

# ***El Sínodo diocesano de Nueva Pamplona de 1872 y la disciplina sacerdotal***

***John Janer Vega Rincón***

Historiador y candidato a magister en Semiótica  
Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones  
Grupo de Investigación Sagrado y Profano  
Bucaramanga, Colombia

---

## **Resumen**

El artículo explora a través del análisis del capítulo relativo a la “vida y honestidad de los clérigos” de las “Constituciones sinodales de Nueva Pamplona” de 1872, que dichas disposiciones se orientaban a constituir al sacerdote en un modelo de vida social. Las diferentes prescripciones halladas en dicho documento exponen la necesidad de reactualizar normas tradicionales para el clero con el fin de afrontar situaciones específicas de la segunda mitad del siglo XIX en una diócesis de la Nueva Granada. Presenta los antecedentes de dicha normativa y explora una a una las disposiciones encaminadas hacia la reforma clerical, con base en la perspectiva del estudio de la Reforma Católica, de Jean Delumeau y los aportes de la prosaica de Katia Mandoki. Santander in decline: the failure of Bartolomé Rugeles’ investments in Puerto Wilches Railroad, 1903-1916.

---

## ***THE NUEVA PAMPLONA DIOCESAN SYNOD OF 1872 AND CLERGY DISCIPLINE***

Through the analysis of the chapter “Life and honesty of the clergy” contained in the Nueva Pamplona Sinodal Constitutions of 1872, this article reviews the regulations prescribed by the Church to define the priest role as a model of social life. The regulations founded in the aforementioned document, suggested the need to update

traditional norms that governed the clerical life in order to face specific situations in a diocese of Nueva Granada during the second half of the 19th century. The article also examines the events prior to the regulations and explores each norm oriented to clerical reform following J. Delumeau's perspective of catholic reform and the contributions of Katya Mandoki prosaics.

**Keywords:** Church organization, Diocese of Pamplona, Colombian Church.

---

## Introducción

Este artículo expone cómo la disciplina eclesiástica se convirtió en un aspecto fundamental en las iniciativas de reforma puestas en marcha por el episcopado neogranadino a finales del siglo XIX en Colombia y busca demostrar, que dichas medidas se orientaban fundamentalmente hacia la búsqueda de la transformación de las prácticas del clero, base del afianzamiento de la configuración de una “nueva” identidad eclesiástica, con miras a constituir al sacerdote en un modelo para los fieles bajo parámetros tradicionales del catolicismo que tenían como base los dictados del Concilio de Trento.

Esa revitalización de la imagen tridentina del sacerdote avanzaba en relación al propio ascenso institucional que experimenta la Iglesia Católica durante el siglo XIX que se propicia sobre todo a partir de la separación de la Iglesia y el Estado en 1853. Se ven entonces confluir dos procesos que se influyen y se determinan el uno al otro, por un lado la configuración identitaria del clero secular como grupo social con pautas cada vez más claras de acción y por el otro, el avance y consolidación de la Iglesia como institución fuerte resultado de una reforma interna y una mayor organización que le permitió irrumpir en la vida social y la cultural del país, sobre todo durante la regeneración y que se mantendrá hasta bien entrado el siglo XX<sup>1</sup>.

Muestra del avance institucional de la Iglesia Católica son la puesta en marcha de asambleas eclesiásticas como el Concilio Provincial Neogranadino de 1868 y los sínodos diocesanos que le sucedieron, todas ellas estrategias de reforma que el Concilio de Trento, hacía más de tres siglos había dejado en manos del episcopado para dinamizar la reforma clerical y la imposición del dominio sobre el clero rebelde<sup>2</sup>. Este movimiento de renacimiento y actualización de la doctrina tridentina, se muestra en la realización del primer sínodo de la diócesis de Nueva Pamplona de 1872.

---

<sup>1</sup> VEGA RINCÓN, Jhon Janer “La Diócesis de San Pedro Apóstol de Nueva Pamplona: una iniciativa de reorganización Eclesiástica en la Iglesia Colombiana durante el Siglo XIX”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 16, No. 1, Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2011. En relación con las últimas décadas del siglo José David Cortés, en su estudio sobre la política y la religión entre 1881 y 1918 en la diócesis de Tunja, encuentra que la Iglesia Católica impuso, respaldada por el Estado, un régimen de cristiandad que significaba su inserción en la totalidad del cuerpo social y el subsecuente control de espacios como la familia, la prensa y la escuela, lugares donde el sacerdote jugaría un papel decisivo. CORTÉS, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Bogotá: Ministerio de cultura, 1999.

<sup>2</sup> DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973, pp. 21-26.

De esta forma, guiado por las sugerencias de la sociología religiosa de Jean Delumeau, este trabajo propone la escogencia de fuentes que resulten pertinentes para conocer la vida del clero secular, como en este caso son los estatutos sinodales que constituyen un “testimonio sobre la realidad sociológica que se intentaba transformar”<sup>3</sup>. Esta aproximación por tanto, se realizará teniendo en cuenta a las “Constituciones sinodales de Nueva Pamplona” como un texto prescriptivo, que en la sección dedicada a la vida y honestidad de los clérigos, conocida tradicionalmente por su denominación en latín como *De vite et honestate clericorum*, ofrece un mapa detallado del modelo impuesto para los sacerdotes.

En esta perspectiva, se retomarán algunas de las propuestas de análisis discursivo de la prosaica de Katia Mandoki, interesada en visibilizar desde los aspectos retóricos y dramáticos, la configuración de una estética de la vida cotidiana, la cual se muestra productiva en la configuración de identidades como las religiosas. En cuanto a la retórica, la autora resalta los aspectos léxicos, acústicos, somáticos y escópicos; y relación con la dramática se resaltarán la presencia de una proxémica de carácter social y una enfática o fuerza de acentuación que se pone sobre diversos enunciados que se tendrán en cuenta como focos de articulación identitaria para el clero.

## 1. Esfuerzos en el restablecimiento de la disciplina eclesiástica durante el siglo XIX

La cuestión disciplinaria era una preocupación manifestada por el Vaticano a lo largo del siglo XIX. En el caso de Gregorio XVI (1831-1846) cuyo pontificado se ha caracterizado como de una “promoción sistemática de las ideas ultramontanas” y una rigurosa oposición al liberalismo<sup>4</sup>, fue mediante la encíclica *Mirari Vos* de 1832 que el asunto de la disciplina eclesiástica se actualizaba y se afirmaba su “inmutabilidad” e imposible sujeción a novedades; se declaraba también que los principios disciplinarios no podían ser condenados por “capricho”, ni opuestos al “derecho natural”, ni señalarle defectos o dejar en manos del poder civil su manejo, lo cual equivalía sin duda a resguardarse en la tradición y la reafirmación simultánea y radical de los principios del concilio de Trento<sup>5</sup>. Esta política será la que se expandirá a muchos países católicos y se afianzará lentamente a través de un proceso general desarrollado a finales del siglo XIX y que se denomina *romanización*, que tratará de moldear a las iglesias locales según los parámetros propugnados por el Vaticano<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>4</sup> Se ha caracterizado al periodo de mandato de Gregorio XVI como de una “promoción sistemática de las ideas ultramontanas y rigurosamente eclesiásticas y una ruda política reaccionaria y anti-reformista en los estados pontificios...”. SCHATZ, Klaus. *Historia de la iglesia contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992, p.p. 39, 89.

<sup>5</sup> GREGORIO XVI. *Mirari Vos. Sobre los errores modernos. Carta encíclica del papa Gregorio XVI*. 15 de agosto de 1832. <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=171&capitulo=2432> [consulta 12-12-11]

<sup>6</sup> Cuando se habla de romanización se hace referencia al proceso de mediana duración por el cual durante el siglo XIX y gran parte del XX, la Iglesia Católica experimentó una uniformización abanderada por la Santa Sede y que intentaba en términos fundamentales moldear a las iglesias particulares a la imagen de la Iglesia

Siguiendo la encíclica mencionada se señalaba también que el asunto disciplinario comprendía tres ámbitos centrales: el administrativo, el relativo a las reglas de costumbre y el de los derechos de la Iglesia y sus ministros. En cuanto al aspecto de las normas de vida clerical, era un aparte fundamental y a partir de entonces el sacerdote será figurado como modelo de vida social, importando en demasía la imagen que proyecte sobre la sociedad, sus hábitos cotidianos, su modo de actuar, aspectos definitivos para que la Iglesia como institución busque concretar ese ideal de inmutabilidad, de unicidad, de pervivencia a través del tiempo ante la diversidad de cambios e ideas modernas.

Así durante el periodo de gobierno de Pío IX (1846-1878), la disciplina eclesiástica en cuanto normativa se afianzó y en relación con el cumplimiento de sus disposiciones dio muestras de avance en algunos países. Al respecto Schatz señala que durante el mandato de este papa "...los esfuerzos de reforma por parte de Roma y de los distintos obispos se centran en una profundización espiritual mediante la renovada insistencia en las tradicionales prácticas de piedad (rezo obligatorio del breviario, meditación diaria, rosario, ejercicios espirituales cada cierto tiempo para sacerdotes) y en las normas de conducta propias del estado clerical"<sup>7</sup>. Pero hay que tener en cuenta que el repunte reformador tuvo diferenciado impacto en los países católicos.

En Hispanoamérica, donde se habían vivido agitados procesos de independencia y un permanente conflicto político-religioso que se agudizó a mediados de siglo, la situación era más difícil. Sin embargo, hubo múltiples medidas orientadas a reactivar las disposiciones disciplinarias, lo que se constata por ejemplo en la temprana realización de sínodos como los de Mérida y Maracaibo por parte del obispo Rafael Lasso de la Vega entre los años de 1817, 1819 y 1822 y que contenían variadas disposiciones encaminadas a normar la vida clerical muy en consonancia con la reglamentación tridentina<sup>8</sup>.

Más tarde, en países como Ecuador se requirieron asambleas eclesiásticas como el Primer Concilio quíntense, promovido por José María Riofrío Valdivieso, arzobispo de Quito, y convocado el 3 de septiembre de 1861 gracias también al apoyo del presidente Gabriel García Moreno (1861-1875) y que inicia lo que Elisa Luque Alcaide ha denominado como "El ciclo conciliar latinoamericano de la era republicana", pues entre las últimas cuatro décadas del siglo se celebraron doce concilios provinciales que demuestran que desde la época del sesenta se inicia una reactivación eclesiástica

---

romana en cuanto culto, dogma y moral. CORTÉS, José David. *Curas y políticos*. pp. 34-35. Ver también: PLATA, William, *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica 1850-1880*, Tesis de maestría, Universidad nacional de Colombia, 2001, 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 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>7</sup> SCHATZ, Klaus, *Historia de la iglesia contemporánea*, p. 62.

<sup>8</sup> LASSO DE LA VEGA. Rafael, *Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822*, Madrid, C.S.I.C., 1998, p. 35.

intensificada a finales de siglo y que expresa un contraste con la situación post-independentista<sup>9</sup>. Es en este contexto que surge la idea de realizar un concilio en Nueva Granada, que en esta línea de desarrollo resultó ser el segundo realizado en Hispanoamérica y que constituyó una muestra de la iniciativa reformadora del episcopado y la acción renovadora que hacía sentir por esos años la gestión de Roma en el país.

## **2. El primer Concilio Provincial Neogranadino. 1868**

La realización del primer Concilio provincial neogranadino en 1868, fue un suceso sin precedentes en la Nueva Granada porque todos los intentos anteriores de llevar a cabo este tipo de asambleas no fructificaron, muchas veces ni en su reunión, ni en la aprobación de sus actas por parte de la Santa Sede<sup>10</sup>. Si se contempla dicha situación a la luz de las órdenes que Trento había impuesto al episcopado, según las cuales este tipo de juntas deberían realizarse cada tres años con el objetivo de sujetar al clero a la disciplina eclesiástica, se puede concluir que en la Nueva Granada este principio de organización se cumplió escasamente. Aunque en concreto las causas de dicho fenómeno se hallan inexploradas, se puede decir que situaciones como los extensos territorios que abarcaban las sedes diocesanas y sistemas como el patronato, primero colonial y después republicano, que sujetaba la Iglesia Católica al poder civil, pudieron haber influido en tan escasos e infructíferos intentos.

Por tanto y como ya se mencionó, curiosamente el Primer Concilio Provincial de Nueva Granada se pudo realizar sólo en la época republicana cuando en Colombia estaba vigente la separación entre la Iglesia y el Estado, y cuando se habían restablecido y afirmado las relaciones con la Santa Sede y se había madurado la idea de combate contra el proceder y las ideas de los políticos radicales. En cuanto al proceso de su convocatoria es importante señalar que en 1861 fue el delegado apostólico Monseñor Ledochowsky, expulsado ese mismo año del país por Tomás Cipriano de Mosquera, quien presentó un informe al Secretario de Estado de Pío IX, donde advertía de forma sorpresiva que el asunto de los diezmos era un aspecto a tratarse en el Concilio Provincial de Bogotá, lo cual indica que su realización se preparaba desde años atrás, aunque no se arrojen pistas claras acerca de dónde surgía y de qué manera dicha iniciativa<sup>11</sup>. Lo cierto es que la realización del Concilio era una necesidad como

---

<sup>9</sup> LUQUE, Elisa. "El ciclo conciliar latinoamericano en la era republicana" En Josep-Ignasi Saranyana (dir.) *Teología en América*, pp. 873-891.

<sup>10</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 Manual 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.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 179-180. Este autor advierte que de este dato no se puede concluir que el concilio correspondiera a una aspiración papal. De todos modos es un campo abierto a la exploración y alrededor del cual debido a la escasez de referencias no se tienen respuestas conclusivas.

instrumento eclesiástico de organización y direccionamiento institucional. Así el 21 de agosto de 1867, Pío IX se pronunció y le recomendó al arzobispo Antonio Herrán (1855-1868) su realización.

En la perspectiva del romano pontífice, dicha asamblea debía encaminarse a dar solución a los problemas que aquejaban a la Iglesia Católica de Nueva Granada, mediante tres medidas principales que eran: curar las “heridas” recibidas por la Iglesia, neutralizar la “inmoralidad” extendida en su interior y “alentar a los desanimados” por el proceder político que contra la Iglesia Católica había desarrollado el radicalismo<sup>12</sup>. Por su parte, el arzobispo Herrán en su pastoral de convocatoria, manifestó que desde la Independencia, la situación de la Iglesia había decaído y se había empeorado tras su separación con el Estado (1853) cuando según él “comenzaron a introducirse abusos y corruptelas en las santas instituciones de la Iglesia, a enervarse la disciplina eclesiástica, a promoverse la desobediencia de uno y otro Clero, a las leyes eclesiásticas”<sup>13</sup>.

Pontífice y arzobispo coincidieron en señalar que los problemas eclesiásticos eran el resultado de causas externas y ajenas a la propia institución. Así se intentaba mostrar al clero como una colectividad unitaria, sin rupturas, que caminaba uniformemente en el cumplimiento de las normas y cuyos problemas eran el resultado de ataques externos. Sin embargo, la misma iniciativa de realizar un concilio muestra que internamente había aspectos por debatir y corregir los cuales la Iglesia no podía obviar y además, a partir de entonces, la imagen reflejada por el clero sobre la sociedad iba a constituirse en un aspecto clave que exigía el restablecimiento de la disciplina sacerdotal, pues se ve que dicha iniciativa se enmarca también en una lógica de oposición al proceder político del radicalismo.

El papel cumplido por el clero frente a la sociedad de la época se constituía así en un asunto crucial de consolidación institucional. Y esto era válido desde lo prescrito por Pío IX hasta la forma en que las normativas eclesiásticas nacional y local se ocuparon de la vida de los sacerdotes. Era por eso que el papa le sugería a Antonio Herrán, con un temor silencioso, fundado probablemente en el problema político-religioso de entonces, que de no poderse llevar a cabo el concilio, por lo menos realizase conferencias privadas con sus sufragáneos, orientadas particularmente hacia la reforma de la vida clerical:

“Más si las ocurrencias no permitiesen que se reúna un sínodo provincial, deseamos a lo menos que lo que aquel hubiera de hacer, se provea a lo menos por medio de conferencias privadas. Realizando este pensamiento nos sería muy grato, sea respecto a la ejecución de nuestra idea, sea sobre algún otro camino que pareciese más expedito conforme a los tiempos y situaciones, y en fin sobre todo aquello que demande la utilidad de la Iglesia, la salud de las almas, y en particular la conveniente reforma del clero”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *Actas y decretos del Concilio Primero Provincial neo-granadino*, Bogotá, Imprenta Metropolitana, 1869, p. 3.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 4.

Antonio Herrán muere 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, de julio a septiembre de ese mismo año, en 4 sesiones, con la asistencia de 7 obispos<sup>15</sup>. El concilio provincial dedicó a la disciplina eclesiástica el título VII relativo a la vida y honestidad de los clérigos, aparte que servirá de modelo para los posteriores sínodos diocesanos, mostrando una clara preocupación por asuntos como el vestido, el trato con mujeres, las horas canónicas, las costumbres, los negocios, la comparecencia ante tribunales, el juego, el estudio, las virtudes de los eclesiásticos y la avaricia<sup>16</sup>.

### 3. Vaticano I. 1869

Tres siglos después del Concilio de Trento se realiza el concilio Vaticano I. Este lapso constituyó el más largo que se haya dado nunca en la historia de la Iglesia católica entre dos concilios generales<sup>17</sup>, lo cual se explica en gran parte porque Trento había ofrecido un marco preciso de reforma y reorganización eclesiástica que se consolidó no sin dificultades durante los siglos posteriores y con diferenciado impacto. En muchos aspectos como en el disciplinario, Vaticano I no ofrecería grandes novedades y continuó en la línea del tridentino, sus temas centrales fueron el tratamiento de las relaciones entre la fe y la ciencia y la declaración de la infalibilidad papal<sup>18</sup>.

En cuanto al surgimiento de la idea de su convocatoria, desde 1849 el cardenal Lambruschini había sugerido a Pío IX su pertinencia. En fin, la decisión de su convocatoria por parte del papa se dio desde 1864, aparejada a la aparición del *Syllabus*, lo que le daría al concilio ese carácter de respuesta frente a la “amenaza” que constituía para el catolicismo la el avance mundo moderno<sup>19</sup>. La mentalidad defensiva, de “fortaleza asediada” y de batalla explícita contra el enemigo representado por el liberalismo, era visible en las palabras de Pío IX, quien en la alocución del 26 de Junio de 1867, momento en que se celebraba el martirio de San Pedro y San Pablo anunció la citación de dicha reunión:

“Largo tiempo ha que estamos en el campo de batalla, Venerables Hermanos, y que luchamos en defensa de la religión y de la justicia contra enemigos pérfidos y encarnizados; y el combate es tan largo, tan doloroso, que todas las fuerzas juntas de la milicia sagrada apenas parece que bastan a resistir... Nada deseamos tanto como recoger de nuestra unión con la Santa Sede Apostólica el fruto más benéfico y más dichoso que puede producir para la Iglesia universal...Este designio es el de celebrar un sagrado Concilio ecuménico y

<sup>15</sup> PLATA, William. *El catolicismo y sus corrientes*, pp. 104-106.

<sup>16</sup> *Actas y decretos del Concilio Primero Provincial neo-granadino*, pp. 142-150.

<sup>17</sup> ALBERIGO, Giuseppe, “El concilio Vaticano I (1869-1870)”, en ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 315.

<sup>18</sup> Respectivamente las constituciones dogmáticas *Dei Filius* que trataba la fe y la ciencia y la *Pastor aeternus* sobre el primado del papa. SCHATZ, Klaus, *Historia de la iglesia contemporánea*, p. 102-103

<sup>19</sup> MACHUCA DIEZ, Anastasio, *Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano en latín y castellano*, Madrid, librería católica de D. Gregorio del Amo, 1903, p. 426. Ver también: ALBERIGO, Giuseppe, “El concilio Vaticano I (1869-1870)” p. 315. y SCHATZ, Klaus, *Historia de la iglesia contemporánea*, p. 102.

general de todos los obispos del mundo católico, en que se investiguen, con la ayuda de Dios, los remedios necesarios para los males que afligen a la Iglesia”<sup>20</sup>.

El concilio tuvo muchos debates y posiciones encontradas pero se terminaron imponiendo las decisiones vaticanas<sup>21</sup>. Según Shatz, estuvo facilitado por lo que llama “la mayor libertad exterior de la Iglesia Católica”, que se expresó en ser convocado sin previas negociaciones con los líderes de los Estados y en consonancia con la actitud defensiva contra el liberalismo. En cuanto a la participación de obispos latinoamericanos en él, se ha declarado que de un total de 792 padres conciliares asistieron 50 de esta región, notoria diferencia con el concilio de Trento que fue básicamente europeo. En Roma, los españoles e hispanoamericanos que se dieron cita eran adeptos a la infalibilidad papal en su totalidad<sup>22</sup>, lo cual demuestra en gran parte el acentuado ascenso y disposición que había tenido la búsqueda de Roma como centro unificador de la iglesia universal.

En cuanto a las cuestiones de disciplina clerical, entre el 14 de enero y el 22 de febrero de 1869, se dieron en el concilio la discusión de 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>23</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 se hace general solo durante el siglo XIX, pero que se irá ajustando sin duda a las diferentes propuestas de reforma de la época y a las situaciones particulares de cada diócesis.

## **4. La diócesis de Nueva Pamplona y el obispo Bonifacio Toscano**

La diócesis de Pamplona fue fundada por decreto del Congreso nacional en 1834 y ratificada por la Santa Sede en 1836 a través de la bula *Coelestem agricolam* de Gregorio XVI. La habían gobernado José Jorge Torres Estans (1836-1852) y José

---

<sup>20</sup> MACHUCA DIEZ, Anastasio, *Los sacrosantos ecuménicos*, p. 426 p.

<sup>21</sup> SCHATZ, Klaus, *Historia de la iglesia*, p. 112.

<sup>22</sup> El concilio estuvo facilitado por lo que Klaus Schatz llama, la mayor libertad exterior de la Iglesia Católica pues fue el primer Concilio ecuménico convocado sin previas negociaciones con los líderes de los. El problema de la infalibilidad giraba en torno a las decisiones del Papa como centro dogmático del catolicismo. SCHATZ, Klaus, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid, Trotta, 1999, p. 218.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 229-230 p.



Luis Niño, quien fue el primer obispo elegido en 1856 directamente por el Vaticano, sin la mediación del poder civil, a través del internuncio Lorenzo Barili. Al igual que su predecesor, el obispo Niño murió en el destierro, durante los primeros días del mes de enero de 1864<sup>24</sup>.

En reemplazo de este último llegó a Pamplona Bonifacio Antonio Toscano, doctor en jurisprudencia y ciencias políticas de la Universidad de Santo Tomás, quien en 1848 había recibido el presbiterado por parte del arzobispo Manuel José Mosquera. Fue preconizado como Obispo de Pamplona el 25 de septiembre 1865 por Pío IX<sup>25</sup>. Su periodo de gobierno en la diócesis fue entre 1865 y 1874. Toscano había sido un protagonista directo de la oposición entre la institución eclesiástica y el Estado, durante el destierro del obispo Herrán<sup>26</sup>, período en el cual se desempeñaba como Vicario capitular de la arquidiócesis de Bogotá. Sin embargo, tal vez como resultado de su experiencia, a su llegada, adoptó una actitud muy diferente a la de su José Luis Niño su predecesor<sup>27</sup>, y reconoció que sin acuerdos mínimos con el poder civil era muy difícil viabilizar cualquier proyecto eclesiástico.

Es por eso que frente a los difíciles sucesos políticos precedentes predicó la necesidad de la paz. En su pastoral de llegada a la diócesis, indicó que ésta constituía un bien inestimable, predicado no solo por Cristo, sino también por los apóstoles, los profetas y el Evangelio<sup>28</sup>. Lo anterior llevó a que durante su periodo de gobierno eclesiástico se mantuvieran mejores relaciones con el poder civil, que le permitieron iniciar la reorganización de casi todos los aspectos diocesanos, desde lo relativo a los bienes eclesiásticos, hasta la promulgación de normas de acción para el clero. Y es que Toscano además, había participado en el Primer Concilio Provincial neogranadino<sup>29</sup> y

---

<sup>24</sup> VEGA, Jhon. *La reforma del clero parroquial de la diócesis de Nueva Pamplona. 1835-1872*. Trabajo de grado, Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2006, pp. 91-101.

<sup>25</sup> Archivo Arquidiocesano de Nueva Pamplona (en adelante AANP). Fondo: Obispos y Arzobispos. Tomo I. *El catolicismo*. 2-419. 24 de mayo de 1981. p. 10.

<sup>26</sup> Como vicario capitular del arzobispado había tenido que hacer frente al embate político del general Mosquera durante la década del sesenta. RESTREPO, José, *Arquidiócesis de Bogotá, datos biográficos de sus prelados*, Tomo II, Bogotá, Lumen Christi, 1963, pp. 440-448.

<sup>27</sup> La actitud del obispo José Luis Niño, se caracterizó por su clara oposición al liberalismo radical. Esto le valió su sindicación por parte de algunos liberales de respaldar a las tropas conservadoras de Leonardo Canal. Centro de Documentación e Investigación Histórica Regional (CDIHR). Gaceta de Santander, Socorro, 2 de octubre de 1862, *archivos del señor Leonardo Canal*.

<sup>28</sup> AANP, Fondo: Obispos y Arzobispos. Tomo I. Bonifacio Toscano. *Pastoral del 29 de octubre de 1865*. A la necesidad de la paz el Obispo añadió el valor de la obediencia y recurrió a la imagen de la familia. Todas las personas debían hacer caso a los padres y padres quería decir superiores y este era el máximo criterio de unidad social “de manera que según la religión del catolicismo no hay en el mundo más que padres y madres i todos los hombres constituyen una sola familia”. La actitud negociadora de Toscano se vio tangiblemente en su apertura para negociar con algunos de los participantes en el proceso de desamortización de bienes de manos muertas después que la iglesia local había hecho recaer sobre ellos sanciones eclesiásticas. GARCÍA, José Joaquín, *Crónicas de Bucaramanga por Arturo*, Bogotá, Imprenta de Medardo Rivas, 1896, p. 143.

<sup>29</sup> PLATA, William. “La romanización en la iglesia del siglo XIX, proyecto globalizador del catolicismo católico”, en BIDEGAIN, Ana María y DEMERA Juan Diego (dirs.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 127.

en el Concilio Vaticano I<sup>30</sup>, por tanto, tenía una gran experiencia y conocía muy bien el proyecto de reforma disciplinaria y la necesidad de unificación dogmática, moral y de culto que emanaba desde Roma y que surgía como necesidad de reforma sentida internamente por gran parte del episcopado granadino.

## **5. El sínodo diocesano de Nueva Pamplona. 1872**

Realizado el Concilio Provincial primero de Nueva Granada el paso siguiente de reorganización eclesiástica se dio en relación con las iniciativas particulares de los prelados para unificar criterios de acción para el clero a nivel local, adhiriéndose a las prescripciones de la sede arzobispal. Es así como empiezan a ponerse en marcha sínodos en las diferentes diócesis entre ellas en Nueva Pamplona.

Desde el concilio de Trento se había prescrito la realización de estas asambleas para cada diócesis<sup>31</sup> que debían estar presididas por el obispo y donde se discutían aspectos relativos a la organización eclesiástica y cuyas disposiciones quedaban plasmadas en unas constituciones sinodales. En la Nueva Granada este tipo de disposiciones no se cumplió con asiduidad, pues de hecho la diócesis de Pamplona tendrá que esperar desde su fundación en 1836, casi 36 años para su realización. Este hecho demuestra la desarticulación institucional que mantuvo la Iglesia Católica como institución jerárquica durante la colonia y gran parte del siglo XIX y la cual intentó solo ser resuelta mediante iniciativas dispersas. La afirmación anterior se ve también corroborada por una serie de testimonios que muestran con profundo asombro, el nivel de desarticulación eclesiástica que existía tanto a nivel diocesano como a nivel parroquial particularmente en el territorio de la diócesis luego de la independencia<sup>32</sup>.

Este incumplimiento de la normativa tridentina lleva a pensar también que la Iglesia Católica desde una perspectiva sociocultural, estaba muy ligada al complejo de relaciones locales que se tejían entre el clero y la comunidad de fieles y que su organización se realizaba no en perspectiva “universal” sino en un continuo y tenso flujo de negociaciones de poder local, como se ha mostrado recientemente en el estudio de Amanda Caicedo Osorio a finales de la época colonial en Popayán<sup>33</sup>. Es precisamente frente a este arraigo cultural del clero en la vida cotidiana del país, criticado no solo por el episcopado sino por sectores políticos<sup>34</sup>, que las medidas tomadas en las diferentes reglamentaciones van a exigirle al sacerdote que se separe de las prácticas comunes del “pueblo”, como un indicio de distinción que le permitirá

---

<sup>30</sup> AANP, Fondo: Obispos y Arzobispos, Tomo I, El catolicismo, p. 10.

<sup>31</sup> MACHUCA DIEZ, Anastasio, *Los sacrosantos ecuménicos*, p. 320-322.

<sup>32</sup> VEGA, Jhon. *La reforma*, pp. 27-28.

<sup>33</sup> CAICEDO, Amanda, *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (diócesis de Popayán siglo XVIII)*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008, pp. 255-257.

<sup>34</sup> William Plata plantea los diferentes modelos de acción social propuestos para el sacerdote desde las diferentes corrientes político-religiosas visibles en la época que a la vez presuponían unas duras críticas tanto a la participación de los sacerdotes en política como en relación a su vida cotidiana. PLATA, William. “La romanización en la iglesia del siglo XIX”, pp. 123-125.

después hacer exigencias de cumplimiento de las normativas del catolicismo a la comunidad de creyentes.

El sínodo diocesano de Nueva Pamplona fue convocado así el 8 de diciembre de 1871, el mismo día en que Pio IX declaraba el misterio de la Inmaculada Concepción de María diecisiete años atrás, tiempo que fue considerado por el Obispo Toscano como el más propicio para unirse a esa decisión pontificia y pedir la protección de la Virgen en su realización y ofrecer así un homenaje a las iniciativas de este papa<sup>35</sup>.

Ahora bien, la realización de sínodos ha tenido siempre en perspectiva la reactualización de la disciplina del clero la cual durante el siglo XIX se concebía como la suma de disposiciones que servían para llevar a cabo el gobierno de la Iglesia<sup>36</sup>. A nivel local los obispos debían ajustar las disposiciones canónicas a las situaciones particulares de sus diócesis, para incidir de la manera más adecuada en las situaciones locales. De hecho vale recordar también que la realización de estas asambleas fue una estrategia que el Concilio de Trento puso en manos de los obispos para que pudieran ejercer un control más marcado sobre el clero parroquial<sup>37</sup>.

Toscano declaraba en la pastoral de convocatoria los principales objetivos de realizarlo que eran: el mantenimiento de la pureza doctrinal, la disciplina eclesiástica, la unificación de las prácticas sacramentales y el cuidado de los fieles. Fueron convocados para asistir los miembros del capítulo catedral, los vicarios foráneos y los párrocos. En cuanto a estos últimos, el obispo advertía que debido a la escasez de operarios, quedaban excusados por su inasistencia los párrocos que no pudieran alejarse de su beneficio sin dejar un sacerdote habilitado para la dirección de la parroquia<sup>38</sup>.

Les pedía además a los sacerdotes participantes, que en un plazo de dos meses consignaran por escrito las indicaciones respectivas para la realización del mismo. Los sacerdotes debían estar en la ciudad de Pamplona quince días antes para realizar retiros espirituales. El sínodo de Pamplona, celebrado a partir del 21 de abril de 1872, recogió todo el movimiento de transformación que buscaba la Iglesia Católica colombiana y ratificaba en gran parte la reglamentación tridentina<sup>39</sup>. La lista de los sinodales estuvo encabezada por los miembros del Capítulo Catedral de Pamplona<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> *Constituciones Sinodales de la Diócesis de San Pedro de Nueva Pamplona*, Bogotá, Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1872. p. III.

<sup>36</sup> DIEZ DE SOLLANO, José, *Nociones de disciplina eclesiástica*, México, imprenta de Andrade y Escalante, 1857. pp. 5-6.

<sup>37</sup> DELUMEAU, Jean, *El catolicismo*, p. 182.

<sup>38</sup> *Constituciones Sinodales*, p. II.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. I.

<sup>40</sup> El Deán Marcelino Gutiérrez Salgar, quien había asumido el control de la diócesis durante uno de sus periodos más difíciles, el Arcediano Juan Nepomuceno Landazábal, el Maestrescuela Doctor Fausto Reyes y el tesorero Antonio María Colmenares, rector del seminario de Pamplona: *Constituciones Sinodales*, p. IV.

y los nombres del Notario, Secretario y Sermonario<sup>41</sup>. Los vicarios foráneos<sup>42</sup> y los curas asistentes fueron de las más parroquias más cercanas a la sede diocesana<sup>43</sup>. Los asuntos a tratar se dividieron en tres partes. La primera trató sobre las cosas que pertenecen a la fe y al culto de Dios<sup>44</sup>, la segunda, sobre los lugares sagrados y bienes eclesiásticos<sup>45</sup> y la tercera se refirió a los sacramentos<sup>46</sup>. Fue en esta última parte donde se trató de la disciplina del clero, en el apartado llamado tradicionalmente “de la vida y honestidad de los clérigos” y el que como se ha señalado anteriormente, constituyó la base del análisis que se presenta a continuación.

## **6. El sacerdote como modelo de vida social**

El sínodo de Nueva Pamplona como texto prescriptivo tomaba como fundamento la regla de obediencia que recaía sobre el clero. Es así como el tono imperativo y el continuo llamado a someterse a sus normas, son constantes y configuraban al sacerdote como una persona que debía acatar pautas fundadas en reglas tradicionales. Desde este marco, se tejía una red de figuras y conceptos que sustentados en un lenguaje de comparaciones y analogías, conformaban un deber ser sustentado en un orden jerárquico orientado hacia una identificación en la que el sacerdote se presentaba como un modelo de vida que se esperaba influenciara poderosamente al “pueblo”.

---

<sup>41</sup> José Antonio Fernández, cura del Carmen profesor del seminario Conciliar y notario del sínodo. Como secretario del sínodo aparece José Alejandro Peralta. Cura de las Nieves Gregorio Arenas, sermonario del sínodo. R. P. Lino Martínez, sacristán mayor de la Iglesia Catedral. *Ibid.*

<sup>42</sup> Andrés Blanco, (quien fue declarado diácono de la misa del Concilio) cura y Vicario de la Matanza; José María Camargo, cura y vicario de Girón; Gregorio Arenas cura y vicario de las Nieves; Laureano Manrique, cura y Vicario de Chinácota y , Hermenegildo Barroso Cura y Vicario de Chitagá. *Ibid.*

<sup>43</sup> Cura de Chopo. Rafael Ballesteros. Cura de Girón José María Camargo. Cura de Silos, R. P. José de Jesús Bueno. Cura de Labateca, Isidoro Ortiz. Cayetano Pulido, excusador del Carmen. José Antonio Fernández, cura del Carmen profesor del seminario Conciliar y notario del sínodo. Como secretario del sínodo aparece José Alejandro Peralta. Cura de las Nieves Gregorio Arenas, sermonario del sínodo. R. P. Lino Martínez, sacristán mayor de la Iglesia Catedral. *Ibid.*

<sup>44</sup> Se compone de siete capítulos que son: Cap. I: de la profesión de la fe. Cap. II: de la predicación de la palabra de Dios. Cap. III. De los ejercicios espirituales para sacerdotes. Cap. IV: de los ejercicios espirituales y misiones en las parroquias de la capital de la diócesis. Cap. V: de las misiones o ejercicios espirituales fuera de la ciudad capital. Cap. VI: de las misiones en las tribus salvajes. Cap. VII: de la enseñanza de los rudimentos de la doctrina cristiana: *Constituciones sinodales...* (sin paginación).

<sup>45</sup> Cap. I: de las iglesias. Cap. II: de los oratorios públicos y privados. Cap. III: de las sacristías. Cap. IV: de los cementerios. Cap. V: de las casas parroquiales. Cap. VI: de los procuradores de las iglesias. Cap. VII: de los hospitales e institutos piadosos. Cap. VIII: de los bienes de las iglesias: *Constituciones sinodales...* (sin paginación).

<sup>46</sup> Cap. I: de los sacramentos. Cap. II: del bautismo. Cap. III: del sacramento de la confirmación. Cap. IV: del sacramento de la eucaristía. Cap. V: del santo sacrificio de la misa. Cap. VI: del sacramento de la penitencia. Cap. VII: de los casos reservados. Cap. VIII: de la extremaunción. Cap. IX: del sacramento del orden. Cap. X: del sacramento del matrimonio. Cap. XI: de la santificación de las fiestas. Cap. XII: de la comunión pascual. Cap. XIII: de las bendiciones y procesiones. Cap. XIV: del seminario de los clérigos. Cap. XV: de la vida y honestidad de los clérigos. Cap. XVI: de los párrocos. Cap. XVII: de las conferencias de los casos morales y litúrgicos. Cap. XVIII: de las indulgencias. Cap. XIX de los regulares. Cap. XX: de las asociaciones piadosas de legos. Cap. XXI: de la fundación de una casa de asilo para clérigos. Cap. XXII: del ayuno. Cap. XXIII: del dinero de San Pedro. Cap. XXIV: de los diezmos y oblaciones. Cap. XXV: de los examinadores y los testigos sinodales. Cap. XXVI: de la observancia de las constituciones sinodales. *Constituciones sinodales...*, (sin paginación).

“Si los sacerdotes son llamados la estrella que ilumina a los pueblos, y la verdadera luz del mundo: si deben ser perfectos como lo es el Padre Celestial, es de toda necesidad que tengan una vida de buen ejemplo y santidad, como lo requiere el Santo concilio de Trento, una vida angelical debe distinguirlos, porque son como los ángeles los legados de Dios cerca de los hombres: deben imitar la verdad, la castidad, la pureza y las virtudes todas de los ángeles, para perseverar en la santificación que demanda el Señor diciéndoles: *“sed santos, porque yo lo soy”*<sup>47</sup>.

Es importante señalar que se enfatiza una organización jerárquica que emerge de la disposición que ocupan figuras como el Padre celestial, los ángeles, los sacerdotes y el hombre y a partir de cuyas relaciones se establece un orden vertical en la que el cura aparece como un elemento semejante a las estrellas, objetos lejanos pero visibles por su luminosidad y que de entrada van a ofrecer una clave de interpretación de una proxémica social<sup>48</sup>, que caracterizaba la imagen social del cura en la cual, a pesar de tener diferencia de condición por estar cercano a lo sagrado y encontrarse lejos de la condición del feligrés<sup>49</sup>, estaba junto al pueblo y cercano a él como “luz del mundo” que debía reflejarse mediante la ilustración y la enseñanza con el ejemplo. Implícitamente, también se disponía al sacerdote en el rol tradicional que se le había asignado desde la colonia como era el de ser maestro<sup>50</sup>.

Debe señalarse también que el fundamento de estas prescripciones son la corriente tradicionalista del catolicismo, que hunde sus raíces en los dictados del Concilio de Trento, el cual sin duda, había establecido una imagen de sacerdote como modelo de vida ante los fieles: “Pues considerándolos el pueblo como alejados de las cosas del mundo y elevados a un estado superior, en ellos como en un espejo, fijan todos su vista, y a ellos toman por modelos para imitarlos”<sup>51</sup>. En esta lógica imitativa entre los sacerdotes y el pueblo, la vida honesta pasaba a ser un imperativo y el clero debía demostrar “...en el vestido, la actitud, la diligencia, el discurso, o en cualquier otro aspecto nada que no sea grave, modesto o impregnado de religiosidad”<sup>52</sup>.

El único camino posible planteado para el sacerdote era el de la santificación, que expresaba un proceso gradual en el cual debía ser perfecto como lo era Dios y en el que se le imponía a la vez, la imitación de la vida de los ángeles con la “verdad”, la “castidad” y la “pureza” como un requisito impostergable. El peso de dichas prescripciones recaía primeramente, teniendo en cuenta la característica incorpórea

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 86.

<sup>48</sup> Definimos con Mandoki la proxémica como una estrategia discursiva encaminada a la instauración de proximidades o de distancias sociales. P. 49.

<sup>49</sup> De hecho desde la perspectiva eclesiástica de los obispos estaba vigente la noción de que “los Clérigos son cosas espirituales; porque dieron y depuraron todos sus cuerpos y almas al servicio y suerte del señor”. AANP. Fondo Expedientes: 1828-1883. Diciembre de 1858. 338 fl.

<sup>50</sup> Que se puede rastrear desde la colonia como de hecho lo ha advertido Amanda Caicedo en el texto mencionado y que sigue persistiendo en la actualidad como se puede ver en el cortometraje “el maestro” de Ramiro Meneses.

<sup>51</sup> MACHUCA DIEZ, Anastasio. *Los sacrosantos ecuménicos*, p. 252.

<sup>52</sup> DELUMEAU, Jean. *El catolicismo*, p. 23 p.

que tradicionalmente se ha asignado a estos seres, sobre la vivencia corporal del cura, sobre su capacidad para alejarse de cualquier tentación de la carne y la compleja reglamentación relativa al desprecio del placer y la eliminación de cualquier tendencia a la lujuria a imitación de estos seres puros.

Ahora bien, solo su grado de santidad, su camino hacia la perfección, ese dictado enfático de “*sed santos porque yo lo soy*”<sup>53</sup>, colocaban al sacerdote en un ascenso hacia lo celestial a través de un arduo trabajo sobre sí mismo. Con lo anterior se convertía al cura en el principal dinamizador de un movimiento de ascenso hacia lo celestial, en el cual debía levantarse de su condición humana, del goce de vivir como renuncia a lo mundano o desprecio del mundo. Un camino que si bien desde la teología católica se ha propuesto como el objetivo central de todo cristiano, se imponía como condición esencial de la constitución de la identidad sacerdotal<sup>54</sup>.

## **6.1 El desarrollo de un habitus y el cuidado de sí**

¿Cómo lograr entonces este camino de ascenso hacia lo celestial? El primer requisito era el estudio constante. La formación teológica era una exigencia y no bastaba con lo aprendido en el seminario, sino que debía darse continuidad a una rutina cuidadosa que llevara al sacerdote a perfeccionar su conocimiento y a que dicho aprendizaje tuviera resultados precisos en la práctica sacramental, en el trato con los fieles y en la instrucción de los mismos. En este sentido el sacerdote debía evitar el ocio el cual era designado como un vicio abominable.

“XV

Recuerden los sacerdotes el deber que tienen de consagrarse al estudio constante de las divinas letras y aprovechar en las ciencias sagradas; ya para desempeñar con fruto el ministerio sacerdotal, ya para evitar la ociosidad, vicio abominable y fuente de todos los otros. Por tanto, estudien sin cesar la Sagrada Escritura, la teología moral y dogmática, los Cánones y decretos del santo concilio de Trento, la historia eclesiástica, el catecismo y Ritual Romano, la sagrada liturgia, el concilio provincial y estas nuestras Constituciones sinodales”<sup>55</sup>.

En este camino de interiorización y perfeccionamiento el sínodo diseñó todo un programa de reforma interna, marcada por la ejecución periódica de una serie de ejercicios y técnicas de perfeccionamiento interior del sacerdote. Así se llamaba a

---

<sup>53</sup> Se hace referencia a la enfática que “se refiere al acento, foco o intensidad e energía en un aspecto o lugar particular de un enunciado”. En este caso la enfática recae sobre el aspecto léxico señalado en cursiva por el mismo texto. Son aspectos que se enfatizan por tener mayor importancia. MANDOKI, Katia, *Prácticas estéticas e identidades sociales, Prosaica II*, México, siglo XXI, pp. 51-52.

<sup>54</sup> En relación con la ascesis, Joseph Courtés desde la semiótica discursiva y con base en el estudio del texto *Lé peché et la peur* de Jean Delumeau, ha descrito la oposición entre “bienes del cielo” relacionados con lo divino y la vida eterna, frente a los “bienes del mundo” cercanos al pecado, al mal y a la muerte eterna. El objetivo de vida que se le impone al cristiano desde dichos principios teológicos sería apartarse del *memento vivere*, del ansia de vivir y del goce e iniciar un recorrido de ascenso como renuncia a lo mundano o desprecio del mundo (*contemptus mundi*). COURTÉS, Joseph, *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*, Madrid, Gredos, 1997. p. 227.

<sup>55</sup> *Constituciones sinodales*, pp. 88-89.

este agente a iniciar a través de una disciplina corporal y un aprendizaje retórico, un ascenso y un avance en su propia santificación:

“XVI

Rogamos a todos los sacerdotes por las entrañas de nuestro señor Jesucristo, que pongan todos los medios para santificar su alma; evitar hasta las culpas más leves, y huyan de toda clase de mal: recuerden siempre la presencia de Dios en el ejercicio del sagrado ministerio, como en las relaciones con los demás hombres, impongan el deber de orar constantemente, y consagrar cada día un tiempo notable a la consideración de las verdades eternas, a la lectura espiritual y al examen de conciencia. Acérquese al tribunal de la penitencia cada mes por lo menos, tenga un día de retiro cada mes, haga cada año ejercicios espirituales, en los que como dice Clemente undécimo en su encíclica de 1° de febrero de 1710, se lava el polvo mundano que diariamente recoge nuestra alma, se renueva el espíritu del sacerdote y se forma y renueva la regla del buen vivir. Tengan los sacerdotes gran devoción y respeto hacia el augusto sacramento del altar; y también por la Purísima Virgen María, por la cual debe tener una piedad filial y una santa veneración como a Madre y patrona del orden sacerdotal. Al efecto recordamos todas las circulares vigentes en la diócesis expedidas respectivamente a todos los puntos contenidos en el presente capítulo”<sup>56</sup>.

En primer lugar, dentro de un espectro amplio de culpas, el sacerdote debía evitar hasta las más pequeñas. Debía tener presente que lo divino estaba ligado a su ministerio y a las relaciones con las demás personas. La oración, la meditación, la lectura espiritual y el examen de conciencia eran dispositivos para trabajar sobre sí mismo. El párroco no debía emprender este recorrido solo y debía buscar un confesor para presentarse periódicamente al “tribunal del arrepentimiento” o confesionario, por lo menos una vez al mes, e igualmente realizar retiros espirituales donde se disciplinaran los apetitos carnales y se pudiera reflexionar sobre las prácticas diarias. El ejercicio de la misa resultaba ser un asunto crucial, junto con la devoción a la Virgen.

Todos estos aspectos constituían al sacerdote en una persona que debía realizar una serie de prácticas auto-reflexivas y un trabajo sobre sí mismo. Se asiste así a una actualización del concepto de *hábitus* de Tomás de Aquino para quien “Cuando el ser humano actúa en conocimiento y voluntad de lo que hace, él mismo es principio activo y pasivo de su acto, e introduce efectos en su propio ser, actúa sobre sí mismo”<sup>57</sup> dando un sustento teológico a la continua transformación a la cual el sacerdote debía someterse. Dichas prescripciones implicaban también, una disciplina del cuerpo o “cultivo de sí”, siguiendo el principio de acción que según Michel Foucault<sup>58</sup> ha permeado múltiples

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>57</sup> MARTÍNEZ, Ana, *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 100.

<sup>58</sup> “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...”. FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad III*, México, Siglo XXI, 1987, p. 43.

discursos e instituciones occidentales. Pero sumado al aspecto interno de la reforma, había una serie de cuestiones externas, ligadas sobre todo a la imagen que el sacerdote reflejaría en el feligresado y que resultan cruciales para entender su capacidad para actuar como modelo de reforma disciplinaria de la sociedad y que en muchos casos implicaban la instauración de una estética de la vida cotidiana entendida esta como estrategia de persuasión en la configuración de identidades sociales.

## **6.2. El vestido sacerdotal**

Desde muy temprano se reconoció la importancia de la diferenciación externa de los ministros católicos y se dio vigor a lo que se puede denominar como una doctrina litúrgica formulada por primera vez en la *Expositio Liturgiae Gallicanae* atribuida a San Germán de París (muerto en 576) y en el Concilio de Narbona (589), el cual estableció que era conveniente que la diferencia sacramental del sacerdote se hiciera visible a los hombres. A partir de entonces, se hace general la diferenciación exterior del clero en su vestido. Entre el siglo VII y el IX, empieza la adjudicación de funciones litúrgicas específicas a los distintos atuendos, igual que su asignación a las diversas órdenes. El vestido sacerdotal pasó a ser así un indicador de distinción dentro de la pirámide clerical y de diferenciación para cada tipo de celebración ritual<sup>59</sup>.

Durante los siglos posteriores se ajustaron algunos aspectos del traje eclesiástico pero no se dieron cambios importantes. El concilio de Trento fue bastante claro en la recomendación del uso del hábito clerical y señaló que “Aunque es verdad que el hábito no hace al monje, conviene, sin embargo, que los clérigos lleven siempre los hábitos correspondientes a sus Órdenes, para demostrar en la decencia del vestido exterior la pureza interior de sus costumbres”<sup>60</sup>. El traje como signo externo se constituyó así en una expresión de la pureza interna y en una muestra clara de distinción frente a los seglares. El sínodo de Nueva Pamplona dedicó gran cantidad de incisos a dicho tema. En cuanto a su vestido ordinario, todos los sacerdotes o presbíteros debían llevar siempre, en el lugar donde residieran, el hábito talar color negro o sotana, con manteo y sombrero eclesiástico:

“1

Todos los sacerdotes de nuestra Diócesis tienen obligación bajo las penas prescritas en los cánones, y otras que a nuestro arbitrio impondremos, de llevar siempre el hábito talar color negro en el lugar de su residencia. Dicho hábito será la sotana que baje y se abotone hasta los pies, y el manteo y sombrero eclesiástico que en la capital de la diócesis será a la teja y en los demás pueblos del obispado negro redondo. El uso de sotana sin mangas cosidas a ella solo es permitido cuando en el campo haya necesidad de ejercer algún ministerio”<sup>61</sup>.

Sotana, manteo y sombrero pasaban a representar tres elementos esenciales de la indumentaria sacerdotal del clero diocesano. La sotana durante el siglo XIX muestra el

---

<sup>59</sup> AGUILAR, José. *Vestuario para Dios*. En línea: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/todaslasartes/vest/vest0.htm>, [consultado: 12-20-11]. Ver también: IRABURU, José. “Traje eclesiástico” en Profesores de la facultad de teología de Burgos (dir.) *Diccionario del sacerdocio*, Madrid, BAC, 2005, p. 769.

<sup>60</sup> MACHUCA DIEZ, Anastasio, p. 178.

<sup>61</sup> *Constituciones sinodales*, p. 86.



movimiento de unificación en el vestido que no solo se daba en la Iglesia neogranadina o pamplonesa, sino que era un reflejo del movimiento de reforma emanado desde el Vaticano y que tenía en perspectiva lograr una separación tajante del clero con el “*mundo moderno*”. Este movimiento se acentuará en la Iglesia Católica a partir de 1850, cuando se invitó a los sacerdotes a reemplazar su tendencia de vestirse a la moda, con el fin de señalar mejor la diferencia entre los hombres de la Iglesia y los “hombres del siglo, infectados de principios revolucionarios”<sup>62</sup>, aspecto que se complementará con otros rasgos relativos a marcas corporales como la corona clerical.

Un aspecto tan sencillo como en apariencia puede ser el sombrero eclesiástico, se convertía en un elemento importante de diferenciación geográfica entre la capital y el resto de pueblos porque se prescribía que en la primera debían usarlo a la teja y en los demás lugares debía ser redondo, estableciendo así marcas de distinción entre un centro y una periferia diocesana. Debe tenerse en cuenta además, que portar sombrero en un territorio donde existían una circulación marcada de los mismos, unos importados y otros de producción local<sup>63</sup>, debía constituirse en un elemento identitario y en el caso de los sacerdotes, en un signo de diferenciación relevante.

Ahora bien, el uso de sotana sin mangas solo era permitido cuando los sacerdotes tuvieran que ejercer alguna función en el campo, con lo cual se establecían tres formas de vestir para diferentes espacios y se ve así como aspectos escópicos tendrán todo un despliegue proxémico que facilitará la marcación de distancias sociales<sup>64</sup>. Se establecía además que “Siempre que el sacerdote tenga que asistir a algún acto oficial o de ceremonia, deberá llevar capa o manto decente”. Con lo anterior se expresaba un orden de pertinencia social de la indumentaria, que debía ser estrictamente seguido por el clero.

Lugar	Indumentaria
Capital	Sombrero a la teja
Pueblo	Sombrero redondo
Campo	Sotana sin mangas
Actos oficiales	Capa o manto decente.

**Tabla 1.**  
Lugar e indumentaria correspondiente

Otro de los aspectos importantes que se intentaba normar era el uso de los pantalones, que no debían ser más largos que la sotana así estos fueran negros. A propósito del

<sup>62</sup> “Por ejemplo, cambiar “el estilo abate” –calzón de media pierna, levita y tricomio– por la sotana romana larga. De igual forma, el corte de pelo (con tonsura) y la ausencia de barba (al estilo romano), se fue imponiendo, pese a la tendencia de la moda en la segunda mitad del siglo, para la cual, la barba y el bigote era un signo de hombría”. PLATA, William. *El catolicismo y sus corrientes*, pp. 102-103.

<sup>63</sup> GARCÍA, José Joaquín. *Crónicas de Bucaramanga*, p. 63.

<sup>64</sup> La escópica se refiere a observar, ver y mirar y a la puesta a la vista a través de la construcción de sintagmas de componentes espaciales, visuales, objetuales como vestuario, utilería y otros, para lograr efectos de sensibilidad a quien son dirigidos. Cuando se dice que los aspectos escópicos en este caso se relacionan con una proxémica social, se sugiere que sirven también como marcas simbólicas de diferenciación de acuerdo a una geografía y territorio. MANDOKI, Katia, p. 59.

color, el traje sacerdotal no invitaba al contraste sino a la monocromía. Así como sotana, manto y sombrero eran negros, sus medias y sus pantalones debían serlo y además estos últimos no se podían dejar ver.

“III

Prohibimos estrictamente el uso de pantalones más largos que la sotana, aunque sean negros. Todos deben llevar medias negras y calzado decente, que se distinga del que usan los seglares; más para ejercer misa y ejercer otros ministerios del altar, sólo podrán usar zapatos con hebillas”<sup>65</sup>.

Se le imponía al sacerdote un estilo que eliminara la abundancia de elementos o accesorios de lujo y marcado por la modestia<sup>66</sup>. Igualmente se puede ver la obligación de suprimir cualquier asomo del cuerpo recayendo las prescripciones sobre dos aspectos que siempre han sido sensibles para la Iglesia Católica, la suntuosidad y el erotismo. Y es importante recordar que a través del vestido se pueden transmitir una serie de valores a nivel individual como colectivo y en este caso aspectos de persuasión encaminados al reflejo de una vivencia pura, estable y de carácter distinguido que debía estar claramente pautada y delimitada<sup>67</sup>.

Pero si bien al cura se le pide que evite “todo lujo”, igualmente se le exige que se aparte del desaseo, el cual en vez de veneración podía producir desprecio en los laicos, con lo cual se instauraba una relación con ellos, que se expresaba en distancias que muestran al sacerdote como figura distinguida, que debía exigir respeto como el anverso positivo del desprecio, un valor que se tornaba en premisa de distanciamiento social que implicaba superioridad de condición en cuanto se exigía el respeto como el resultado inmediato de la actitud reflejada en un modo de vivir que expresara limpieza<sup>68</sup>.

En cuanto al cuello eclesiástico, el inciso cuarto mandaba que “...los sacerdotes llevarán cuello blanco liso y sin bordados, y no dejarán que sobresalga el del vestido interior, aunque también sea blanco”<sup>69</sup>. El cuello era el único elemento de contraste en cuanto al color del vestido eclesiástico y debía ser liso y sin bordados. Otro aspecto relevante y sobre el cual se insiste es sobre los zapatos. Teniendo en cuenta que algunos contemporáneos mostraron que en la ciudad de Pamplona los grupos populares andaban descalzos por la ciudad<sup>70</sup> no es difícil imaginarse la relevancia social que implicaba portar calzado en una sociedad de estas características. Es posible suponer que el calzado del cura, no solo actuaba como elemento diferenciador sino que en cierta forma los zapatos con hebillas se constituían en un elemento que intentaba dar esplendor en la celebración de la misa, además hay que tener en cuenta que desde la

<sup>65</sup> *Constituciones sinodales*, p.p. 86- 87.

<sup>66</sup> MANDOKI, Katia. p. 43.

<sup>67</sup> RIVIERE, Margarita. *La moda ¿comunicación o incomunicación?*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977, p. 60.

<sup>68</sup> Sobre la definición de proxémica ver: MANDOKI, Katia. pp. 48-50.

<sup>69</sup> *Constituciones sinodales*, p. 87.

<sup>70</sup> BOUSSINGAULT, Jean Baptiste, *Memorias*, Bogotá, Banco de la República (Colombia), 1985. En línea: <http://www.banrepcultural.org/node/21806>, consulta [09-10-11]

colonia el calzado de cuero con hebillas se consideró un signo de distinción social<sup>71</sup>. Por último, no debe olvidarse la importancia de dar vigor a la presencia de marcas corporales no solo como indicios de la entrada en el orden eclesiástico sino como elementos que permitieran identificar al sacerdote en cualquier escenario de la vida social. Así, en primer lugar, hay que recordar que la corona abierta o corona clerical se constituye en una marca corporal que se le imponía al sacerdote desde el momento de su ordenación y su aplicación por parte del obispo simbolizaba la entrada al sacramento del orden e imponía una actitud particular<sup>72</sup>.

La imposición de la tonsura como signo de distinción del clero data del siglo II con el papa Aniceto<sup>73</sup> y como prescripción eclesiástica se instituyó desde el Concilio de Toledo del año 634<sup>74</sup>. 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...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"<sup>75</sup>. El directorio moral de 1779, señalaba que aunque la corona no era sacramento en sí, complementada con el grado clerical concedido a un individuo ordenado, le daba los beneficios del fuero y de los cánones<sup>76</sup>. Estas prescripciones tradicionales se actualizaban para los sacerdotes en el sínodo de Pamplona, dejando ver que la prescripción relativa al porte de la corona abierta no era cumplida por todo el clero:

“V

Los sagrados cánones ordenan que todos los eclesiásticos lleven el cabello corto y modesto, con la corona correspondiente a la orden. Nos, reiteramos esta prescripción, ordenando que a ningún Sacerdote se le permita celebrar en las Iglesias de la Diócesis si además de vestir el hábito talar, no lleva corona abierta"<sup>77</sup>.

Las marcas corporales eran signos que debían ser complementados con el vestuario sacerdotal para que pudieran celebrar la misa. El cabello corto y modesto era un requisito. Algunos estudios señalan que los sacerdotes de esta época en el territorio de la diócesis se caracterizaron por su cabello corto y por la ausencia de barba, bigotes o patilla<sup>78</sup>. Los bigotes de diferente tamaño y forma fueron llevados sobre todo por

---

<sup>71</sup> CIFUENTES, Jaime. *Memoria cultural del pacífico*. En línea: <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/antropologia/memoria/memo17c.htm> consulta: [10-10-11]

<sup>72</sup> Se podría pensar que estamos ante una hibridación entre una escópica que propicia signos visuales y una somática que expresa al cuerpo como lugar de concreción de marcas institucionales. MANDOKI, Katia. Op. cit. p. 42.

<sup>73</sup> IRABURU, José. op. cit, 769.

<sup>74</sup> PATIÑO, Victor. *Historia de la cultura material en la América equinoccial*. Tomo IV, Bogotá, 1992, p. 209.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> ECHARRI, Francisco (fray). *Directorio moral*, tomo I, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, p. 417.

<sup>77</sup> *Constituciones sinodales*, p. 87.

<sup>78</sup> DIAZ, Celina, *Vestido y sociedad en Santander 1850-1930*. Bucaramanga, UIS, 1998, p. 19.

los políticos radicales y en general se consideraba que eran un atuendo propio de los hombres afectos a “la causa de la libertad”<sup>79</sup>. Un rostro poblado de cabello podía dar a entender demasiada liberalidad<sup>80</sup> y este no era un valor que fuera en consonancia con el ascenso del tradicionalismo propio de la Iglesia Católica de estos años.

### 6.3. La casa cural

El sínodo de Pamplona reglamentó lo relativo a los espacios de acción del sacerdote centrándose sobre todo en su casa, que debía ser un reflejo de recato y orden a la manera de una pequeña comunidad en la cual se definían las características de quienes debían habitarla y las relaciones que se debían establecer entre dichas personas.

“VII

Los Párrocos y demás Sacerdotes cuiden de que en su casa reinen el mayor orden y compostura. Tengan sirvientas de edad provecta y libres de toda sospecha. No tengan en su casa más personas de las que se necesitan para su servicio. Los que haciendo uso de la facultad que les conceden los sagrados cánones y nuestro concilio provincial, vivieren en compañía de padres, hermanos, tíos o sobrinos en primer grado, traten de que estos vivan como conviene, y que la habitación del sacerdote sea respetada, no habiendo en ella reuniones tumultuosas y mundanas”<sup>81</sup>.

Se legitimaba la condición del cura de tener mujeres a su servicio y a las cuales se les llama “sirvientas”. Estas no podían ser jóvenes porque el sacerdote debía apartarse de toda propensión a ser tentado. De acuerdo a la castidad exigida por el celibato y para alejar toda duda de la vivencia arreglada a las normas, se recomendaba que fueran ancianas piadosas libres de sospecha de mancha moral. Para los eclesiásticos que tuvieran permitido vivir con sus familiares, la presencia de los mismos debía seguir reglas parentales que determinaban los grados de consanguinidad aceptables en su casa como padres, hermanos y tíos o sobrinos en primer grado con lo cual implícitamente el sínodo expresaba la complejidad de las relaciones que se podían tejer entre un cura y los familiares que no fueran de grados cercanos de consanguinidad.

Familiares que podían vivir con los curas			
Sacerdote	Padres	Permitido	
	Hermanos		
	Tíos	Primer grado	Permitido
	Sobrinos		
	Tíos	Segundo grado y otros	Prohibido
	Sobrinos		

**Tabla 2.**  
Familiares que podían vivir con el cura

<sup>79</sup> *Ibid.*, 20-21.

<sup>80</sup> LURIE, Alison. *El lenguaje de la moda, un interpretación de las formas del vestir*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 85.

<sup>81</sup> *Constituciones sinodales*, p. 87.

Sumado a este orden de parentesco en la casa del cura no podía haber algarabías y mucho menos en su habitación, pues dicho lugar debía ser “respetado”. Todo este orden comunica que su morada se constituía en una especie de núcleo modélico de la vida parroquial, marcado por la vivencia silenciosa, y que como centro de donde emanaba el reflejo de una vivencia profunda del orden y la disciplina. No en vano se ordenaba a los Vicarios vigilaran periódicamente el cumplimiento de las disposiciones relativas a la vivienda sacerdotal:

“VIII

Imponemos a los Vicarios foráneos la obligación bajo pecado grave, de informar cada seis meses sobre la vida y costumbres de todos los Párrocos y demás sacerdotes, y el cumplimiento de lo dispuesto en el artículo anterior; y de dar este informe inmediatamente que descubra alguna falta grave”<sup>82</sup>.

De acuerdo a este orden jerárquico fuera de su lugar de residencia el sacerdote no podía ejercer el sacrificio de la misa a no ser que tuviera licencia del prelado o del mismo Vicario foráneo, instaurándose así una relación entre la cercanía a su residencia y su poder de acción sacramental y la llana prescripción de residir en su parroquia. A nivel territorial, el papel de los Vicarios foráneos resultaba definitivo, pues se constituían en el principal elemento de control y supervisión de los obispos sobre los curas párrocos. Los Vicarios eran sacerdotes, que por mandato y delegación del obispo debían realizar visitas anuales a las parroquias a su mando y darle informes sobre su estado material y espiritual; además, debían notificar y hacer cumplir a los párrocos los mandatos de la autoridad eclesiástica<sup>83</sup>. Por tanto la habitación del cura resulta ser el núcleo de la ejemplaridad de la vida del cura que tendrá resonancias en la parroquia, en la vicaría foránea, hasta tener repercusiones cruciales en la diócesis.

## **6.4. El sacerdote en su vida cotidiana**

En el sínodo diocesano se ve claramente la intención de separar al clero de las prácticas cotidianas de los habitantes de las ciudades y pueblos. Lo más importante era el reconocimiento de las fronteras que separaban a este sujeto de una vivencia cotidiana del mundo y que se constituyera así, en un modelo de vida que le exigía un cuidado de su propia conducta:

“IX

Ordenamos a todos los eclesiásticos, que no entren a tabernas o lugares donde se vendan licores, ni a casas de juego; a no ser llevados por una urgente necesidad y para cumplir los deberes de su ministerio”<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>83</sup> Cada año, en el mes de Julio, los vicarios debían examinar los libros parroquiales de acuerdo a las disposiciones del Ritual Romano. Además debían, realizar las conferencias con el clero de la Vicaría, y conceder licencias para ausentarse en caso de emergencia. Podían en determinados casos suspender hasta por 15 días a los párrocos que no ejercieran la cura de almas y dispensar las proclamas canónicas para los matrimonios, cuando estas se necesitaban en peligro de muerte. VEGA, Jhon. La reforma del clero parroquial de la diócesis de Nueva Pamplona. p. 38.

<sup>84</sup> *Constituciones sinodales*, p. 87.

Lo primero era alejar a los sacerdotes de las tabernas. Estos sitios ya habían sido mencionados desde el concilio de Trento como lugares prohibidos para el cura y durante el siglo XIX se les definía como tiendas donde se vendía "...el vino por menor". Sin embargo, dicha voz latina podía ser extendida a cualquier tienda de artículos o lugar de ocio<sup>85</sup>. En España las tabernas del siglo XIX han sido mostradas como lugares de sociabilidad popular, típicamente masculina y donde circulaba información sobre problemas del día a día, pero que han llegado a ser vistas como núcleos de actividad protopolítica<sup>86</sup>. Hipotéticamente y en espera de estudios particulares para Colombia y para el territorio diocesano, se puede sugerir que la intención de separar al clero de estos lugares no tenía solo como fundamento la prohibición del consumo de licor, sino su separación de una compleja red de relaciones populares que iban desde la embriaguez y la diversión, hasta la circulación de ideas políticas diversas.

Por otro lado, así como se prohíbe la entrada en tabernas, igualmente se enfatiza la prohibición de cruzar los umbrales de las casas de juego. El concilio de Trento ya había señalado la negativa para los sacerdotes de entrar en estos lugares<sup>87</sup>. Contrastando con estas prescripciones, desde la colonia la práctica del juego en América fue considerada excesiva y desde el siglo XVIII las políticas borbónicas afianzaron la lucha contra esta actividad con el respaldo de la Iglesia Católica<sup>88</sup>. Al respecto, el sínodo de Pamplona reactualizaba disposiciones de vieja data pero con miras a normar aspectos locales:

“XI

Prohibimos igualmente a todo eclesiástico, toda clase de juegos de suerte y azar, como dados, gallos, bisbis, monte, &.a bajo pena de suspensión: además no les es lícito tomar parte en ningún juego de azar y suerte, tampoco les es permitido pasar largas horas en juegos lícitos, pues si tal cosa perjudica a los seglares, no lo es menos a los eclesiásticos”<sup>89</sup>.

Los juegos resultan clasificados en dos órdenes, unos lícitos y otros prohibidos. En la categoría de juegos ilícitos recaen los de azar, como por ejemplo, las peleas de gallos, los dados y los de naipes (bisbis y pasadiez). En cuanto a los juegos lícitos se imponía la moderación temporal en su ejercicio pues su exceso se consideraba afectaba con mayor profundidad al sacerdote que a los laicos. La sugerencia de apartar al clérigo de estas prácticas se hacía imprescindible porque según la visión de algunos contemporáneos, la pasión por el juego se juzgaba, con claras resonancias moralistas, como un verdadero vicio. Al respecto el novelista Nepomuceno Navarro en sus “Flores del campo” y refiriéndose al territorio de la diócesis señaló que:

<sup>85</sup> RIVERA, Ana. “Del mar a la taberna: el vino en Bilbao (ss. XV-XVII)”, en *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 6, Untzi Museoa-Museo Naval, Donostia-San Sebastián, 2009, p. 622.

<sup>86</sup> URÍA, Jorge. “La taberna. Un espacio multifuncional de sociabilidad popular en la restauración española” en *Hispania*, vol. LXIII/2, No. 214. Madrid: 2003, pp. 571-572.

<sup>87</sup> Ya de origen tridentino. MACHUCA, Diez, p. 335.

<sup>88</sup> GONZAEZ, José. *Tractatus ludorum. Una antropología del juego*. Barcelona, Anthropos, 1993, p. 140.

<sup>89</sup> *Constituciones sinodales*, p. 88.

“...el vicio del juego está contraído ya en varios lugares que se precian de cultos y civilizados; esta pasión se ha encarnado de tal manera en el carácter de sus habitantes que no sería de extrañar viéramos en breve a las señoras, abandonar sus quehaceres domésticos, sus pequeños hijos para ir a alternar en una mesa de tresillo con su propio marido y con toda clase de personas<sup>90</sup>”

También se intenta apartar al sacerdote de las diversiones populares. Por ejemplo, de las peleas de gallos. En el plano de la distracción cotidiana, también otro tipo de prácticas como la caza fue objeto de prohibición, particularmente las que implicaban persecución utilizando animales criados con este objeto, como versa en el inciso número XII, “Recordamos a los sacerdotes, que les es prohibido tomar parte en cacerías clamorosas”, en las que se utilizaban por un lado armas, pólvora, y por el otro perros y halcones, animales que además debían ser mantenidos para dicho efecto<sup>91</sup>. “El cura ilustrado”, texto dedicado a los párrocos españoles, y editado en 1848, presenta unas prescripciones semejantes, en la cual los sacerdotes debían apartarse de esta práctica pues mostraban con ella una “dureza de corazón” inapropiada a su estado<sup>92</sup>. Por último y en relación con las prácticas populares el último inciso del sínodo ordenaba:

“XVII

Además de las prohibiciones contenidas en el artículo 9º ordenamos a los sacerdotes bajo penas de suspensión, eviten la concurrencia a los corrillos públicos, donde es bien sabido se tienen conversaciones lúbricas e impías. Además les prohibimos la concurrencia a corridas de caballos, principalmente las que tienen lugar durante las fiestas de las parroquias y en los días de San Juan y San Pedro<sup>93</sup>.

Los sacerdotes debían apartarse de los espacios de socialización populares denominados “corrillos” donde se tenían todo tipo de conversaciones y donde seguramente circulaban las opiniones populares sobre cantidad de problemas e intereses de la época. Por último, el sínodo abogaba por separar a los sacerdotes de actividades profundamente arraigadas en la vida colectiva desde la época colonial, como eran las fiestas de San Pedro y San Juan<sup>94</sup>. Frente al bullicio público, la algazara de la fiesta,

---

<sup>90</sup> Uno de los juegos más recurrentes eran los de naipes y particularmente el tresillo “Los que no participamos del gusto del tresillo, no sabemos, querido lector, que ventaja ofrezca esta diversión a la sociedad, ni que diferencia haya entre este juego y los llamados de suerte y azar. Si los resultados son los mismos, tan malo nos parece el tresillo como los dados, como el pasadiez o el bisbis”. NAVARRO, Nepomuceno, *Flores del Campo*, Socorro, Imprenta del Estado, 1871, pp. 137-138.

<sup>91</sup> ECHARRI, Francisco (Fray). p. 436.

<sup>92</sup> SOLANO, Vicente. *El cura ilustrado*. Barbastro, Imprenta y librería de Isidro España, 1848, p. 175.

<sup>93</sup> *Constituciones sinodales*, p. 89.

<sup>94</sup> Durante estas fiestas se celebraban actos como las corridas de gallos que existían desde la colonia. José Joaquín García, en sus crónicas de Bucaramanga inscribe este juego como una de las principales diversiones de la época: “Los gallos de horca y de suelo eran diversión obligada en los días de San Pedro y de San Juan. Desde temprano se anunciaba el acto con la colocación de la horca en algún punto de las afueras del poblado. Los jóvenes se presentaban luciendo los briosos corceles que, desde días antes, habían estado preparando convenientemente, y luego que se daba la respectiva señal, principiaba la corrida. Cuando alguno de los jinetes lograba atrapar el ave por el pescuezo, la tiraba fuertemente para desprenderle la cabeza, y entre gritos y algazara partía con ella á escape, seguido por el tropel de compañeros, que

la emotividad del baile, la acústica sacerdotal exigía el predominio del silencio, todo lo ruidoso y vocinglero resultaba negado para él<sup>95</sup>. Es por eso además que se ordenaba que "...de conformidad con los sagrados Cánones y bajo pena de suspensión *ipso facto*, prohibimos a todo sacerdote asistir a los bailes y representaciones teatrales".

En cuanto a los bailes hay que tener en cuenta que en el territorio de la diócesis y según algunos observadores, era una compleja manifestación social, al punto que se dividían en clases, que marcaban tipologías sociales de quienes los promovían y los disfrutaban. Los "de primera" categoría, eran para las familias aristocráticas, en donde "...reinaba comúnmente la mayor animación y el orden más completo"<sup>96</sup>.

Los "de segunda", eran los que realizaban los "cachacos" con familias que "sin pertenecer a lo más notable, eran estimadas por su porte decente y su vida arreglada". Es interesante como se habla de porte, palabra que Mandoki relaciona directamente con la *hexis* griega, base del concepto tomasino de habitus y de los actuales desarrollos que el mismo ha tenido en la sociología de Pierre Bourdieu y que llevan a pensar en la red de pautas y normas de conducta de la sociedad tratada y de su complejidad en espera de exploración. El porte, como signo fundamental de diferenciación social, muestra un camino de indagación en la que el cuerpo se manifiesta como "...medio de comunicación estética en su expresividad gestual y facial"<sup>97</sup>.

Por último, los bailes de tercera eran los que realizaban "...la gente de baja condición, que se verificaban afuera del poblado y que se amenizaban con tiples y pandereta"<sup>98</sup>. Estas fiestas periféricas tenían como protagonistas estos instrumentos de la tradición popular. Llama la atención, la mención del tiple que en la actualidad ha pasado a ser un símbolo de la música andina colombiana y la cercanía que el mismo tiene en esta época con los bailes de la gente de "baja condición". ¿Un posible fenómeno de adopción de manifestaciones periféricas hacia el centro de la cultura? Se abre acá igualmente un amplio espectro de exploración de la época estudiada que no debe ser descuidado.

De todos modos, y para el interés puntual manifestado en este trabajo, interesa señalar a manera de conclusión que al sacerdote se le quiere apartar de las manifestaciones más vivaces y arraigadas de vida local. En el caso de los bailes, no importaba si estos respondían a una especie de sofisticación social y de criterio de distinción o a una expresividad más popular; como individuo distinguido, el cura debía evitar tanto la pompa y la cortesía de los "bailes de primera" como el bullicio y las habladurías que se consideraban propias de las fiestas populares<sup>99</sup>.

---

trataban de darle alcance por arrebatársela, hasta que dado una vuelta, regresaba a la hora en medio de la vocinglería de la multitud". GARCÍA, José Joaquín, *Crónicas de Bucaramanga*, p. 67.

<sup>95</sup> En cuanto a la acústica como elemento de la retórica ver MANDOKI, Katia, pp. 35-38.

<sup>96</sup> GARCÍA, José Joaquín. p. 68.

<sup>97</sup> MANDOKI, Katia. p. 41.

<sup>98</sup> GARCÍA, José Joaquín, p. 68.

<sup>99</sup> *Ibid.*



Ahora bien, frente a las manifestaciones culturales de la época, se buscaba apartar al sacerdote de las representaciones teatrales. El teatro del siglo XIX reflejaba el movimiento fluido de nuevas ideas y de tensiones de la sociedad decimonónica y en el territorio diocesano, la puesta en escena de este tipo de obras al parecer tuvo una dinámica que aunque poco explorada, llamó la atención de algunos observadores, que dejaron indicios de la presencia de compañías dramáticas en la región y las cuales propiciaban espacios de diversión para la comunidad<sup>100</sup>.

Las obras representadas durante esta época en Bucaramanga fueron puestas en escena en el año de 1858 y todas ellas habían sido escritas o adaptadas por autores bogotanos, y estrenadas primeramente en la capital unos años antes. La primera obra referenciada fue “Pascual Bruno” una adaptación al teatro de la novela de Alejandro Dumas “Pascal Bruno”, que había sido vista en Bogotá en 1856 con el nombre de “La Gema de Castelnovo”<sup>101</sup> y que narra básicamente una historia de amor y venganza<sup>102</sup>.

También se vio en Bucaramanga por estos años, “El castillo de Berkley” de Santiago Pérez, que recreaba sucesos en el contexto de la Inglaterra del siglo XIV<sup>103</sup>. Por último, se pone en escena la obra “Percances de un empleo”, una comedia de costumbres escrita en 1857 por José María Samper<sup>104</sup>. Toda esta escenificación de múltiples concepciones del mundo y la circulación de ideas que las representaciones teatrales implicaban, quedaban vetadas para el sacerdote. De esta forma seguramente cumplía el mandato de apartarse del bullicio público y de trabajar en su santificación.

## Conclusiones

La cuestión disciplinaria era una preocupación de la Iglesia Católica tanto del Vaticano como de las iglesias locales e intentaba como aspecto decisivo la actualización de normas relativas a la vida y honestidad de los clérigos. Esta intención de reforma inquietaba a la Iglesia Católica de Nueva Granada, que con el primer Concilio neogranadino de 1868, alentó la puesta en marcha varios sínodos diocesanos como el de Nueva Pamplona de 1872. Éste fue abanderado por el obispo Bonifacio Toscano quien debido a su actitud de negociación con el poder político y gran experiencia en el manejo y organización eclesiástica pudo concretarlo.

El sínodo intentaba constituir al sacerdote en un modelo de vida social en un movimiento que le exigía un “cuidado de sí” orientado a su santificación y perfeccionamiento para lo cual era necesario, normar aspectos tanto de su apariencia personal como de

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>101</sup> ORTEGA, Carmen, *La producción intelectual de los rosaristas, 1800-1899*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2004, p. 23

<sup>102</sup> GODENNE, René. “Troisième inventaire de la nouvelle française au XIXe siècle”. En *Anales de filología francesa*, 14 (dossier: El Relato corto francés del siglo XIX) Murcia, Universidad de Murcia, 2006 <http://www.um.es/filfria/anales/n14.pdf> [consulta: 01-01-12]

<sup>103</sup> PEREZ, Santiago, *El castillo de Berkley*, Bogotá, Imprenta de Echevarría hermanos, 1856.

<sup>104</sup> SAMPER, José, *Colección de piezas dramáticas originales y en verso; escritas para el teatro de Bogotá*, Bogotá, Imprenta el neogranadino, 1857, pp. 190-300.

su conducta ante el feligresado. El vestido, la casa cural, la tonsura eclesiástica, se constituyeron en signos externos de su pureza y de su distinción frente a los fieles, y en claves para la exigencia del respeto. Igualmente se le pedía al cura se apartara de las prácticas cotidianas del feligresado, como los bailes, la bebida, los juegos, las representaciones teatrales, las cuales se tomaban como actividades impropias a su condición y como expresiones mundanas poco provechosas y bulliciosas.

En definitiva el sínodo insistía sobre el modo de ser y comportarse el cura a través de lo cual se presuponía que en la práctica lejos estaba el clero de aplicarse a este modelo de vida. En este campo falta contrastar todavía la situación “real” del clero en relación con dichas prácticas a finales del siglo XIX para poder sopesar el Estado disciplinario en que se encontraba. Sin embargo, se ha podido indagar acá sobre una de las raíces del posterior proceso de consolidación del sacerdote como figura social influyente y de su poder para incidir en la imposición de normas de control social. Se puede concluir que el sacerdote resulta un punto clave de observación e indagación de la vida social y la cultural de la época, en la cual muchos caminos quedan por recorrer relativos a la vida cotidiana, a la interacción de las expresiones artísticas con los modelos de vida social propuestos para el clero y en general en la dinámica cultural de la Colombia de estos años.

## **Fuentes**

### **Fuentes primarias**

#### ***Archivos***

Archivo Arquidiocesano de Nueva Pamplona. Pamplona, Norte de Santander (AANP)

Fondo: Obispo y Arzobispos. Tomo I

Fondo: Expedientes y Procesos.

#### ***Publicaciones periódicas***

*El catolicismo*. 1981.

#### ***Libros***

*Actas y decretos del Concilio primero provincial de neo-granadino*, Bogotá, Imprenta Metropolitana, 1869.

*Constituciones sinodales de la Diócesis de San Pedro de Nueva Pamplona*, Bogotá, Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1872.

DIEZ DE SOLLANO, José. *Nociones de disciplina eclesiástica*. México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1857.

ECHARRI, Francisco (fray). *Directorio moral*, tomo I, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta.

GREGORIO XVI (Papa) *Mirari Vos. Sobre los errores modernos. Carta encíclica del papa Gregorio XVI*. 15 de agosto de 1832. En línea: <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=171&capitulo=2432> [consultada 12-12-11]

LASSO DE LA VEGA, Rafael. *Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817,1819 y 1822*, Madrid, C.S.I.C, 1998.

MACHUCA DIEZ, Anastasio. *Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano en latín y castellano*. Madrid, librería católica de Gregorio del Amo. 1903, S. XXII.

NAVARRO, Nepomuceno, *Flores del Campo*. Socorro, Imprenta del Estado. 1871.

PEREZ, Santiago. *El castillo de Berkley*. Bogotá, Imprenta de Echevarría hermanos, 1856.

SAMPER, José. *Colección de piezas dramáticas originales y en verso; escritas para el teatro de Bogotá*. Bogotá, Imprenta el neogranadino. 1857.

## Fuentes secundarias

ALCAIDE, Elisa. “*El ciclo conciliar latinoamericano en la era republicana*” en: *Teología en América Latina*. Madrid, Vervuert, 2008.

AGUILAR, José. “*Vestuario para Dios*” en Biblioteca Digital del Banco de la República. [en línea] <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/todaslasartes/vest/vest0.htm> [consultado: 12-20-11].

BIDEGAIN, Ana. DEMERA, Juan. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2005.

\_\_\_\_\_. *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica 1850-1880*. Tesis de maestría. Universidad nacional de Colombia, 2001, pp. 104-106.

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.

CIFUENTES, Jaime. “*Memoria cultural del pacífico*” en Biblioteca Digital del Banco de la República. En línea <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/memoria/memo17c.htm> [consulta: 10-10-11]

COURTÉS, Joseph. *Análisis semiótico del discurso*. Del enunciado a la enunciación. Madrid: Gredos, 1997.

DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.

DIAZ, Celina. *Vestido y sociedad en Santander, 1850-1930*, UIS, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad III*. México: Siglo XXI, 1987.

GARCÍA, José Joaquín. *Crónicas de Bucaramanga por Arturo*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas. 1896. p. 143.

GONZALEZ, José. *Tractatus ludorum. Una antropología del juego*. Barcelona: Anthropos, 1993. 140.

GODENNE, René. “Troisième inventaire de la nouvelle française au XIXe siècle”. En *Anales de filología francesa, 14* (dossier: El Relato corto francés del siglo XIX) Murcia, Universidad de Murcia, 2006 <http://www.um.es/filfria/anales/n14.pdf> [consulta: 01-01-12]

IRABURU, José. “Traje eclesiástico”. En: *Diccionario del sacerdocio*, Madrid, BAC, 2005, p. 769.

LURIE, Alison. *El lenguaje de la moda, un interpretación de las formas del vestir*, Barcelona, Paidós, 1994.

MARTÍNEZ, Ana. *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Manantial, 2007.

MANDOKI, Katia. *Prácticas estéticas e identidades sociales*. Prosaica II. México, siglo XXI.

PATIÑO, Victor. *Historia de la cultura material en la América equinoccial*. Tomo IV, Bogotá, 1992.

PLATA, William. “La romanización en la iglesia del siglo XIX, proyecto globalizador del catolicismo católica”. En: *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Eds.

RESTREPO, José. *Arquidiócesis de Bogotá, datos biográficos de sus prelados*. Tomo II, Bogotá, Lumen Christi, 1963, pp. 440-448.

RIVERA, Ana. “Del mar a la taberna: el vino en Bilbao (ss. XV-XVII)”, en “Itsas Memoria”. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco, num. 6, Untzi Museoa-Museo Naval, Donostia-San Sebastián, 2009, p. 622.

RIVIERE, Margarita. *La moda, ¿comunicación o incomunicación?* Barcelona, Gustavo Gili, 1977, p. 60.

SARANYANA, Jose Ignacio (ed.) *Teología en América Latina*, Madrid, Vervuert, 2008.

SCHATZ, Klaus. *Historia de la iglesia contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992, p. 62

SOLANO, Vicente. *El cura ilustrado*. Barbastro, Imprenta y librería de Isidro España, 1848, p. 175.

URÍA, Jorge. “La taberna. Un espacio multifuncional de sociabilidad popular en la restauración española” en *Hispania*, vol. LXIII/2, No. 214. Madrid: 2003, pp. 571-572.

VEGA RINCÓN, Jhon Janer. *La reforma del clero parroquial de la diócesis de Nueva Pamplona*. 1835-1872. Trabajo de grado, Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2006, pp. 91-101.

\_\_\_\_\_. “La Diócesis de San Pedro Apóstol de Nueva Pamplona: una iniciativa de reorganización Eclesiástica en la Iglesia Colombiana durante el Siglo XIX”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 16, No. 1., Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2011.

***FECHA DE RECEPCIÓN: 16/02/2012***

***FECHA DE ACEPTACIÓN: 3/04/2012***