiamente lo que acá se estudia, expresadas en la normativa eclesiástica. Acá no se realiza un estudio de las formas materiales. Más bien, lo figurativo es reconstruido desde «deber ser» y el «deber hacer» predicado por las jerarquías eclesiásticas, a través de la descripción y análisis de un modelo de aparecer ante los otros, como tal lo constituyen las reglas y obligaciones impuestas al clero en cuanto a su forma de vestir y su apariencia exterior. Tampoco interesa saber, aspecto inexplorado y veta inmensa de indagación futura, qué pensaban los usuarios o cómo vivieron estas disposiciones.

9 A partir de acá se utilizará cursiva para enfatizar los elementos centrales del análisis.

para que por la decencia del hábito exterior, manifiesten la bondad interior de sus costumbres.

Por tanto: todos los clérigos de esta Provincia, y principalmente los constituidos en orden sacro, o que poseen beneficio, aunque estén exentos de nuestra inmediata jurisdicción, usen siempre en todas partes el vestido propio del estado clerical. Y porque conviene a los clérigos no solo abstenerse de las modas y vanidades del siglo, sino evitar el excesivo lujo y la suciedad e inmoderada negligencia, declaramos que 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. En el vestido absténgase de toda vanidad y cuidado secular ajenos de su estado; no usen collares, ni aderezos, ni cadena sobre la sotana, las cuales cosas a la vez que manifiestan liviandad, declaramos que no pertenecen a los que están adscritos a la milicia clerical. Sin embargo, hallándose de viaje, permitimos que, conservando siempre el cuello, puedan usar un vestido más corto, de color negro o azul.

Así mismo no usen *peluca íntegra*, ni a medias, sin haber obtenido dispensa; ni recorten el pelo de modo que manifiesten ligereza, ni lo dejen crecer, y siempre lleven 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 (...)¹⁰.

Primeramente se abordará cómo la disciplina sacerdotal da prioridad a los aspectos externos a través del marcador «Y en primer lugar». Seguidamente, en el discurso se instituye como centro del vestido eclesiástico a la «sotana». Y, por último, la tonsura aparece implícita mediante referencias a la «peluca» y a la «corona».

3. «Y en primer lugar»: la apariencia externa

Los aspectos visibles de identificación resultan cruciales para la presentación de la persona ante los otros, porque constituyen uno de los elementos primarios de reconocimiento. Así, muchos

10 *Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-granadino* (Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869), 149.

roles sociales se perciben y reconocen a través de marcas como la ropa, signos corporales o señales distintivas pues hacen parte de la «fachada personal» según lo establece Erving Goffman¹¹. Sin embargo, es frecuente que se establezcan límites a este régimen de visibilidad y se pueda advertir el juego o el peligro representado por este dramatismo cotidiano, cuando se percibe el ocultamiento, el disfraz o la impostura. De ahí, de esa relación entre lo perceptible y supuestos contenidos sociales, surgen contraposiciones entre «ver y creer» y «ver y confiar», y tensiones propias del campo normativo ético del catolicismo tradicionalista.

Para iniciar el recorrido, se retomarán los resultados de un estudio semiótico precedente cuyo tema central era la configuración identitaria del sacerdote durante el siglo XIX a partir del análisis del *Manual del párroco*, libro impreso en Colombia en 1870. En esa investigación se estableció cómo la identidad del sacerdote surge de la configuración de un sistema signifiante en el cual los aspectos externos resultan cruciales. Partiendo de un análisis figurativo basado en los procesos de nominalización y el contenido semántico de los términos «clérigo», «sacerdote» y «párroco», se concluyó que hablar de estos tres actores discursivos, implicaba relaciones espaciotemporales con efectos identitarios diferenciados. Esta idea se encuentra sustentada en la referencia implícita/explicita del Sacramento del Orden, símbolo de la entrada a la condición de clérigo, momento a partir del cual se recibe la tonsura y se iniciaba el porte del hábito¹².

Así, este sacramento indicaba el inicio de un proceso y una adquisición ascendente de rasgos y marcas identitarias hasta llegar al culmen sacerdotal. Pero, además, actuaba como un dispositivo integrador del cuerpo (en cuanto la tonsura se constituye en una marca encarnada), la mirada (del creyente a quien van destinadas las marcas visibles) y lo proxémico (en tanto se guían a establecer

11 Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 35.

12 Jhon Janer Vega Rincón, «La configuración de la identidad sacerdotal en el *Manual del párroco* (Colombia, 1870)» (Tesis de Maestría, Universidad Industrial de Santander, 2013), 68-78.

distancias y cercanías con otros sujetos o formas de vida). De este modo, antes de ser sacerdote o párroco, el nuevo clérigo debía afirmar estas dos condiciones de expresividad exterior, fundamentales para definir, a partir de la noción de *habitus* de Bourdieu y del estudio de Dominique Julia¹³, como un *habitus clerical*. Se puede concluir que la apariencia externa constituye entonces un aspecto fundamental en la configuración identitaria del sacerdote en el siglo XIX, lo cual justifica adentrarse en el análisis de aspectos expresivos como la tonsura y el vestido sacerdotal.

4. La tonsura y el «mirar y creer»

Es muy difícil acuñar el momento exacto de la aparición del uso de la tonsura o resolver la pregunta de quién fue el primero en prescribir su uso. Resulta hasta problemático, qué se ha considerado a través de varios siglos como tonsura clerical. Algunos escritores coinciden en afirmar que alrededor de los tres primeros siglos los cristianos no debían portar signos externos de distinción, aspecto comprensible si se tiene en cuenta que estas fueron épocas poco gloriosas para los adeptos a la «nueva» religión¹⁴. Por ejemplo, Richard Sennett, en su estudio sobre la vivencia del cuerpo en la ciudad occidental, particularmente durante el reinado de Adriano¹⁵, muestra a los cristianos como una colectividad poco visible en la ciudad, teniendo como centro de operaciones estratégico el interior de su casa. Además, los signos religiosos estaban vinculados al secreto y no tanto a la visibilidad y así el bautismo, como marca del agua, era invisible; a diferencia de las huellas dejadas por la religión judía en los varones a causa de la circuncisión. De este modo, «(...)

13 Según Dominique Julia, el desarrollo de un *hábitus sacerdotal* llevaba a que todo sacerdote reprimiera 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. Dominique Julia, «El sacerdote», en *El hombre de la ilustración*, comp. Michel Vovelle (Madrid: Alianza, 1995), 359-394.

14 José Iraburu, «Traje eclesástico», en *Diccionario del sacerdocio*, dirs. Profesores de la facultad de teología de Burgos (Madrid: BAC, 2005), 769.

15 Richard Sennett, *El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (Madrid: Alianza, 1997), 117-138.

resultaba imposible comprender lo que significaba el cristianismo simplemente mirando a un cristiano, ya que su apariencia carecía de significado»¹⁶. En este sentido, acertada parece la opinión de un escritor del siglo XIX, Juan Tejada y Ramiro, quien en sus notas sobre el Concilio IV de Sevilla señalaba:

Parece más probable tratándose de la tonsura, la opinión de aquellos que quieren que en los cuatro o cinco primeros siglos de la iglesia solo se hubiera mandado que los clérigos, para diferenciarse de los otros fieles, no llevaran demasiado largo el cabello; pero que acerca de la corona o de raer la parte superior de la cabeza no se había hablado hasta entonces: pues se tiene por ajeno de la verosimilitud que los clérigos hubieran llevado signos tan manifiestos de su profesión en unos tiempos en que era preciso por el contrario que se ocultasen para no excitar contra ellos y aun contra la Iglesia una cruel persecución¹⁷.

La condición religiosa cristiana no dependía de un régimen de visibilidad sino de una vivencia considerada propiamente interior. Y vale preguntarse entonces, teniendo en cuenta la inicial falta de visibilidad del cristiano: ¿qué se entendió o se puede entender cómo tonsura? Para esto, se centrará inicialmente la mirada en el asunto del cabello. La prescripción de llevar el cabello corto para los hombres data de las prédicas del apóstol Pablo, quien en la primera carta a los Corintios señaló: «Todo hombre que ora o que profetiza teniendo la cabeza cubierta deshonra su cabeza» y, «Al contrario, mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta deshonra su cabeza siendo lo mismo que si se rapase». El apóstol prescribe así, desde el cabello, un sistema de subordinaciones modelado expresivamente en el siguiente fragmento: «Lo cierto es que no debe el varón cubrir su cabeza pues él es la imagen y gloria de Dios mas la mujer es la gloria del varón»¹⁸. De este modo, el pelo largo para la mujer resultaba ser un velo, y el corto, por antítesis, un signo de autoridad para el hombre. Estas ideas siguieron marcando la cultura occidental; Georges Duby lo

16 *Ibid.*, 145-152.

17 D. Juan Tejada y Ramiro (notas e ilustraciones), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América. Tomo II* (Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859), 291, consultada en diciembre 22, 2014, https://books.google.es/books?id=F1v1_SAcvZ8C.

18 *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo* (Nueva York: Edición estereotípica, 1856), 286, consultada en enero 15, 2015, <https://books.google.es/books?id=Io9UAAAAYAAJ>.

ejemplifica cuando analiza las prescripciones del presbítero Yves de Chartres, alrededor del año 1000:

Yves condenó en un sermón las «modas impúdicas»: «Por prescripción divina, el hombre tiene primacía sobre la mujer»; cabellos demasiado largos, que también le velarían a él, serían signo de su abdicación; la forma de vestirse, de cuidar su cuerpo, debe poner de manifiesto la diferencia fundamental sobre la que se basa el orden social: la subordinación de lo femenino a lo masculino¹⁹.

Es probable que la norma masculina de portar el cabello corto fuera cumplida por muchos cristianos de acuerdo al mandato apostólico. Pero el hecho de llevar el cabello corto no implicaba una rapadura en la cabeza como de hecho lo constituye uno de los principales aspectos formales de la tonsura. Por tanto, se puede suponer durante los primeros siglos, hombres comunes y clérigos llevaban el cabello corto²⁰, pero no un signo particular de distinción de la cabeza afeitada en la parte superior como era el uso en el siglo XIX. Es más, resulta verosímil en esta época concebir la tonsura no tanto referida a la parte de la cabeza llamada coronilla, sino más bien la línea del corte dibujada sobre las orejas y la nuca. Es por eso, de acuerdo de nuevo a lo establecido Juan Tejada, conveniente no realizar ninguna afirmación tajante al respecto:

Debe confesarse ingenuamente que en el siglo VI, y más especialmente en el VII, fue cuando empezaron los clérigos a distinguirse de los legos en el hábito y tonsura. Después que se apaciguaron las persecuciones y después de dada la paz a la iglesia, fueron necesarios 200 años o muy pocos menos para que la profesión tan diversa de unos y otros constituyera una cierta diferencia muy visible entre sí. Hubieran sido peligrosísimas en tiempos de las persecuciones aquella distinción y nota: pero concluidas, debió, si bien no pudo en grande espacio de tiempo, mudarse una cosa tan grande y tan esparcida por toda la iglesia; pues no es justo que en un hecho tan dudoso hasta el día, mudable y de tantas alternativas, se pueda escribir con muchísima certeza y dilucidación. Variáronse estos ritos en diverso tiempo, en lugares distintos y tan lenta e insensiblemente, que

19 Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal* (México: Taurus, 2013), 143.

20 José de Viera y Clavijo y Manuel de Paz Sánchez, *El Hieroteo: o tratado histórico de los antiguos honores y derechos del presbítero*, (San Clemente: Idea, 2012), 490, consultada en noviembre 20, 2014, <https://books.google.es/books?isbn=8499419003>.

es muy dificultoso señalar con exactitud a cada una de ellas el tiempo de la mudanza²¹.

Además, parece probable los signos visibles de diferenciación se hicieron notorios a partir del siglo VI o VII. Pero frente a lo anterior, la pregunta central para los propósitos de este escrito sería: ¿cómo se pasa de un régimen de ocultamiento a uno de visibilidad?, es decir, ¿a través de qué circunstancias se comenzó a reglamentar para los clérigos seculares el porte de signos externos de diferenciación? De nuevo Sennett proporciona elementos para ubicar la problemática. En la Roma de Adriano, la valoración cristiana del cuerpo resultaba dispar a la de la cultura romana. Para este, la imagen más importante era la del cuerpo sufriente de Cristo y, por consiguiente, el cristiano tendía a un alejamiento de la sensualidad. Igualmente, los cristianos tendrían una forma diferente de percibir la ciudad, sobre todo los monumentos y las construcciones, puesto que para ellos no debían representar, como para los romanos, una metáfora del poder imperial; este resultaba ser un mensaje ajeno a la humildad y desasimiento de lo sensual propia de la prédica cristiana²².

Sin embargo, y a pesar del desprecio de lo sensible, algo se transformó en el mismo cristianismo al promulgarse el Edicto de Milán (313 con Constantino) y ser convertido en una religión legal en todo el imperio. Algunos años antes ya se iniciaban rupturas profundas en la organización eclesial, cuando el obispo romano Dionisio (259-268) estableció la forma de gobierno mantenida en el futuro en la Iglesia romana, es decir, la estructura jerárquica según la cual el prelado debía guiar los asuntos de los cristianos de la ciudad. Además es interesante resaltar que Cristo pasó a ser visto cada vez más como el emperador del cielo²³, abandonando las referencias iniciales a la humildad y la pobreza.

21 D. Juan Tejada y Ramiro, *op. cit.*, 293.

22 Richard Sennett, *op. cit.*, 134-138.

23 *Ibid.*, 153.

El aspecto más revelador de esta nueva concepción, será la relación del cristiano con los lugares del culto: «El orden longitudinal y axial de la basílica romana, su decoración lujosa y sensual, estaban ahora al servicio de una concepción imperial de Cristo»²⁴. Poco a poco se hizo imprescindible tener lugares en la tierra construidos artísticamente para manifestar la conversión y así: «El cristiano renunció aquí a la carne, pero recuperó el valor de la piedra»²⁵, es decir, a partir de entonces el cristianismo de orientación latina, empezará a dar prioridad fundamental al edificio y su adorno, al decorado, al vestido y en general a los signos externos de distinción. Algunos autores como Michael Kelley, han mostrado una crítica radical al denominado desvío de los contenidos iniciales del mensaje cristiano, que aunque no toca puntualmente el tema tratado, ubica en un contexto amplio un debate de larga duración en Occidente:

La formación y crecimiento de la iglesia no necesariamente fluyó ni respetó los contenidos esenciales de la fe Cristiana, sino que muy a menudo se desvió de ellos. Muchos Cristianos estaban frecuentemente enemistados con la iglesia organizada que se manifestaba como remota y formal, y llegó a ser burocrática y tiránica. Estas acusaciones surgieron principalmente porque la idea de iglesia en la civilización Occidental a menudo ha tenido poco que ver con lo enseñado en la Escritura pero ha tenido mucho que ver con nociones paganas de organización social tal y como fueron concebidas por hombres cuyas aspiraciones e ideales se derivaban de la antigua Roma imperial²⁶.

Pero acá no se abordarán aspectos relativos a la organización eclesiástica, aspecto inabordable para el objetivo de este escrito, más bien, se intentará mostrar cómo el principio de «mirar y creer», herencia latina, gana actualidad en la historia del catolicismo romano y cómo a partir de allí se reivindican el valor de los signos externos de diferenciación social y el de la tela y las marcas corporales como elementos de distinción. Aparece de este modo un régimen de visibilidad que se sustenta en la identificación exterior del clérigo y

24 Ídem.

25 *Ibid.*, 154-155.

26 Michael Kelley, *El impulso del poder. Los ideales formativos de la cultura occidental* (Contra Mundum, 2001), 94, consultada en junio 20, 2012, www.contra-mundum.org/castellano/libros/impulso/impulso.pdf.

particularmente a través de la tonsura y el vestido. El cristianismo, y más propiamente el catolicismo, rompió con las concepciones del cuerpo consideradas paganas, le dio continuidad a un orden visual en el cual lo exterior y la apariencia se constituían en aspectos fundamentales en la experiencia social de la religión. A partir de entonces lo exterior se empezó a constituir como un reflejo importante de una identidad institucional y de determinados valores éticos.

4.1. Aparición del clero tonsurado

La legislación explícita relativa a la tonsura puede datarse a partir del Concilio de Toledo del año 634, cuando se inicia una tradición de sugerir una forma puntual de usarla. En América, el obispo de Lima, Jerónimo de Loayza, al hacer la erección de la catedral el 17 de septiembre de 1543, dispuso a este respecto: «(...) cualquier clérigo de la dicha nuestra iglesia y diócesis de primera tonsura, para que pueda gozar del privilegio clerical, traiga corona abierta [en la cabeza] del tamaño de un real de plata, de la moneda que se usa en Castilla, y cortado el cabello dos dedos por debajo de las orejas y que la cortadura dé vueltas por detrás»²⁷. Pocos años después, el Concilio de Trento (1545-1563), establece la tonsura clerical, tal cual como se dispuso durante el siglo XIX. Allí se especificó su carácter de signo visible de la entrada del aspirante al clericali; y el Catecismo Romano, texto fruto de las consignas tridentinas, se refería a la tonsura como un elemento de preparación para el sacramento del orden, y sobre todo, una marca de quien deseaba entrar en él²⁸. Allí también se mencionan 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

27 Cobos citado en Víctor Patiño, *Historia de la cultura material en la América equinoccial. Tomo IV*, (Bogotá: Banco de la República, 1992), consultada en abril 3, 2012, www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/equinoccial_4_vestidoysociedad/cap21.htm.

28 Benito Cosculluela y José Longás, *Catecismo Romano. Tomo I*, (Pamplona: 1780), 340, consultada en enero 20, 2014, <https://books.google.es/books?id=k7qaLhOWO-MC>.

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.

Figura 1. Sacerdotes con tonsura²⁹.



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»³⁰. 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 considerado superfluo. De manera semejante, la propia tonsura y el

29 Opus Dei foro. Foro no oficial de Opus Dei al día, consultada en noviembre 20, 2013, www.opusdeialdia.es/opus_dei/viewtopic.php?f=18&t=4310.

30 Benito Cosculluela y Josef Longás, *op. cit.*, 341-342.

carácter de superficialidad del cabello serán actualizados en las actas del Concilio Provincial neogranadino de 1868, a través de la aparición de diversos elementos, entre los cuales aparece la peluca y la corona como ya se señaló anteriormente. Recordando:

Así mismo no usen *peluca íntegra*, ni a medias, sin haber obtenido dispensa; ni recorten el pelo de modo que manifiesten ligereza, ni lo dejen crecer, y siempre lleven abierta *la corona* que, por los cabellos raídos en forma circular según el grado de órdenes mayores o menores, sea señal distintiva de su ordenación³¹.

Se ve acá emerger el asunto de la peluca, la cual podía ser llevada solo bajo estricta autorización del obispo. Hay tres elementos fundamentales a tener en cuenta en su estudio: primeramente, ella puede constituirse en una solución para la persona que no acepta su calvicie; por otro lado, actuaba en algunos casos como defensa contra el frío para proteger a las personas vulnerables al clima y, por último, era un elemento relacionado tradicionalmente con la moda y se le ligó desde la reglamentación católica a una manifestación de inconstancia o superficialidad. En términos generales, la legislación eclesiástica prohibía rotundamente gastar peluca sobre todo mientras se realizaba la misa.

Aunque las pelucas se usaron desde la antigüedad, y al parecer también por parte de algunos cristianos, lo cierto es que en la época moderna y particularmente en Francia, se pusieron de moda durante el reinado de Luis XIII; luego se convirtieron en atuendos exagerados en el de Luis XIV y con Luis XV, se extenderían costumbres como las de engalanar los cabellos con polvos blancos y se impondría el uso de la coleta³². Pero lo más preocupante para algunas autoridades eclesiásticas fue su uso por parte de muchos clérigos:

Aun cuando los eclesiásticos franceses no vieron con gusto los progresos de esta moda empezaron a usarlas por sí mismos en 1660, habiendo sido el primero que dio el ejemplo diez años antes, el abate Barbier de la Riviere, personaje famoso en la historia de Francia por sus intrigas. El

31 *Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-granadino*, op. cit., 149.

32 Basilio Sebastián Castellanos de Losada, *Compendio del sistema alegórico, y diccionario manual de la iconología universal* (Madrid: Imprenta de D. B. González, 1850), 62-64, consultada en octubre 10, 2014, <https://books.google.es/books?id=VvRZAAAAcAAJ>.

erudito y fanático Mr. Thiers publicó *L'Histoire des Perruques* en cuya obra reprende a todos los que las usaban y sobre todo a los eclesiásticos (...)»³³.

Y no hay duda, Mr. Thiers se muestra radical al respecto. En el capítulo III del libro citado, editado en 1679, reivindica las palabras de Pablo y de San Juan Crisóstomo, según las cuales el hombre debe llevar la cabeza descubierta y recalca la obligación para los obispos, los sacerdotes y los diáconos de llevar la «cabeza desnuda»³⁴. En la legislación posterior, algunos como Benedicto XIV se mostraron bastante severos negando rotundamente el uso de la peluca durante la celebración de la misa y declarando la infracción como un serio pecado³⁵. En el ámbito seglar, en tono cómico, algunos escritores renegaban de ella por calificarla como un «proyecto de falsificación»:

Considerada en su relación con las costumbres, indudablemente una peluca es una cosa inmoral. Ella es una mentira de pelo, no solo tolerada y consentida, sino autorizada también. Un hombre con peluca es un proyecto de falsificación de los libros bautismales de la parroquia: es suplantador de la fe de bautismo a quien nadie sin embargo castiga³⁶.

Para terminar, y regresando al centro del análisis, debe señalarse cómo en el modelo sacerdotal pregonado por el Concilio Provincial Neogranadino de 1868, se prohibía la peluca para el ejercicio de la misa y se reglamentaba su uso solo en casos graves. Lo anterior también indica la intención tajante de separar al clero decimonónico colombiano del mundo de la moda, tentador para algunos sacerdotes; en contraste con algunas investigaciones sobre el siglo XIX, a partir de las cuales se puede concluir que este tipo de atuendos ya no eran muy usados por el clero, imponiéndose más bien el pelo corto y la apariencia lampiña para el eclesiástico³⁷.

33 *Ibid.*, 63.

34 Jean Baptiste Thiers, *Histoire de Perruques des Ecclesiastiques* (Biblioteca Estatal de Baviera, 1779), VIII, consultada en enero 10, 2015, <https://books.google.es/books?id=0AQBAAAcAAJ&pg>.

35 Benedicto XIV, *Pastoral de nuestro santísimo padre Benedicto XIV* (Madrid: Imprenta Real, 1790) 280-287, consultada en enero 30, 2015, <https://books.google.com.co/books?id=AXk8R3abZp0C>.

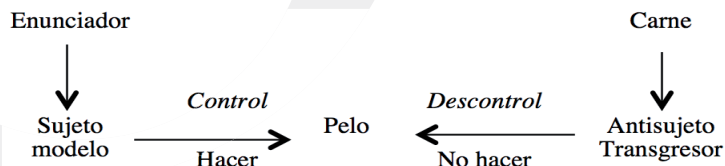
36 Wenceslao Ayguuals de Izco y Juan Eugenio Hartzenbusch, *Album de momo* (Madrid: Imprenta de Wenceslao Ayguuals de Izco, 1847) 57, consultada en octubre 15, 2014, <https://books.google.com.co/books?id=LmqAAAAIAAJ>.

37 Celina Díaz Díaz, «*Vestido y sociedad en Santander 1850-1930*» (Tesis de pregrado, Universidad Industrial de Santander, 1998), 19. William Elvis, Plata Quezada, *El catolicismo y sus corrientes, op. cit.*, 102-103.

5. El pelo, la carne y el descontrol

Ahora bien, en cuanto al cabello se señala: «ni recorten el pelo de modo que manifiesten ligereza, *ni lo dejen crecer*», con lo cual vemos convertido a este elemento en un actor discursivo³⁸, es decir, en un sujeto que sufre una transformación (crece autónomamente), y en un objeto de control (en el sentido de vigilancia y dominio sobre su crecimiento); más adelante se verá también su configuración como símbolo de lo mundano o carnal. A partir del fragmento señalado, desde un punto de vista semiótico, se puede hablar de la presencia de un enunciador (entidad poseedora de una voz privilegiada en el discurso y con poder para prescribir una norma de conducta), quien además de prescribir y ordenar al clero y exigir un «hacer», crea a su vez la imagen de un sacerdote modelo, cumplidor de la norma expresada, presuponiendo la existencia de un antagonista o sacerdote transgresor y contradictor. Este último, visto acá en términos de antisujeto, se ve influenciado y determinado por la fuerza de la carne, símil de la tendencia natural al crecimiento o potencia irrefrenable e incontrolada; de este modo, y de manera preliminar, se puede decir que ante el objeto cabello, aparecen la valoración positiva del control y la negativa del descontrol, reflejada en un «hacer» frente a un «no hacer»:

Figura 2: Esquema actancial del objeto pelo



Lo anterior lleva a plantear, desde un punto de vista expresivo, a la cabeza del clérigo como una especie de «escenario dramático»

38 A. J. Greimas y Joseph Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Tomo I* (Madrid: Gredos, 1990), 27-28.

donde aparecen varias fuerzas actanciales³⁹, reflejo de un juego de valores actualizados por el catolicismo tradicionalista. De este modo, el sacerdote debe rechazar el crecimiento del cabello como un acto simbólico del rechazo de la carne. Esta estrategia constituye una forma simbólica para representar el alejamiento de las pasiones mundanas y el acato a una norma ética. Es acá donde gana protagonismo y centralidad el uso de la tonsura, porque no constituye solamente una señal de la entrada al orden clerical, sino una marca encarnada cuya superficie de inscripción es el cuero cabelludo, supuesto reflejo de una vida interior pura y de perfectas costumbres. La cabeza se instituye como el escenario de un drama donde se traslucen 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 se proyectan valores institucionales como la permanencia y la obediencia, en lucha contra elementos opositores como el cabello, que enfrentan al clérigo con su propio cuerpo y su «sí mismo» carnal. Así, el catolicismo tradicionalista da gran valor a la marca distintiva y se expresa en esa pugna establecida entre lo superfluo y lo profundo, y por tanto, otorga un lugar privilegiado a lo sensible como aspecto determinante para el acto de creer, cuyos efectos se orientan al destinatario final presupuesto, es decir, al fiel.

Es interesante poner esta discusión en un plano más amplio de referencias semióticas. François Rastier, en un breve análisis realizado sobre el plano figurativo semiótico, menciona tres puntos principales de interpretación de este nivel de significación. Según él, con Platón, se instaura una tradición de desprecio por las figuras; con Aristóteles y algunos retóricos romanos, se les concede presteza para manifestar lo verosímil; y finalmente, menciona la centralidad de lo figurativo en el alegorismo cristiano, puesto que «el disfraz

39 Fuerzas que determinan relaciones de reciprocidad o no reciprocidad en el discurso y expresan valores institucionales que actualizan determinadas concepciones ideológicas.

condenado por el platonismo se convirtió en un velo decente o en un rebozo [y] (...) 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»⁴⁰. Este principio ha sido fundamental en la religiosidad barroca propia del tradicionalismo católico, como estrategia retórica visual orientada a la persuasión del receptor de mensajes religiosos, basada en el uso de signos externos y en la confianza en lo sensible como medio de conocimiento y convencimiento.

Con lo anterior, se le da a lo figurativo un lugar central, particularmente a las marcas corporales como la tonsura, las cuales vienen a componer una retórica clerical expresada a través de una escópica, esto es, una expresividad estructurada en sintagmas visuales, orientadas a producir ciertos efectos de apreciación en el destinatario⁴¹ y que implican también el cuerpo, pues este se manifiesta como superficie de su inscripción. Estas se materializan como estrategias orientadas a despertar sensibilidades, mediante alegorías de valores o «virtudes» cristianas, manifestadas precisamente a través de uso y cuidado de lo perceptible.

El efecto más curioso al interior del régimen sígnico establecido por el catolicismo tradicionalista, es la imposibilidad de obviar lo problemático de elegir signos externos como formas de representación de determinadas virtudes, porque como bien lo dice el viejo proverbio «el hábito no hace al monje», y por esto, el porte de determinada marca no garantiza determinada vivencia interior. Muchos años después, esta contradicción saldrá a flote, y ese régimen de visibilidad sufrirá un dramático replanteo, desgajando la pretendida homogeneidad de este sistema semiótico y anunciando su problemática pluralización.

40 François Rastier, *Artes y ciencias del texto* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012) 180-185.

41 Eric Landowski, *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica* (Puebla: FCE, 1993) 118. Katia Mandoki, *Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosaica II* (México: Siglo XXI, 2006) 29-41.

6. El vestido eclesiástico

Durante los cinco primeros siglos los cristianos no debieron diferenciarse del resto de los habitantes de las ciudades por algún traje especial. Como ya se señaló, algunos consideran posible que en el caso de los hombres usaran el cabello corto, costumbre no diferenciadora del romano promedio. Tampoco existía un uso especial de determinados colores en el traje cotidiano y, al parecer, se usaban en gran manera el violeta y el rojo, pero no se pueden descartar vestidos negros, verdes o blancos. En cuanto a la forma del vestido, la usanza era semejante a la de los romanos⁴².

Con las llamadas «invasiones bárbaras», acaecidas entre el siglo III y el VIII, los seculares fueron adoptando las modas de los dominadores, y los clérigos, al parecer, guiados por un criterio de distinción, conservaron el traje tradicional, oponiéndose a la moda⁴³. Además, se inicia una historia de marcadas influencias de la vida monástica sobre la apariencia del clérigo secular, y la pretensión de hacer ver mediante el porte de determinado vestido, la sencillez de costumbres. De este modo, muchos sacerdotes seculares y obispos adoptaron formas semejantes al traje de los monjes.

Fue a partir del siglo VI cuando diferentes concilios empezaron a reglamentar el uso del hábito clerical. Por ejemplo, el Concilio de Agda (año 506), el de Mâcon (585); igualmente, la *Expositio Liturgiae Gallicanae* atribuida a San Germán de París (muerto en 576) y el Concilio de Narbona del 589. Este último también estableció la prohibición del uso del púrpura como vestido sacerdotal y prescribió cómo a partir de entonces la diferencia sacramental del clérigo se debía hacer «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 un elemento indicador del nivel de cada clérigo dentro de la pirámide clerical. Por último, el Concilio de

42 José de Viera y de Paz, *op. cit.*, 409-410.

43 *Ibid.*, 426.

Trento, dedicó toda la Sesión XIV, capítulo 6, de Reforma, al asunto del hábito, señalando su carácter de signo de distinción, de pureza interior y de obediencia a las reglamentaciones episcopales. El tridentino no determinó una forma precisa para el traje, pues dejó en manos del obispo, quien se suponía conocía mejor el clima y costumbres de la región, la determinación de su apariencia⁴⁴.

Más adelante, Sixto V, en 1589, publicó una Constitución llamada *Cum Sacrosantum*, en la que obligaba a los clérigos de todas categorías a usar hábito, con la intención de hacer ver al clero como un grupo homogéneo, ante el resquebrajamiento representado por el discurso protestante frente a las tradiciones católicas. A partir de entonces, se impondría no solo el uso del hábito clerical, sino su carácter talar, es decir, su descenso hasta los talones y la generalización del color negro para el bajo cero⁴⁵. Y esta imagen se mantendrá hasta el siglo XIX y será reivindicada por el Concilio Provincial Neogranadino en 1868:

(...) declaramos que 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 público⁴⁶.

La anterior cita permite hablar del vestido eclesiástico como de una composición figurativa y observarla de acuerdo a un sistema retórico visual. En primer lugar queda claramente especificada la sotana negra y larga sin posibilidad de mostrar las piernas del clérigo. A ella se le suma el manteo, el sombrero y el cuello eclesiástico, que constituyen, si se comparan con la riqueza del vestido ritual católico usado en la misa

44 *Ibid.*, 414-418. Jhon Janer Vega Rincón, «El sínodo diocesano de Pamplona y la disciplina sacerdotal», *op. cit.*, 135-163. José Hernán Aguilar, *Vestuario para Dios*, consultada en enero 10, 2014, www.ban-repcultural.org/blaavirtual/todaslasartes/vest/vest0.htm.

45 José de Viera y de Paz, *op. cit.*, 414-418.

46 *Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-granadino*, *op. cit.*, 149.

tridentina, elementos reducidos y formales de un estilo sobrio a manera de *elipsis* escópica⁴⁷ señal de la «modestia» como valor sacerdotal.

A esto se suma la *aliteración* del color negro, presente en casi todos los elementos, a excepción del cuello blanco convertido así en un elemento enfático. Es precisamente frente a la monocromía del traje, que el lino blanco se constituye en una forma semiótica en la cual la sustancia de la expresión, de origen vegetal, se pronuncia como un elemento significativo por la relación mantenida por esta sustancia y sus formas, con el «rango» político y la «pureza» de costumbres⁴⁸. 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 exigían mayor cuidado y, en segundo lugar, porque convocaban la mirada de los otros para juzgar a través de la blancura de la prenda, la limpieza de la persona, puesto que los: «(...) cuellos se convierten en una objetivación de lo íntimo»⁴⁹.

En cuanto al manteo, elemento acompañante de la sotana, se pide que descienda hasta los pies, esto es, cubrir prácticamente todo el cuerpo, dejando visibles solamente la cabeza y las manos. Lo anterior posee dos consecuencias, la primera, el actuar como una *elipsis* corporal relacionada con el tradicional alejamiento de la sensualidad, y también con una intencionalidad dramática, teniendo en cuenta a la mano-herramienta y al rostro-lenguaje, como dos grandes conjuntos funcionales decisivos en la constitución simbólica humana, de donde nacen las actividades semióticas elementales e importantes centros de actividad y significación⁵⁰. Rostro y manos, se

47 Katia Mandoki, *op. cit.*, 43. En este caso la elipsis actúa por eliminación, por prescindir de los elementos que se consideran superfluos, como joyas, pelucas, etc.

48 W.W. Rand, *Diccionario de la santa Biblia* (Nashville: Grupo Nelson, 2006), 267.

49 Georges Vigarello, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media* (Madrid: Alianza 1985), 87.

50 Jacques Fontanille, *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo* (Lima: Universidad de Lima, 2004), 121.

configuran acá en los elementos centrales de una presentación ante los otros y que deben ser juiciosamente cuidados, como es el caso de los dedos, destinados durante la misa a tocar «el sagrado cuerpo de Cristo»⁵¹. Por último, se señala el sombrero, elemento popular a partir del siglo XVIII para el bajo clero⁵², recomendado acá a la teja, más apropiado al uso americano y alejado del modelo del bonete europeo.

Figura 3. Sacerdotes con Sotana⁵³.



6.1. El hábito no hace al monje

Si bien en el análisis anterior se enfatizó en el carácter figurativo del vestido clerical, se propone ahora adentrarse en elementos discursivos relacionados con sistemas de valores que dicho discurso actualiza; para ello se vuelve al párrafo inicial analizado, tratado ahora en relación con el popular dicho de «el hábito no hace al monje». De forma textual el fragmento señalado prescribe:

51 Jhon Janer Vega Rincón, «Eclesiásticos de toscos modales. Evaluación e ideología en el Manual del párroco (Colombia, 1870)», en *Panorama de los estudios del discurso en Colombia*, comps. Sandra Soler y Dora Calderón (Bogotá: Universidad Distrital, 2014), 82.

52 José de Viera y de Paz, *op. cit.*, 444.

53 *Seminarios hispanos, indumentaria y costumbres*. En CyR, Ceremonia y Rúbrica de la Iglesia española, consultada en enero 16, 2015, <http://liturgia.mforos.com/1699103/8017380-seminarios-hispanos-indumentaria-y-costumbres/?pag=3>. Aparecen sacerdotes con manto corto. Nótese la énfasis que se logra con este traje sobre elementos como el rostro y las manos.

Y en primer lugar, *como sabiamente lo enseña el santo Concilio Tridentino, aunque al 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*⁵⁴.

En este enunciado la intertextualidad es múltiple. Por un lado se citan las actas del Concilio de Trento, después se cita un refrán, el que finalmente se actualiza para muchos lectores contemporáneos en tanto sigue teniendo vigencia y uso común. Es interesante observar 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 de la Academia Española de 1869 sobre el «hábito» se encuentran dos significados generales de esta palabra. Por un lado, se le relaciona con el vestido (nacional o clerical) y de este modo con los aspectos externos de diferenciación y, por el otro, se cifra como la expresión de vivencias o conductas propiamente internas del sujeto⁵⁵. Así, se establece una tajante línea de separación entre lo interno y lo externo, y con ello se puede concluir que la dualidad interior/exterior resulta modeladora de este discurso.

Igualmente debe llamarse la atención sobre el uso de la figura «monje», porque en este caso aparece como una alegoría para hablar del propio clérigo secular. Además, cuando se dice que el «hábito no hace», se está negando al vestido como la única condición para reconstituir, bajo la mirada de un posible receptor, el «ser» del «monje», haciendo falta, por presuposición, elementos indicadores de «la bondad interior de costumbres». Por último, al incluir la referencia explícita a la «decencia» y a la «bondad» se constituye un esquema doblemente dicotómico: en el cual lo interior se puede escindir en términos de «bondad/maldad» y lo exterior como «decencia/indecencia». Conviene enfatizar lo dicho con la siguiente tabla:

54 *Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-granadino, op. cit.*, 179.

55 La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1869), 401, consultada en junio 23, 2013, <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle>.

Tabla 1. Planos del hábito

Plano interno		Plano externo	
Hábito interno		Hábito externo	
Bondad	Maldad	Decencia	Indecencia

Esta tensión entre lo interior y lo exterior atañe directamente a la semiótica, porque las señales en este caso van a constituir el punto de mediación. Nuevamente, el Diccionario de la Academia Española de 1869, arroja elementos de análisis a través de una de las acepciones contextuales utilizadas para explicar el refrán citado. Según se define en él, ese dicho «enseña que el exterior no siempre es una señal cierta del interior»⁵⁶. De acuerdo al verbo, el adagio se constituye en un actor, dándole una fuerza explicativa como un sujeto que tiene capacidad de enseñar. Por otro lado, 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»⁵⁷, aparece como indicadora de lo cierto o lo verdadero, pero también, por presuposición, de lo incierto o falso, y así, ser susceptible de uso para engañar.

Por consiguiente, 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. No de otro modo se pueden comprender las siguientes palabras del Concilio Provincial de 1868: «(...) aunque el hábito no hace al monje, conviene (...)», pues si bien se acepta la limitación de lo externo como marca segura de cualidades internas presupuestas, por conveniencia institucional, remarcada enfáticamente como se advierte en el verbo «convenir», y como base de la ética sacerdotal tradicionalista, era provechoso cuidar la forma de aparecer ante los otros. 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,

56 Ídem.

57 *Ibid.*, 708.

compostura y adorno»⁵⁸; porque si bien lo bueno (como idealidad y valor abstracto) 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. Luego, esa «textura» formal externa, se convierte en un carácter fundamental de la ética del clérigo, porque el catolicismo tradicionalista ha escogido el cuidado de la apariencia externa como un aspecto crucial del creer y como la estrategia institucional dirigida a la sensibilidad de posibles destinatarios. En consecuencia, lo limpio, el esplendor, el decoro de los signos integradores de este sistema semiótico, resultarán cruciales en la experiencia religiosa y se convertirán, en una condición fundamental para el buen sacerdote quien deberá portar los hábitos adecuados y de la forma adecuada.

Desde un punto de vista cultural la trasmisión de estos valores religiosos coincide palmo a palmo con los valores civilizatorios y las normas de urbanidad emergentes durante el siglo XIX, que se expresaban en la promoción de los Manuales de urbanidad como el de Carreño, herramienta para justificar múltiples relaciones de subordinación, sumisión, dominación y diferenciación social⁵⁹. Un reflejo de esos manuales lo constituye el *Manual del párroco*, ya señalado páginas atrás e impreso en Bogotá en 1870. Este texto exigía pautas de limpieza moral expresadas mediante normas de decoro y pulcritud y una tajante diferenciación entre el mundo de lo rural y el mundo de lo urbano, como espacios diferenciados y contrapuestos, representando el eclesiástico de modales adecuados el que se adscribía al modelo de la urbanidad y se diferenciaba del «labrador rústico»⁶⁰. Además cabe señalar cómo este orden coincide con la sensibilidad burguesa de estos años, en cuanto a la importancia dada a lo perceptible y a los escenarios y sintagmas visuales que

58 *Ibid.*, 243.

59 Carlos Yáñez, *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), 9, 101.

60 Jhon Janer Vega Rincón, «Eclesiásticos de toscos modales. Evaluación e ideología en el Manual del párroco (Colombia, 1870)», *op. cit.*, 78-85.

sirven de símbolos de la distinción social, basados en gran parte en la importancia del recubrimiento y el adorno propio del interior burgués⁶¹, descrito de forma modélica por Eric Hobsbawm:

Aquí, y solo 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 (...) 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 expresión de la personalidad, como programa y realidad de la vida burguesa e incluso como transformadores del hombre⁶².

7. El momento de la crisis

El momento crítico de este régimen de visibilidad aparece en el siglo xx, acompañado por la emergencia de una sensibilidad antiburguesa, como llama Lida Miranda a ese movimiento manifestado con fuerza en América Latina, sobre todo en los círculos juveniles, con rupturas de valores tradicionales y un claro rechazo a lo considerado elitista y que permeó y se manifestó en el catolicismo:

Esta nueva forma de sensibilidad antiburguesa le dio el tono al catolicismo de fines de los años cincuenta. No fue propia y exclusiva de los católicos, por cierto, pero fue gracias a ella que el catolicismo logrará recuperar su dinamismo. Esta sensibilidad se presentaba con frecuencia entre los jóvenes que provenían de familias burguesas y de clase media, que rechazaban las convenciones de sus mayores. Se expresaba en un visceral rechazo por todo aquello que pareciera burgués en sus formas: se prefería lo rural a lo urbano; lo artesanal a lo producido en serie; la cooperativa en lugar de la propiedad privada o la gran industria; la música folklórica o étnica a la confeccionada en las industrias culturales modernas; el *compromiso* de visitar los pueblos y compartir experiencias con los

61 Eric Hobsbawm, *La era del capital 1848-1875* (Buenos Aires: Crítica, 2012), 213-214.

62 *Ibid.*, 165.

habitantes de tierra adentro, en lugar de la indiferencia del burgués que echa una mirada fugaz sentado cómodamente en su vehículo⁶³.

Y en el Concilio Vaticano II la propia Iglesia no fue ajena al «continuo retorno a las fuentes de toda vida cristiana», como bien se dice en el decreto *Perfectae Caritatis*. Lo anterior se manifestó en el caso del vestido eclesiástico con las siguientes palabras:

El hábito religioso, como signo que es de la consagración, sea sencillo y modesto, pobre a la par que decente, que se adapte también a las exigencias de la salud y a las circunstancias de tiempo y lugar y se acomode a las necesidades del ministerio. El hábito, tanto de hombres como de mujeres, que no se ajuste a estas normas, debe ser modificado⁶⁴.

Aunque la exigencia de modestia no era nueva, pues de por sí la sotana se veía como un elemento de luto y de sobriedad, este cambio en la concepción del papel del traje eclesiástico sí tendrá drásticos resultados en cuanto a la forma de aparecer del clérigo. Esto se trasluce en el hecho de que a partir de entonces, la sotana solo subsiste en algunas regiones o para ciertas funciones rituales. Al contrario, frente al hábito talar, como traje eclesiástico se generaliza el uso del *Clergyman* (cuello eclesiástico), constituido en la señal distintiva más generalizada para los sacerdotes⁶⁵. En cuanto a la tonsura eclesiástica, desaparece definitivamente como marca de distinción u ordenación.

Según Iraburu, en el interior de este debate y ruptura se encuentra el enfrentamiento entre una teología de lo sagrado y una teología de la secularización⁶⁶. La segunda aboga por el abandono del traje clerical y la primera sigue defendiendo el uso de signos externos como marca de distinción y consagración. He acá el límite de un debate cuyo interés recae sobre los usuarios de estas prendas. No obstante, debe afirmarse que la identidad clerical predicada institucionalmente,

63 Lida Miranda, «Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965», *Quinto Sol* 16 (2012): 9, consultada en noviembre 3, 2014, www.scielo.org.ar/pdf/quisol/v16n2/v16n2a02.pdf.

64 Pablo VI, *Decreto Perfectae Caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa*, Roma, 1965, consultada en enero 5, 2015, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_sp.html.

65 José Iraburu, *op. cit.*, 770.

66 Ídem.

se fundamenta en sistemas semióticos significantes. Estos sistemas llevan a la configuración de determinadas formas de vida, esto es, representaciones institucionalizadas y codificadas, susceptibles de anclar la expresión en el sentido de la praxis cotidiana y de concretarse a través de prácticas discursivas, manifestando así un «(...) arraigo sensible de las organizaciones simbólicas colectivas, en una perspectiva que (...) alcanza a la semiótica de las culturas»⁶⁷. Sin duda, estas formas de la expresión son deudoras de la prioridad otorgada a lo visual en la cultura occidental, al fundamento barroco y al realismo trascendente propio del catolicismo tradicionalista.

A manera de conclusión

Este trabajo recupera una larga línea de continuidad que va desde los primeros tiempos del cristianismo hasta la realización del concilio Vaticano II, durante la cual se constituye lentamente un régimen de visibilidad consolidado de forma modélica en Trento y que coloca a los signos externos como marca de distinción y de ingreso al orden clerical. En Colombia este proceso se materializa con la realización del Primer Concilio Provincial Neogranadino de 1868, que «semiotizó»⁶⁸ dichos parámetros (mediante sus actas) y sirvió, desde un punto de vista pragmático, para dar forma organizada a la Iglesia y particularmente al triunfo de la corriente tradicionalista y de su ética expresiva.

Se instituye a partir de entonces un régimen visual de la figura del cura, donde lo ético se subyuga a la sobredeterminación de lo visual y donde al sacerdote se le exige el porte de marcas externas como condición de pertenencia institucional y de cumplimiento de su deber. En términos históricos, ese proceso puede ser visto como

67 Jacques Fontanille y Claude Zilberberg, *Tensión y significación* (Lima: Universidad de Lima, 2004), 193-194.

68 Una aclaración: no existe en español el verbo «semiotizar». Acá se usa en sentido práctico para expresar la capacidad de los signos y textos para representar contenidos culturales mediante su concreción en determinadas formas y objetos. Cf. Jacques Fontanille, *Soma y sema*, op. cit., 25. Yuri Lotman, *La semiosfera I* (Madrid: Cátedra, 1996), 12.

una puesta a tono con los principios tridentinos, pero mostrando coincidencias con el código civilizatorio expresado en los manuales de urbanidad decimonónicos –y su sobrevaloración de lo limpio y lo pulcro– y con la perspectiva burguesa que reivindicaba la importancia del decorado y las apariencias como reflejos de distinción social. Ese paralelismo de códigos religiosos y civilizatorios debe seguir siendo explorado y estudiado en nuevos trabajos.

Ese régimen de visibilidad al que se ha hecho referencia en este trabajo, sufre un cuestionamiento y una consecuente pluralización en el Concilio Vaticano II, donde los parámetros de acción parecen dispersarse y donde se abre un abanico de posibilidades de interpretación del papel de la apariencia externa como signo clerical. Más allá de una secularización, entendida simplemente como un ajuste a los tiempos modernos, se vive una pluralización en las percepciones de este fenómeno, es decir, por un lado es posible su defensa y por el otro su rechazo, un movimiento crítico inherente al sistema religioso católico, con diversas corrientes que muestran disenso y rupturas. Con este concilio el uso de las marcas externas de diferenciación para el clero entran en crisis y los debates continúan hoy día.

Igualmente, surge de este trabajo una sugerencia interpretativa según la cual, la propuesta del hábito exterior como condición identitaria del clérigo presupone que el creyente debe tener evidencias perceptibles para fundamentar su adhesión y esto conlleva a instalarse en el plano de una retórica clerical, que actualiza el dicho romano de «ver para creer», donde la evidencia sensible se establece como la garantía para mantener o restablecer la confianza en la misma institución. Lo anterior expresa no solo la configuración de determinado tipo de clérigo, sino de determinado tipo de fiel. Desde el punto de vista del sistema semiótico así configurado, esto presupone un creyente que necesita de las señales expresivas para lograr su adhesión y quien debe recibir muestras efectivas (fácticas) de lo trascendente. Desde el punto de vista de este «realismo

trascendente», como lo denomina Rastier, el feligrés debe recibir muestras sustanciales y formales de lo divino como condiciones fundamentales para su experiencia religiosa.

Es por eso que se puede afirmar la idea, según la cual, las identidades institucionales se juegan en gran parte en la prioridad e importancia dada a los regímenes visuales de identificación. En lo que atañe particularmente al plano religioso, se comprende entonces que ese régimen de visibilidad para el catolicismo y particularmente para el tradicionalista ha resultado ser un aspecto de distinción frente a otras posturas éticas cristianas y, en gran parte, se entiende la defensa de estos principios expresivos, puesto que pasan a ser un sello identitario frente a otras visiones y posturas. La perspectiva barroca, en el sentido del esplendor de lo visual, ha dado su sello y lo dará a la corriente tradicionalista del catolicismo.

Por ello mismo, frente a lo anterior, vale señalar que la historiografía debe prestar más atención a aspectos que frecuentemente se consideran ornamentales y que, tradicionalmente, han sido poco visitados y desde los cuales es posible observar las características institucionales y explicar el impacto que tienen en la configuración de identidades grupales. Ellos resultan ser determinantes para agenciar a las sustancias y las formas de la expresión como actualizaciones cotidianas de determinados valores, hechos sensibles que se muestran como portadores de una imagen del mundo. También queda pendiente saber cómo vivieron los usuarios estos procesos, cuál fue la respuesta del clero colombiano a las transformaciones acaecidas en el siglo xx y cómo actualmente se muestra el disenso y la ruptura.

Bibliografía

Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-Granadino.
Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869.

- Aguilar, José Hernán. *Vestuario para Dios*. Consultada en enero 10, 2014. www.banrepcultural.org/blaavirtual/todaslasartes/vest/vest0.htm.
- Ayguals de Izco, Wenceslao y Hartzenbusch, Juan Eugenio. *Album de momo*. Madrid: Imprenta de Wenceslao Ayguals de Izco, 1847. Consultada en octubre 15, 2014. <https://books.google.com.co/books?id=LmqAAAAIAAJ>.
- Benedicto XIV. *Pastoral de Nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV*. Madrid: Imprenta Real, 1790. Consultada en enero 30, 2015. <https://books.google.com.co/books?id=AXk8R3abZp0C>.
- Bourdieu, Pierre. *Sociología y cultura*. Madrid: Grijalbo, 1990.
- Castellanos de Losada, Basilio Sebastián. *Compendio del sistema alegórico, y diccionario manual de la iconología universal*. Madrid: Imprenta de D. B. González, 1850. Consultada en octubre 10, 2014. <https://books.google.es/books?id=VvRZAAAACAAJ>.
- Cortés, José David. *Curas y políticos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.
- Coscolluela, Benito y Longás, Josef. *Catecismo romano. Tomo I*. Pamplona: 1780. Consultada en enero 20, 2015. <https://books.google.es/books?id=k7qaLhOWO-MC>.
- Courtés, Joseph. *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Madrid: Gredos, 1997.
- De Viera y Clavijo, José y de Paz Sánchez, Manuel. *El Hieroteo: o tratado histórico de los antiguos honores y derechos del presbítero*. San Clemente: Idea, 2012. Consultada en noviembre 20, 2014. <https://books.google.es/books?isbn=8499419003>.
- Díaz Díaz, Celina. «Vestido y sociedad en Santander. 1850-1930». Tesis de pregrado, Universidad Industrial de Santander, 1998.

- Duby, Georges. *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*. México: Taurus, 2013.
- Eco, Umberto. «El hábito sí hace al monje». En *Psicología del vestir*, 9-23. Barcelona: Lumen, 1976.
- El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*. Nueva York: Edición estereotípica, 1856. Consultada en enero 15, 2015. <https://books.google.es/books?id=Io9UAAAAYAAJ>.
- Fontanille, Jacques. *Pratiques semiotiques*. París: PUF, 2008.
- _____. *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*. Lima: Universidad de Lima, 2004.
- Fontanille, Jacques y Claude, Zilberberg. *Tensión y significación*. Lima: Universidad de Lima, 2004.
- Greimas, A. J. y Joseph Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Tomo I*. Madrid: Gredos, 1990.
- Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. Bogotá: Buena semilla, 2006.
- Hobsbawn, Eric. *La era del capital 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica, 2012.
- Iraburu, José. «Traje eclesiástico». En *Diccionario del sacerdocio*. Dirigido por los Profesores de la Facultad de Teología de Burgos, 769-771. Madrid: BAC, 2005.
- Julia, Dominique. «El sacerdote». En *El hombre de la ilustración*. Compilado por Michel Vovelle, 359-394. Madrid: Alianza. 1995.
- Kelley, Michael. *El impulso del poder. Los ideales formativos de la cultura occidental*. Contra Mundum, 2001. Consultada en junio 20, 2012. www.contra-mundum.org/castellano/libros/impulso/Impulso.pdf.

- La Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1869. Consultada en junio 23, 2013. <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle>.
- Landowski, Eric. *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. Puebla: FCE, 1993.
- Lotman, Yuri. *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Luque Alcaide, Elisa. «El ciclo conciliar latinoamericano en la era republicana». En *Teología en América Latina*. Editado por José Ignacio Saranyana, 873-1005. Madrid: Vervuert, 2008.
- Mandoki, Katia. *Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosaica II*. México: Siglo XXI, 2006.
- Marín Tamayo, John Jairo. «La convocatoria del primer concilio neogranadino (1868): un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica». *Historia Crítica* 36, (2008): 174-196.
- Miranda, Lida. «Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia católica en una era de desarrollo, 1955-1965». *Quinto Sol* 16 (2012): 1-20. Consultada en noviembre 3, 2014. www.scielo.org.ar/pdf/quisol/v16n2/v16n2a02.pdf.
- Opus Dei foro*. Foro no oficial de Opus Dei al día. Consultada en noviembre 20, 2013. www.opusdeialdia.es/opus_dei/viewtopic.php?f=18&t=4310.
- Pablo VI. *Decreto Perfectae Caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa*. Roma, 1965. Consultada en enero 5, 2015. www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_sp.html.

- Patiño, Víctor. *Historia de la cultura material en la América equinoccial. Tomo IV*. Bogotá: Banco de la República, 1992. Consultada en abril 3, 2012. www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/equinoccial_4_vestidoysociedad/cap21.htm.
- Plata Quesada, William Elvis. «El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica 1850-1880». Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- _____. «La romanización en la Iglesia del siglo XIX, proyecto globalizador del catolicismo católico». En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Dirigido por Ana María Bidegain y Juan Diego Demera, 107-147. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Rand, W.W. *Diccionario de la santa Biblia*. Nashville: Grupo Nelson, 2006.
- Rastier, François. *Artes y ciencias del texto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Seminarios hispanos, indumentaria y costumbres*. En CyR, Ceremonia y Rúbrica de la Iglesia española. Consultada en octubre 30, 2013. <http://liturgia.mforos.com/1699103/8017380-seminarios-hispanos-indumentaria-y-costumbres/?pag=3>.
- Sennett, Richard. *El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza, 1997.
- Tejada y Ramiro, D. Juan (notas e ilustraciones). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América. Tomo II*. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859. Consultada en diciembre 22, 2014. https://books.google.es/books?id=FIvI_SAcvZ8C.
- Thiers, Jean Baptiste. *Histoire de Perruques des Ecclesiastiques*. Biblioteca Estatal de Baviera, 1779. Consultada en enero 10, 2015. <https://books.google.es/books?id=0AQBAAAACAAJ&pg>.

- Vega Rincón, Jhon Janer. «Eclesiásticos de toscos modales. Evaluación e ideología en el Manual del párroco (Colombia, 1870)». En *Panorama de los estudios del discurso en Colombia*. Compilado por Sandra Soler y Dora Calderón, 73-86. Bogotá: Universidad Distrital, 2014.
- _____. «El sínodo diocesano de Pamplona y la disciplina sacerdotal». *Anuario de historia regional y de las fronteras* 1, Vol. xvii (2012): 139-141.
- _____. «La configuración de la identidad sacerdotal en el Manual del párroco (Colombia, 1870)». Tesis de Maestría, Universidad Industrial de Santander, 2013.
- Vigarello, Georges. *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1985.
- 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.

Enviado: 6 de mayo de 2015
Aceptado: 2 de julio de 2015

