

Los mocos del predicador: cuerpo, gestualidad y auto-control en el púlpito barroco



Juan Vitulli

University of Notre Dame

Todas las mayores calamidades de la república se originan de mal disciplinados ingenios. Y siendo este dicho generalmente verdadero en todas las materias en que los buenos ingenios carecen de magisterio, en materia de hablar elocuentemente le hallo más cierto por ser más general el peligro y no menos dificultoso el remedio (2).

Fray Agustín de Jesús María. *Arte de orar evangélicamente*

Las relaciones entre sujeto, poder y representación durante el Barroco no han dejado de atraer el interés de la crítica académica. A medida que los estudios sobre este período clave en la evolución de la cultura hispana han ido ampliando su marco teórico, numerosos temas y fenómenos han ganado también visibilidad. Los enfoques interdisciplinarios, por ejemplo, han permitido integrar una vasta variedad de productos culturales y así mostrar un amplio abanico de intersecciones y cruces discursivos que ayudan a entender la complejidad del mundo barroco. Es posible hoy comparar elementos pertenecientes a diferentes esferas culturales y allí hallar ciertos denominadores comunes que dan cohesión a este campo social.¹ La predicación barroca, específicamente, es un aspecto que, debido a su capacidad en combinar palabra, imagen, música, teología, política y arquitectura, se presenta como un objeto de estudio extremadamente atractivo. Si bien la bibliografía en torno a la predicación como evento cultural ha venido creciendo en las últimas décadas, quedan aún muchos temas por indagar para comprender cabalmente esta práctica. Ciertamente, los trabajos de Hilary Smith, Francis Cerdán, Félix Herrero Salgado y Manuel Ángel Núñez Beltrán (entre otros) han ayudado y mucho a dilucidar las características de la oratoria sagrada. Sin embargo, resulta indispensable trazar una serie de conexiones más allá de la dimensión textual para enlazar al fenómeno de la predicación con su horizonte de representación. Uno de estos caminos es, sin lugar a dudas, estudiar los discursos y las disciplinas que crearon, forjaron y reglamentaron al agente que llevada a cabo este importante evento comunicativo: el predicador barroco.

En este ensayo analizo las distintas reglas y recomendaciones establecidas en manuales de predicación que se concentran en las acciones y el cuerpo del predicador. El recorrido de lectura que propongo busca dar cuenta de una dimensión temporal y espacial amplia ya que analiza tratados escritos desde la segunda mitad del siglo XVI hasta finales del XVII, y comprende textos escritos tanto en España como en

1. Me refiero fundamentalmente a los estudios de carácter general que intentan una lectura del Barroco siguiendo y complementando las investigaciones fundacionales de José Antonio Maravall. Entre estos cabe destacar lo publicado por Fernando R. de la Flor, Nicholas Spadaccini y Luis Martín Estudillo, John Elliott y Anthony Cascardi.

2. El conjunto de siete tratados que aquí analizo son una clara muestra de las constantes y variaciones que se sucedieron en torno a la retórica eclesiástica del Barroco. Para su selección, he priorizado tanto el criterio cronológico como el geográfico. Es por eso que aquí incluyo manuales de oratoria publicados en distintas ciudades de la Península Ibérica y en sus posesiones de ultramar durante más de cien años (1576-1688) escritos por religiosos, humanistas y letrados provenientes de diferentes órdenes religiosas y ámbito académicos. Por otra parte, también he preferido concentrarme no sólo en aquellos artes de sermones que tuvieron una gran zona de influencia y circulación, sino que he elegido otros no tan famosos pero que también operan como muestras cabales de los intereses en torno a la oratoria.

3. Sobre el fenómeno de la *actio* y su singularidad dentro del esquema de las retóricas anteriores y contemporáneas al Barroco, además del texto de Díez Coronado (*Retórica y representación: historia y teoría de la actio*), son de gran interés los estudios de George Kennedy, Marc Fumaroli, Luisa López Grigera, Manuel López-Muñoz, Peter Mack y James J. Murphy.

4. Sigo a John H. Elliott (*Concerto Barroco*) y sus críticas al modelo maravalliano de percepción del fenómeno cultural del siglo XVII.

los territorios americanos. Mi intervención crítica buscar señalar una deriva teórica presente en los tratados de predicación al examinar elementos constitutivos de esta práctica que incluyen las referencias a la acción, los movimientos, el espacio, y el cuerpo del predicador.² Al detenerme a estudiar estos testimonios, pretendo ir más allá de la descripción en torno a la *actio* en las retóricas sagradas de la temprana modernidad española (algo que, por su parte, María Ángeles Díez Coronado ha realizado con gran profundidad).³ Mi propuesta señala una serie de conceptos y significantes culturales que aparecen reiteradamente cuando los tratadistas se disponen a clasificar y disciplinar el cuerpo del orador cristiano y que ayuda a comprender la compleja relación entre individuo, saber y poder. Específicamente, me interesa analizar los discursos en torno a la predicación y sus intentos por construir un modelo de agente en el púlpito. Durante las ocho décadas que analizo a través de mi selección de artes de predicación, los tratadistas que reflexionaron sobre el tema, presentan un corpus de ideas heterogéneo que merece ser revisado. Debido a cuestiones de extensión, en mi ensayo trabajaré un único aspecto de este largo debate: me refero a la intersección entre los significantes control y materialidad a la hora de pensar la forma en que el predicador deberá prepararse para el púlpito. Las secciones en torno a la *actio* que aparecen en estos tratados se presentan como un fértil reservorio para sacar a la luz las distintas posiciones en torno a este tema, que exceden el campo tradicional de los estudios retóricos y que iluminan otros aspectos de la compleja cultura barroca.

Si, desde los aportes de José Antonio Maravall, la predicación se ha entendido, junto al teatro, como uno de los más importantes recursos que el estado absolutista tuvo para transmitir y defender su visión de la jerarquía social en la monarquía española, creo conveniente volver a examinar ciertas singularidades presentes en los tratados de retórica cristiana que se refieren a la materialidad del acto de predicación. En estos cruces discursivos se podrá ver que es necesario matizar ciertas afirmaciones totalizantes que buscan entender a la cultura del Barroco como una pieza homogénea y sin fisuras. Justamente al analizar los modos en que el cuerpo se concibe y regula desde los discursos en torno a la predicación, se podrá observar que este agente (el predicador) dista mucho de presentarse como único e indivisible.⁴

Así vista, entonces, la figura del predicador se presenta como una construcción en proceso donde se puede observar que, al intentar fundar de manera disciplinaria las características y cualidades de este actor social, simultáneamente se visualizan aspectos que se resisten a ser regulados. En otras palabras, voy a demostrar cómo en la construcción de la figura del predicador se puede percibir un doble movimiento propio del discurso barroco. Si por un lado las retóricas cristianas establecen un marco regulatorio preciso que busca ser totalizante y al cual el cuerpo del predicador debe adaptarse, sin embargo, en estos discursos se percibe también una clara ansiedad producto del reconocimiento del carácter parcial e imperfecto de esta misma práctica discursiva que busca fundar la identidad del predicador. Curiosamente, las estrategias que el discurso barroco utiliza para establecer una norma única en lo que respecta al disciplinamiento del individuo, dejan ver también su naturaleza artificial e incompleta, sugiriendo ciertas fracturas discursivas donde se duda de la infalibilidad de esta propuesta en torno a la construcción del agente del poder. La construcción del predicador se presenta como una caja de resonancias de los deseos y ansiedades del discurso hegemónico del estado absolutista. Si bien es posible hallar en estos textos un conjunto de técnicas de auto-control que el aspirante a predicador deberá internalizar si es que quiere convertirse en el perfecto predicador barroco, simultáneamente existen lo que podríamos llamar líneas de fuga que parecen resistir estas directivas y que están estrechamente vinculadas al espacio material desde donde se predica y, especialmente, al cuerpo mismo del predicador.

Un mediador mediado

Distintos estudiosos coinciden que una de las mayores consecuencias que trajo el Concilio de Trento (1545-1563) fue un renovado énfasis en la función, normas y utilización de la oratoria sagrada dentro del contexto cultural de la temprana modernidad española.⁵ Los tratados sobre predicación producidos en este contexto son, claramente, el resultado de esta corriente de renovación. En un reciente y esclarecedor libro, John W. O'Malley ha destacado certeramente dos consecuencias centrales que la reunión conciliar tuvo en la sociedad europea. O'Malley se refiere al programa discutido en las sesiones del Concilio que buscó transformar y reformar tanto la dimensión doctrinal (fides) como también las llamadas prácticas públicas (mores). Las discusiones acerca de los cambios, alcances y efectos de la predicación se pueden categorizar dentro de este último concepto mencionado por O'Malley (O'Malley, 2013:17-18) ya que en estas deliberaciones se buscaba reformar las prácticas religiosas que tuvieran una clara incidencia en la vida social y cotidiana de los ciudadanos de este período. Para explicar el sentido y profundidad de estos cambios, el historiador propone que dentro de este marco regulatorio de lo social, se forjan una serie de disciplinas (casi en el sentido que le da Michel Foucault al término) que impactaron en el comportamiento de las instituciones y los sujetos propios del mundo católico ya que se establece, a través de ellas, una refundación de la práctica religiosa pensada a partir de su alto grado de incidencia pública. Claramente, como O'Malley lo señalara ya en otros estudios, la predicación será un objeto privilegiado para observar cómo este tipo de regulaciones buscaron reforzar uno de los loci de poder más importante de la temprana modernidad europea.

La predicación fue uno de los tópicos más debatidos durante las primeras sesiones del Concilio, específicamente en la quinta sesión de 1546. Como Manuel Morán y José Andrés-Gallego recuerdan, uno de los resultados más visibles de dicha deliberación fue la publicación el 17 de Julio del mismo año del decreto conocido con el nombre de *Super lectione et praedicatione*, al cual siguió, en la sesión 24 el *Decretum de reformatione*, aprobado en 1563 en el cual se establecía que, primero, se debía **“escoger personas hábiles para que desempeñen fructuosamente el ministerio de la predicación”** y **que aquellos religiosos elegidos debían instruir a los feligreses “enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad (Villari, 1995: 127).**⁶ El decreto eclesiástico ponía especial énfasis no sólo en la necesidad de dar a conocer las verdades reveladas de la Iglesia católica, sino que además instruía en la necesidad de adecuar los modos utilizados durante la predicación, mostrando la necesidad de adoptar nuevas técnicas de representación para el púlpito. De esta manera, se sugería que la selección, educación y actuaciones del predicador debían ser cuidadosamente planificadas y estar reglamentadas dentro de un marco epistemológico concreto (la retórica tradicional adaptada a lo divino) ya que de su efectividad discursiva dependía la correcta transmisión de un conjunto de saberes dirigidos a la comunidad que asistía a los eventos religiosos. En España, como Núñez Beltrán lo atestigua, el oficio del predicador recibe gran atención después de Trento y este renacido ímpetu pueden confirmarse en los casi setenta y seis tratados que serán publicados desde la mitad del siglo XVI hasta finales del XVII. (Núñez Beltrán, 2007: 35). Gwendolyn Barnes señaló cómo, una vez que la ortodoxia católica reafirmó su alianza con la monarquía y la nobleza, la península Ibérica se halla dentro de un proceso de re-catolización que busca el consenso y la unificación frente a la amenaza reformista. Este tipo de re-organización de uno de los aparatos ideológicos más fuertes de la monarquía española trajo aparejado un número importante de cambios y reformas en torno a la vida religiosa en sus distintos niveles.⁷ Existe, según la autora, un proceso de afianzamiento de los mecanismos utilizados para garantizar

5. La evolución del estudio del sermón dentro del contexto del Barroco fue analizada por Francis Cerdan, quien ha destacado los cambios de percepción frente a esta práctica cultural. Dentro de la revalorización de la cultura barroca, la oratoria sagrada ha sido una de las últimas manifestaciones discursivas que ha captado la atención de la crítica. Cerdan, en su “Introducción crítica” a los *Sermones cortesanos* de Fray Hortensio Paravicino, presenta un somero y agudo análisis de la evolución de esta forma literaria. Miguel Ángel Núñez Beltrán en su *La oratoria sagrada de la época del Barroco* ha explicado de manera convincente la función social y simbólica de la predicación en este período de la historia española. Ambos estudiosos utilizan como clave interpretativa los aportes historiográficos realizados por José Antonio Maravall. Por otra parte, los estudios de Fernando R. de la Flor intentan (como mi ensayo también pretende) revisar este marco teórico para brindar un panorama más completo y complejo de este crucial fenómeno del Barroco.

6. El estudio de Morán y Gallego resulta muy útil ya que intenta reconstruir los diferentes elementos que participaban en el sermón con evento social y religioso inscripto dentro de la sociedad europea de la Contra-Reforma. Así mismo, su análisis sobre la figura del predicador como estudioso, escritor y hombre de letras, y la descripción de los medios que el orador utilizaba para conseguir el sustento resultan de mucha utilidad.

7. La tesis de Barnes representa un gran aporte al campo debido a su interés en captar el papel de la oratoria en la cultura del Barroco. Al seguir los aportes hechos por Maravall, la autora analiza con detenimiento los rasgos constitutivos del sermón dentro de la *cultura dirigida* del XVII español. Es necesario aclarar el marco teórico que sustenta su tesis por momentos simplifica un poco la dinámica cultural de este período de crisis.

el estatus quo del territorio y sus instituciones, al mismo tiempo que se percibe un movimiento que busca expandir el control en las distintas esferas de la sociedad.

La construcción de este espacio de enunciación desde donde se propondrá la figura del predicador barroco, se conecta también con el deseo por reformar y utilizar la disposición espacial donde el sermón se llevará a cabo. Orozco, en su ya clásico estudio “Sobre la teatralidad del templo y la función religiosa en el barroco”, encuentra tanto en las preceptivas sagradas como en la concreción material de estos espectáculos un afán organizativo y una dinámica del espacio común entre la escena mundana y la sacra, a lo que se le sumaría los efectos de luz que tienden a reforzar la centralidad de la arquitectura barroca como una fuerza desbordante que inunda y transforma los espacios en juego al momento de la representación. El altar, el presbiterio, el retablo mayor y el púlpito serán los escenarios más usuales para este tipo de predicación que busca realzar y enmarcar la figura del predicador en tanto cuerpo y palabra de la autoridad. (Orozco Díaz, 1988: 171-72) Específicamente, en los manuales o artes de predicación se buscaba crear a los nuevos agentes de la oratoria a través de la educación práctica del predicador. En los cuantiosos volúmenes publicados durante más de un siglo, se percibe un constante interés por definir las características que el predicador deberá tener y, simultáneamente, se dan los lineamientos que todo predicador ideal debería seguir. Los manuales de predicación fueron, sin lugar a dudas, un elemento inédito en la evolución de la cultura de la temprana modernidad española y su publicación y circulación señalan su gran zona de influencia. La predicación era concebida como un momento privilegiado para la reproducción y transmisión de los significantes centrales la cultura del absolutismo monárquico, y por ende, la capacitación y enseñanza del predicador debía hacerse de la manera más completa para poder llevar a cabo su labor de la mejor manera. En los manuales de predicación se percibe cómo, al nivel textual, se intenta controlar el sentido de la palabra emitida durante el sermón mediante una hiper-exposición del auditorio a una compleja gama de elementos (lingüísticos, visuales, gestuales, sonoros), al mismo tiempo que puede verse cómo en estos textos también se intenta controlar los signos emitidos por el cuerpo del predicador mismo. En definitiva, la poética del sermón se institucionaliza cada vez con más fuerza mediada por distintos agentes de autoridad y es por eso que las poéticas, las retóricas y los manuales sobre el arte de predicar son formas escritas que también reglamentan y moldean al sujeto (el predicador) que mediará como agente que busca intervenir sobre su auditorio.

Fernando R. de la Flor afirma que en la cultura del Barroco se legislaba con detenimiento la participación del cuerpo del orador en la predicación. De la Flor entiende al sermón como un dispositivo discursivo complejo que involucra no sólo el lenguaje verbal sino también toda una serie de signos gestuales que contribuirían a generar una transmisión adecuada del mensaje religioso. De allí que el cuerpo (textual) del sermón sea celosamente vigilado por la ortodoxia tridentina al mismo tiempo que el cuerpo del predicador será examinado, reglamentado y “domesticado” (De la Flor, 1995:134) por medio de la institucionalización de formas codificadas de predicación. Las retóricas sacras ponen especial énfasis en la preceptiva corporal durante el sermón ya que el cuerpo del predicador debe, como el del actor, expresarse correctamente por medio de su lenguaje corporal. Estos signos que emite el cuerpo juegan un papel crucial en la construcción del texto espectacular del sermón, y es por eso que se buscará establecer un canon en lo que a la gestualidad respecta. Se disciplina así un cuerpo (el del predicador) que funciona dentro del diagrama ideológico de la cultura del Barroco como agente que transmite y busca disciplinar también a su auditorio (el cuerpo social). El predicador se encuentra así en un espacio reglamentado (el púlpito o el altar) al mismo tiempo que se halla asediado por corpus de reglas que ordenan y organizan la dinámica gestual de su performance. La mecánica corporal será un signo más que acompañe a su declamación oratoria frente a un público diverso que

también se encuentra en un espacio profundamente jerarquizado y razonado de antemano (el espacio de la Iglesia, o la plaza pública en un día de fiesta): el sermón está inserto dentro de esta confluencia de signos y reglas, de saberes y disciplinas que habitan el mundo del Barroco.

Cuerpo, control y fuga

Uno de los mejores ejemplos para entender el interés por reflexionar en torno a la corporalidad del predicador puede encontrarse en el fundamental tratado de Fray Luis de Granada titulado *Retórica eclesiástica o método de predicar*. Publicado en Latín durante el año de 1576, el libro del dominico ejerció durante muchas décadas una influencia difícil de opacar no sólo porque fue uno de los compendios más completos en torno al arte de la oratoria sagrada, sino que además funcionó como un claro umbral donde se establecieron los lineamientos básicos para la predicación post Trento. Como Manuel López Muñoz lo explica, a partir de la década de 1570 se percibe un cambio en lo que concierne al interés que los rétores mostraban en torno a la *actio* y su función en sus tratados. Estos manuales comienzan a desarrollar de manera más detallada el tema de la *actio*, a través de capítulos independientes dedicados a la pronunciación, la voz y el gesto del predicador (Granada, 2010: 50). Para el investigador español, a causa de este cambio, se puede observar que para Granada lo más importante en un sermón tiene que ver con “la capacidad de emocionar que se encuentra en relación directa con la calidad de la *actio* del predicador” (Granada, 2010: 50), algo que en el libro del dominico se percibe como diferencial y al mismo tiempo fundacional. Según López Muñoz, Granada hace de esta sección de su libro algo inédito debido al detalle y a la amplitud con que analiza el efecto que la gesticulación y los movimientos causan en el auditorio (granada, 2010: 52), aseverando tácitamente la necesidad de un balance entre la *elocutio* y la *actio* si es que se pretende afectar al oyente del sermón. Este hecho diferencia al tratado de Granada de los anteriores y lo conecta de manera clara con las reglamentaciones emanadas del Concilio de Trento.

En el capítulo VI del libro sexto, Granada reflexiona sobre la importancia que la gesticulación y los movimientos del predicador tienen en la emisión de su sermón. Para ello, el tratadista establece la necesidad de conectar lo que se podría llamar el uso apropiado del lenguaje corporal en el momento mismo de la predicación. Granada se apoya en lo dicho por Quintiliano en sus *Instituciones Oratorias*, ya que encuentra en esta autoridad del pasado los lineamientos básicos que regulan y disciplinan al predicador de la segunda mitad del siglo XVI. Glosando a Quintiliano, Granada establece que todo predicador debe acordar la voz a la gesticulación y viceversa porque, como el tratadista latino lo sugiere, los gestos y la voz deben conectarse con el estado de ánimo de aquel que debe enfrentarse al auditorio. (Granada, 2010: 669) Existe para él una conexión necesaria entre lo que el cuerpo del predicador hace y lo que el sermón está tratando de comunicar y sin esta primera alianza sería imposible afectar de forma efectiva al auditorio ya que “si no se corresponden gesticulación y rostro con el discurso, si alegres decimos cosas tristes, si con renuencia afirmamos algo, le falta a las palabras, no ya sólo la autoridad, sin incluso confianza.” (Granada, 2010: 669) Esta necesidad de conectar dos aspectos de la tarea oratoria que hasta aquí no habían sido conectados tan enfáticamente, es una de las claves que Granada propone para innovar en el ámbito de la predicación, ya que el no percatarse de esta condición indivisible provoca en el auditorio el efecto menos esperado, es decir, la pérdida de la confianza en las palabras del predicador. Inmediatamente, Granada explica la complementariedad de estos órdenes con un ejemplo sacado de la antigüedad con el cual busca autorizar su propia propuesta: “La elegancia también viene de la gesticulación y el movimiento, y por eso Demóstenes solía ensayar su actuación mirándose en un espejo grande.” (Granada, 2010: 669) El ejemplo ilustrativo que Granada utiliza será

casi un emblema de su propio tratado donde busca crear un espejo alternativo donde aquellos que aspiran a ser predicadores puedan observarse y componerse previo al momento crucial del sermón.

Las siguientes observaciones que Granada propone para construir al predicador ideal tienen que ver con otros aspectos propios de la materialidad de la predicación. A partir de aquí el tratado se organiza estableciendo una serie de defectos que todo orador cristiano deberá evitar. Granada primero dejará constancia de aquellas faltas que se asocian con la voz, el tono y la velocidad con que se predica en el púlpito. Pero son las reflexiones que provienen del siguiente capítulo (VII) las que muestran un interés por la gesticulación del predicador las que establecerán el canon del orador del Barroco. Primero, Granada propone un razonado uso de las extremidades, prestando especial atención a los dedos y las manos del orador ya que son estos detalles los que hacen incurrir en errores a los predicadores del presente:

Por empezar por los dedos y las manos, el primer defecto es tender la palma de la mano hacia arriba con todos los dedos extendidos, al modo de quienes piden limosna. Distinto de éste es, en cambio, el segundo, por el cual aprietan algunos todos sus dedos igual que lo hacen quienes quieren beber agua de una fuente con la mano, lo cual no es menos indecoroso. Señalar algo con el pulgar vuelto más considera Fabio que es para el orador muletilla que elegancia (Granada, 2010: 679).

La intención de Granada es mantener, como lo hace también al nivel textual, el decoro de quien predica, y no puede aceptar que la gesticulación entre en conflicto con el mensaje evangélico. Las manos deberán así atenerse a las mismas leyes de la retórica que pulen el texto que se dirá en el púlpito, y como tales, deberán evitar caer en situaciones ambiguas. Es por eso que propone una poética del uso corporal que tendrá como finalidad reforzar el mensaje que se predica. Para ello, el predicador deberá evadir cualquier movimiento que, a pesar suyo, afecte al auditorio y lo distraiga del tema del sermón. Justamente, uno de los mayores temores del tratadista es que sus oyentes pierdan el interés en su prédica o que la asocien con otro tipo de espectáculo sonoro y visual. Glosando a Quintiliano, el tratadista asevera que

También dice él que es propio del teatro batir palmas, cosa que muchos predicadores hacen por doquiera; aun cuando no pocas veces sea decoroso al tratar de una cuestión de máxima envergadura, hacerlo, empero, con frecuencia ofende por igual los oídos y los ojos de los oyentes, sobre todo porque quien lo hace está enardecido, mientras que ellos a menudo empiezan a languidecer y a estar menos atentos. Y no menos feamente, algunos, pegan golpes al púlpito con las palmas de sus manos (Granada, 2010: 679).

La conexión entre teatro y predicación se muestra aquí de forma inequívoca. Si bien Granada parece constantemente aprobar el uso de recursos propios de la *actio* que se parecerían a modos propios del actor dramático, inmediatamente traza una línea divisora. Granada ni rechaza de forma tajante los recursos teatrales en la predicación ni pugna por un uso repetido de los mismos, dejando un espacio de indefinición en su propia retórica. Esta vacilación conceptual será, como se verá a continuación, repetida por los más importantes tratadistas del Barroco que, a menudo de forma contradictoria, usan y abjuran de los recursos teatrales. Para Granada el cuerpo del predicador es un instrumento que debe estudiarse detenidamente previo al momento de la predicación y si esto no se realiza adecuadamente, es probable que el orador cristiano en el púlpito sea visto sin la autoridad que debería tener. Nuevamente, el temor de Granada viene de la confusión de órdenes:

¿Y qué voy a decir aquí de quienes con los pies y con los brazos, y con incesante movimiento corporal más parecen estar en un combate que haciendo un discurso?

En efecto, que ora quiebra medio cuerpo, ora agachando el cuerpo se meten en un recoveco, ora como que emergen y se alzan a las alturas. Conque, así como una acción lánguida carece de movimiento, igual una excesiva sobreactuación es fea e indecorosa, porque hay que poner moderación en las cosas, que lo que está por encima o por debajo del término medio y se aparta de lo normal incluso molesta a los espectadores (Granda, 2010: 681).

El temor a que el cuerpo del predicador aparezca errando en el púlpito, desdoblándose y quebrándose como si siguiera una coreografía cómica domina este pasaje de Granada. Los movimientos excesivos harían que este cuerpo se fragmentara dotando a su acción de un carácter caricaturesco que lo convierte en una pantomima de su propio oficio. En el ejemplo negativo hay una clara disociación entre el predicador y su acto ya que aquel aparece como enemigo de su propio discurso (“en un combate”), debido a lo que Granada llama la “sobreactuación” de algunos de los recursos que pueden ser usados pero que deben estar bajo el estricto control que la retórica busca aplicar a su sujeto. El resultado es condenado por el tratadista ya que esta forma de accionar van en contra del “normal” curso de las acciones y culmina molestando a aquellos que se encuentran en el auditorio dispuestos a recibir el sermón.

Cerrando sus reflexiones en torno a las acciones y su rol en la predicación, Granada comenta sobre la necesidad de adecuar la gesticulación al sentido total del sermón y no a las palabras, ya que no ve con buenos ojos que el predicador deba imitar con su cuerpo las palabras que en su oración va utilizando. Para él, este tipo de mimesis se contradice con la gravedad del acto de predicación aun yendo en contra de los deseos de buena parte del público que

con frecuencia alaban tal imitación, toda vez que alaban lo que halaga a sus oídos y lo que les da ocasión de una suerte de placer y diversión, igual que al cómico que representa muy bien las voces y maneras de las gentes, cosa que censuran, empero, los hombres serios y eruditos, cuya opinión debemos seguir más que perseguir el aplauso del pueblo, porque creen que es indigno de la autoridad de un doctor de la Iglesia rebajarse a los gestos y ligereza de los cómicos (Granada, 2010: 681-83).

Utilizar el cuerpo para replicar la palabra que se pronuncia es para Granada una forma que proviene de otra esfera discursiva (el teatro) que si bien comparte elementos con el arte oratoria, sin lugar a dudas no posee el mismo tipo de función moral en la sociedad. Granada es consciente que los sentidos provocan “placer y diversión” en el oyente de un sermón y que probablemente el predicador ideal deberá recurrir a estas herramientas retóricas pero son las autoridades del pasado y del presente (“hombres serios y eruditos”) los que han establecido los límites de esta práctica. En resumen, Granada deja ver en sus reflexiones alrededor de la *actio* en la predicación que este es un campo de disputas, no del todo homogéneo donde diferentes perspectivas están tratando de establecer lo que podría llamarse una poética del cuerpo del predicador en donde cada detalle de este sujeto que va siendo pensado posee una función y un significado que puede asociarse con el campo cultural donde aparece.

Este interés en los aspectos básicos de la *actio* puede verse corroborado en otro tratado de su tiempo escrito por el humanista Bartolomé Jiménez Patón titulado *El perfecto predicador* (1612). El tratadista va a poner énfasis en las propiedades de esta sección de la retórica tradicional fundamentalmente al pensar cuáles son sus características y su influencia en los efectos que el predicador busca causar en su auditorio. Para Jiménez Patón, los aspectos singulares de la gesticulación y los movimientos corporales deben recibir el mismo grado de atención que otras partes de la retórica (como la *inventio*) ya que constituyen una parte fundamental del hecho oratorio. En su libro, el tratadista afirma que

La cuarta propiedad es la acción, segunda parte de la Elocuencia, y así de ella en ella dijimos, cómo es muy importante y tanto que con sola ella sin tener invención de cosas, hacen algunos un sermón que admira al auditorio, con sola la acción, que por otro nombre se llama espíritu o brío o pronunciación. Aunque bien será advertir aquí que estos tales sermones puestos en papel no valen nada ni se pueden leer. Y es la causa que con la pluma no se pueden pintar los meneos y gestos, con los cuales parecieron bien en el púlpito. Otros sermones parecen muy bien en el cartapacio y predicados no se pueden oír, por no darles la acción que requieren sus pasos (Jiménez Patón, 1612: 220).

Según este paradigma interpretativo, el predicador ideal deberá conocer que la acción es una de las herramientas más potentes para predicar ya que es posible (si bien no recomendable) fascinar al auditorio con el uso de estas estrategias retóricas. El autor también deja testimonio de la dimensión espectacular del hecho oratorio cuando afirma que muchos sermones al ser trasladados a otro soporte gráfico (el libro impreso) pierden buena parte de su sentido y efectividad práctica que cuando fueron predicados. Esta imposibilidad de “pintar” los “meneos y gestos” que el predicador incluyó en su performance en el púlpito dice mucho también de las condiciones materiales que circundan al sermón como así también de la interdependencia entre palabra, acción y acontecimiento en el Barroco: para Jiménez Patón un sermón no está completo antes de su actualización en el púlpito. Sin tener en cuenta los elementos de la *actio*, sugiere el escritor, el sermón es un mero “cartapacio”, un “papel” mudo carente de “bríos” y que no permite entender su total significación. Es por eso que será necesario prestar especial atención a aquel sujeto, que con su voz y su cuerpo, dará vida a la palabra escrita frente al auditorio.

Justamente para explicar las cualidades de ese sujeto es que el padre franciscano Tomás de Llamazares brinda en su *Instrucción de predicadores* (1688) una serie de indicaciones acerca del uso del cuerpo en la predicación en el capítulo VII de su libro. Bajo el título “Del lenguaje del predicador, del modo y estilo de decir y de sus acciones”, Llamazares sigue en buena medida los lineamientos de la retórica eclesiástica post Trento y añade una serie de detalles que se conectan directamente con su deseo por reglamentar los movimientos y las posiciones del predicador en el púlpito. Para él, el cuerpo debe mantenerse erguido y evitar apoyarse en demasía sobre la balastrada del púlpito al mismo tiempo que “el rostro al medio del Auditorio puede ladear la cabeza porque parezca se habla con todos y no como ciego mirando de hito en hito a una parte” (Llamazares, 1688: 21). Esta primera indicación sostiene la importancia de la mirada hacia el auditorio como una de los dispositivos de significación más empleados por los predicadores que buscan transmitir y controlar de manera efectiva su mensaje. Una vez establecida la función ocular, el franciscano despliega un repertorio de instrucciones para mostrar la forma en que el cuerpo del predicador debe encauzarse. Para él, “las acciones no han de ser vehementes ni descompuestas, hundiéndose en el púlpito, braceando aprisa, ni muy tibias; sino medianas, graves y naturales, como cuando se habla por acá fuera en negocios de veras, procurando persuadir o declarar algún negocio en que nos va mucho.” (Llamazares, 1688: 21) La seriedad exigida al orador al momento de llevar a cabo su prédica contrasta, en este tratado, con las censuras a ciertos estilos de predicación que exageran la dimensión gesticular:

No se hagan gesticulaciones menudas; como si decimos que una se rascaba, no se ha de rascar el Predicador para darlo a entender. Que llegó a Cristo un cojo a pedir salud cojeando, no ha de hacer meneos de cojo. Si una comparación de dos que se acuchillan, no se han de dar tajos ni reveses, ni broquelarse en el púlpito. Que no se les da una castañeta o una higa por vuestra hermosura, ni suene castañeta, ni parezca higa (Llamazares, 1688: 21).

Hay en esta cita una clara crítica a cierto tipo de mimesis básica que conecta el mensaje del sermón con el cuerpo del predicador ya que frente a un criterio de representación que se intenta evitar por sus propias limitaciones, el tratadista no duda en usar ejemplos cuasi cómicos en donde se hace explícita el peligro que rodea al predicador si este lleva a cabo una *actio* exagerada y poco meditada. El cuerpo y su circunstancia son vistos por Llamazares como una necesaria dualidad que debe aprovechar el predicador pero que, sin embargo, debe ser estrictamente reglada en sus más mínimos detalles para evitar que la función doctrinal del sermón se vea eclipsada por el entretenimiento.

Siguiendo este interés por regular la labor del predicador, en su *Avisos para los predicadores* fray Agustín Salucio (1523-1601) presenta una muy interesante reflexión en torno a la materialidad de la predicación, no sólo al discutir sobre el cuerpo y los movimientos del predicador, sino que también inserta en su tratado distintas alusiones al espacio material donde la predicación se lleva a cabo y cómo el agente de la misma deberá adaptarse a este nuevo medio.⁸ Salucio establece inmediatamente la necesidad de ver a la predicación como un espectáculo total que debe ser razonado en sus más mínimos detalles desde el inicio mismo del acto oratorio:

debe el predicador, en subiendo en el púlpito, componerse de tal modo que desde aquello comience su predicación a hacer efecto, llevando por presupuesto que no sube allí sino a hacer provecho; y que así como tiene por mal azar tropezar en el umbral, así comenzar errando en meneo o en palabra o en postura estraga cuanto bueno después se dice (Salucio, 1959: 183).

El efecto de la predicación está atado no sólo a la capacidad teológica y retórica del orador cristiano ideal sino que además éste debe poner atención a los más pequeños detalles, tales como su apariencia momentos antes de comenzar con la oración. Salucio comienza utilizando una analogía entre un defecto de movimiento (“tropezar en el umbral”) para explicar cómo un predicador puede errar en su prédica desde el inicio. Luego el tratadista señala el valor de las acciones y gesticulaciones (“meneo”, “postura”) poniéndolas a un mismo nivel que lo puramente textual (“palabra”). Esta plena interdependencia entre palabra y cuerpo será desarrollada en esta sección del *Arte* cuando el autor comience a describir el espacio de la predicación y sus efectos. Para él “el púlpito conviene que sea un poco ancho” permitiendo al predicador realizar su tarea plenamente, aunque, aclara, cuando esto no se encuentra (por defectos en la construcción de las iglesias donde se predica) el orador deberá adaptarse a su entorno y “acomodarse a lo que se hallare, como suelen los que caminan en cabalgaduras alquiladas” (Salucio, 1959: 188).

La importancia material del púlpito como foco desde donde la prédica se llevará a cabo aparece recurrentemente en el *Arte*. Salucio explica que los púlpitos no han de ser “tampoco tan terreros y bajos que con la mano se llegue a las cabezas de los oyentes; ni tan altos que se desvanezca quien en ellos sube y esté fuera de conversación” (Salucio, 1959: 188) estableciendo así como regla un espacio físico intermedio entre predicador y auditorio que reproduce a nivel simbólico el lugar de la predicación en la cultura del Barroco. El autor lleva esto al extremo al afirmar que los púlpitos deben ser “proporcionados al cuerpo, de modo que lleguen al principio al pecho, porque es cansadísima cosa si de descubre mucho del cuerpo, y muy ahogada, si se está hundido.” (Salucio, 1959:188) Estas últimas reflexiones van estableciendo una clara imagen del rol que el cuerpo juega en la predicación según el tratadista: podría decirse que el púlpito es casi una extensión del cuerpo del predicador a la cual habrá que prestar suma atención si se quiere aprovechar de sus cualidades.

Esta necesaria proporción entre cuerpo y púlpito muestra cómo estos discursos en torno al predicador van construyendo un locus de poder a través de reflexiones que conectan

8. El texto de Salucio no lleva fecha de composición y fue rescatado del olvido por el padre Álvaro Huerga en su edición de 1959. El estudio preliminar de los *Avisos* provee excelente material para la vida y la obra de este ilustre humanista español.

lo micro (las partes del cuerpo, sus movimientos, la forma del púlpito) con los macro (el mensaje que se transmite), buscando controlar los dos órdenes bajo una reglamentación del sujeto que predica. Es justamente en esta intersección que comienzan a percibirse algunas fallas en estas tecnologías de la predicación cuando lo que se buscan reglamentar son ciertas funciones naturales del cuerpo que predica. Salucio se refiere a esto al hablar de predicadores que usan el pañuelo para limpiarse durante la predicación:

Algunos cuidan, desde el principio, del pañizuelo. No me ha parecido bien ponerlo muy doblado al canto del púlpito, ni colgarlo de la cinta; lo mejor es tenerlo siempre en la manga y no sacarlo sino en caso de necesidad extrema. Porque usar para, en limpiándose⁹, quedar con él en la mano, apretándolo con el puño y hablar tendido sólo el dedo segundo, tan vana impertinencia es como la de algunos que hablan con el mondadientes en la boca (Salucio, 1959: 185).

9. Los ejemplos que aquí propongo son sólo una muestra de un emergente cultural que atraviesa diacrónicamente la discusión en torno al control corporal en el púlpito. He elegido sólo algunos ejemplos representativos pero la lista podría hacerse mucho más extensa. La referencia constante a los sudores y otras secreciones corporales está en el centro del debate sobre la oratoria sagrada, incluida en las secciones muchas veces tituladas "Del gobierno del semblante y acciones de todo el cuerpo" como en el texto *Retórica Sagrada y Evangélica* de Francisco de Ameyugo, por citar un caso emblemático.

El "pañizuelo" es un ejemplo visible de un evento que va en contra de la efectiva predicación y que los tratadistas buscan constantemente controlar: el sudor, la tos, los mocos y otras secreciones serán entendidas como elementos residuales de la corporalidad que amenazan con quebrar el vínculo predicador-auditorio. En otras palabras, se percibe tácitamente una tensión que habita en la presente disociación entre lo que podría llamarse el cuerpo ideal del predicador (propuesto por las regulaciones presentes en las retóricas cristianas) y el cuerpo en acto del predicador durante la performance del sermón. Esta oscilación conceptual es, sin dudas, un síntoma preciso de las tensiones y ansiedades que rodean a este momento fundacional en torno a la construcción de la figura del predicador. Las secreciones corporales implican un obstáculo al proceso de formación de una serie de reglas que buscan modelar al orador en el púlpito. Siguiendo esta línea de análisis, Salucio sugiere que "no es menester enjugarse el sudor tan a prisa como algunos lo hacen, porque tanto más se suda cuanto el sudor más se limpia; y dejado estar al aire, se refresca y ocupa los poros para que no salga." (Salucio, 1959:185) dejando en claro que su mención de este hecho recurrente en la oratoria no es casual sino que responde a un interés por reglamentar aún las más ínfimas consecuencias de la corporalidad. Llevando su razonamiento al extremo, el tratadista avisa que frente a otras secreciones del cuerpo será necesario

enjugar los ojos y limpiar las narices; y eso se debe hacer a prisa y abajándose, o con la menos nota que fuere posible. Porque limpiarse el sudor del rostro con el canto de la capa es importuna grosería y mucho más asquerosa que sonarse con ella. Y hay quien, por no ser avisado de esto, lo haga (Salucio, 1959: 185).

El "pañizuelo" que Salucio menciona "doblado al canto del púlpito" puede entenderse como un emblema de las disputas que aparecen en torno al predicador, su cuerpo y la construcción de identidades en el Barroco: el discurso sobre la predicación forma parte de la episteme de esta sociedad en crisis que intenta reglamentar y anticipar los efectos sociales inesperados para poder mantener el orden en esos tiempos compulsivos. Crear al predicador barroco, entonces, será un acontecimiento discursivo que involucre distintos saberes; y las reflexiones sobre la *actio* en los tratados de oratoria sagrada muestran que el objeto de reflexión (el predicador) será abordado desde múltiples perspectivas que no se agotan en las coordinadas retóricas tradicionales sino que señalan a la constitución de un sujeto que dista mucho de poder pensarse como único y homogéneo.

Algo similar se puede encontrar en otro de los tratados más importantes del siglo XVII, me refiero a la *Instrucción de predicadores* (1617) del famoso predicador Francisco Terrones del Caño.¹⁰ En el tratado VI de su libro, el autor establece la importancia de la acción en la predicación y la necesidad de reflexionar sobre esta parte de la retórica cristiana:

10. Sobre su vida y obra remito a la ya clásica edición crítica de Félix de Olmedo.

La segunda parte de la elocución es la pronunciación o acción, cosa necesaria en el sermón; que no es como lo de las figuras que, ora se hagan, ora no, no importa; aunque hechas a tiempo, deleitan. Pero el que predicare con malas acciones de voz o de cuerpo, borraría gran parte de lo que dice; enfadaría al auditorio y lo despegaría de sí, con que le haría perder el provecho del sermón (Terrones del Caño, 1960: 145).

Terrones del Caño afirma la necesidad de lo que podría llamarse predicar con el cuerpo, dándole inclusive mayor importancia a este aspecto de la oratoria que a la dimensión puramente textual. La gesticulación, el movimiento y la voz son para el tratadista una parte clave en la suma de conocimientos que el predicador ideal debe poseer y manejar frente a su auditorio. El mal uso del cuerpo opera borrando lo dicho por el predicador y haciendo que el oyente rompa el pacto de entendimiento con el orador. El mal desempeño de las propiedades del cuerpo, para Terrones del Caño, tiene la capacidad de borrar el trabajo con la palabra y su efecto final es la pérdida del objetivo principal del sermón (“provecho”). Frente a esta situación, el escritor establece que la *actio* es la conjunción de dos elementos “el primero la voz y el segundo el gesto, porque con dos sentidos percibimos al predicador: con los ojos, y para esto son necesarios buenos meneos y acciones del cuerpo, que es lo que llamamos gesto; y con los oídos, para que es necesaria la voz conveniente.” (Terrones del Caño, 1960: 145) Para llevar a cabo el buen uso de los meneos, el religioso propone una serie de reglas que se dirigen a reglamentar los movimientos permitidos en el púlpito que incluyen la postura recta del predicador, la posición de la cabeza y del rostro frente a su auditorio basándose en las condiciones acústicas con las que el perfecto predicador deberá encontrarse. (Terrones del Caño, 1960: 152) Terrones del Caño afirma que hay ciertos movimientos que se deben evitar ya que podrían producir efectos negativos en la compostura del propio orador:

La cabeza nunca se ha de menear, que desvanece al predicador, y a veces al que mira, y aun le divierte. A mí me maravillaba mucho un predicador que, desde el principio al fin del sermón, siempre estaba meneando y doblgando la cabeza de un hombro a otro. No se han de jugar los artejos de los dedos, que a veces se hacen señales harto feas meneándolos; sino toda la mano junta, salvo, cuando mucho, para una aseveración, alzar el dedo índice solo (Terrones del Caño, 1960: 154).

La reglamentación del cuerpo del predicador en el púlpito incluye todas sus extremidades, de la cabeza a los pies, pasando por las articulaciones de los dedos, los cuales son pensados como posibles emisores de mensajes erróneos (“señales harto feas”). Todo esto en pos de mantener la atención del espectador en el mensaje complejo y espectacular que se produce al momento de la subida del predicador al púlpito. Para encontrar la justa medida entre lo que se puede o no hacer corporalmente, Terrones del Caño, lacónicamente, afirma que “no se han de hacer acciones de representantes, sino representar grave y modestamente.” (Terrones del Caño, 1960: 153)

Esta necesidad por velar por la integridad religiosa del acto comunicativo, hace que Terrones del Caño introduzca en esta sección del su manual un número interesante de reflexiones sobre las funciones más básicas (y más difícil de controlar) del cuerpo del predicador. El tratadista intentará regular qué hacer frente a las secreciones corporales que amenazan con afectar al predicador:

No toser, ni escupir o limpiar el sudor en medio del sermón, suele ser alabado en algunos predicadores; y, en verdad, que parece bien, porque lo contrario, especialmente, si es a menudo, interrumpe y divierte o cansa. Pero, como la necesidad natural de cada uno le obligue a acudir a ella, no se puede dar en esto regla cierta. Yo debo de haber predicado más de cuatrocientos o quinientos sermones, y no debo haber escupido en los diez de dellos, porque no he tenido necesidad. Antes me ha

acontecido muchas veces subir al púlpito con catarros o corrimientos y purgación dellos, y, en comenzando a predicar, suspenderse el purgar, como con la mano. Por ventura, con el movimiento o calor, se baja todo al estómago. Pero habiendo necesidad, cada uno acuda a la suya; y el que suele padecerle, debe antes de comenzar el sermón, tener sacado el pañuelo; que después, a medio predicar, embaraza el sacarlo y a veces el buscarlo. Tengo por buen remedio, para no escupir, predicar en ayunas; que habiendo almorzado (harto pocas veces tengo experimentado) luego es el corrimiento (Terrones del Caño, 1960, 155).

En la cita Terrones del Caño manifiesta el mismo tipo de ambigüedad y, por momentos, duda acerca de qué hacer cuando el cuerpo parece rebelarse y ejercer sobre el predicador su propio poder. Frente a la caída del sudor, la saliva y el catarro, lo primero que el tratadista dispone es no crear un hábito negativo (limpiarse, toser) que repetido sin orden interrumpa la fluidez del sermón. Pero es el mismo autor el que se muestra dudoso de poder establecer una regla total y válida cuando lo que aquí prima es “la necesidad natural” de cada predicador. Todo el artefacto discursivo que aparece en estos artes de predicación parece no poder responder de manera efectiva a la corporalidad ya que si bien necesita de ella para hacer que el sermón afecte al auditorio, al mismo tiempo, el cuerpo básico se erige como un obstáculo para la concreción del acto del sermón, parece rebelarse a los deseos de los tratadistas. Terrones apela a su experiencia de eximio orador que ha predicado más de cuatrocientos sermones y sugiere algunos trucos que podrían al menos disimular el mal que aqueja al orador. En definitiva, el cuerpo del predicador vuelve a mostrarse en este tipo de retóricas como un ámbito de disputa constante entre un discurso que busca la totalidad el control por sobre este objeto, pero al mismo tiempo se perciben las dificultades que estos mecanismos de control encuentran frente a la variedad de escenarios, sujetos y circunstancias.

Los dos últimos casos que me interesa analizar aquí provienen de distintos escenarios geográficos ya que uno fue escrito en España y el otro en Perú. Me refiero, en primer término, a los *Aforismos y reglas para más bien ejercer el alto oficio de la predicación* (1629) del padre mínimo Pedro León y Moya. El otro texto con el que finalizo este recorrido de lectura se titula *Arte de predicar preceptos* (1676) y fue escrito y publicado en Lima por el franciscano criollo Joseph Delgadillo y Sotomayor. En ambos manuales de predicación, separados en tiempo y espacio, se hallan los mismos deseos por regular y controlar de forma efectiva el cuerpo del predicador durante la labor oratoria, al mismo tiempo que vuelven a aparecer aquellos aspectos también referidos a lo corporal que impiden u obstaculizan esta práctica.

En el capítulo VII León y Moya establece de forma sintética el tipo de mimesis que el predicador debe hacer uso al afirmar que “las acciones sean las propias y las que bastasen a dar vida a lo que se dijere. No braceando, ni haciendo acciones vehementes y descompuestas; no brincándose en el púlpito, ni haciendo gesticulaciones menudas.” (León y Moya, 1629: 41) Esta forma de introducir los problemas básicos de la gesticulación en el púlpito (ya analizados por los otros tratadistas examinados aquí) da paso a toda una serie de aforismos que señalan el grado de reflexión por el que el predicador debe pasar previo a su práctica oratoria. Moya regula las posiciones y los movimientos de los brazos, ordenando que “el brazo izquierdo nunca ha de hacer acción sino fuese para repudiar o desechar algo; que semejantes cosas se suelen decir y señalar con el brazo izquierdo” (León y Moya, 1629: 41); para vincular luego este tipo de vicios actorales del predicador con el mal uso de efectos sonoros, al parecer bastante comunes, en las iglesias de su tiempo: “Coces, jamás se han de dar, ni sonar los pies en el púlpito: una palmada sí, de cuando en cuando en la conclusión de una razón” (León y Moya, 1629: 41). A este último rechazo, el religioso suma también su negativa a seguir una costumbre que combina la gesticulación con la vestimenta del

predicador: “No es uso práctico cada vez que dice Jesús o María, el predicador quitarse el bonete, o la capilla predicando, que hacen lo mismo los oyentes y se divierten: basta hacer esta justa ceremonia la primera vez que se nombran al principio” (León y Moya, 1629: 41). Este detalle que pudiera pasar desapercibido es muestra clara del diagnóstico que Moya hace de la circunstancia que envuelve a la predicación, donde un hecho corporal que parece ínfimo (removerse el bonete) tiene un efecto mayor en la audiencia que perderá el hilo del tema predicado. Por último, el religioso vuelve pugnar por un control absoluto del cuerpo al afirmar que no se debe “toser, escupir, ni limpiarse el sudor en medio del sermón, es bueno y alabado y parece bien a todos (León y Moya, 1629: 41).

Su colega peruano Delgadillo y Sotomayor continúa y al mismo tiempo introduce algunos sutiles cambios en las indicaciones que brinda en su *Arte de predicar preceptos*, demostrando las líneas de continuidad y de diferenciación que recorren el ámbito de la retórica eclesiástica barroca. El religioso criollo concuerda con la necesidad de evitar cualquier tipo de acción de los brazos que salgan de la circunferencia del pecho (Delgadillo y Sotomayor, 1676: 63) y propone que la relación entre las manos y la palabra del predicador debe hacerse con la misma precisión, autoridad y gentileza con la que un músico toca un instrumento: “La mano izquierda nunca la menee sin compañía de la diestra, la voz rija la mano, es como el compás que mide el punto. (Delgadillo y Sotomayor, 1676: 63) Para Delgadillo es buena idea que el orador “no rehúse hacer la acción que pide la palabra, y lo que dice: cuando no es hablando con acción y voz sea moderada” (delgadillo y Sotomayor, 1676, 63) siempre y cuando se atenga a ciertos preceptos que evitan hacer caer al predicador en gesticulaciones impropias: “No extienda la mano mostrando la palma, que es fea acción, y así debe acompañarla de los dos dedos índice y pólize y es ponderativa.” (Delgadillo y Sotomayor, 1676: 64) Además, el franciscano parece no negarse al uso de efectos acústicos en la predicación ya que invita a combinar sonidos, ritmos, silencios y hasta gritos cuando se trata de conmover al auditorio:

Haga suspensión de voz, quedándose mudo, y luego con la mano derecha juntos los dos dedos, grite una palabra, o dos, y luego modere. Es en el sermón moral acción aterradora. Palmada no suena bien en el Púlpito, mejor es un golpe en él, que espanta, el golpe no sea frecuente sino raro (Delgadillo y Sotomayor, 1676: 64).

Esta razonada teatralidad en el púlpito tiene como fin último afectar de forma efectiva a los espectadores presentes en la iglesia quienes se constituyen en los receptores finales del mensaje del sermón y el predicador puede, según este autor, realizar variaciones y utilizar los recursos que él considere apropiados siempre y cuando tenga en cuenta el género del sermón (en este caso, moral) y la ocasión que lo convoca. Por último, Delgadillo vuelve a presentar la ya menciona obsesión de los tratadistas con aquellos residuos corporales que no pueden ser controlados y que constantemente dificultan la tarea oratoria: “No escupa no se suene, que es grosería, si se le humedece la boca, mejor es con el pañuelo (que no debe poner sobre el púlpito) limpiarse al disimulo. Si sudare de rostro no se limpie y luego mire el paño, que es descortesía” (Delgadillo y Sotomayor, 1676: 64).

El predicador deberá estar preparado para reaccionar de manera tal que su labor no se vea afectada por las secreciones, dominando su cuerpo a pesar de que las necesidades más básicas lo distraigan (“no escupa, no se suene”); y al mismo tiempo su accionar para componer esta situación no debe ser percibido por el público (“limpiarse al disimulo”) quien así no dejará de prestar atención a la predicación. Frente al sudor, cualquier rastro de aquello que se utiliza para contrarrestar este problema (el pañuelo) debe desaparecer del campo visual del púlpito. Estas últimas reflexiones vuelven a mostrar cómo el cuerpo del predicador barroco es un campo

de disputa y también como un banco de pruebas donde distintas discursividades intentan construir su imagen ideal. Pero al mismo tiempo, el detalle de la frase final que hace referencia a la prohibición a mirar el pañuelo que ha ayudado a disimular la secreción que pugnaba por interrumpir la prédica, parece indicar también un tipo de ansiedad propia de la episteme barroca que no deja de sorprender. Me refiero a ese doble movimiento de fundación del sujeto que, al mismo tiempo que establece las técnicas de comportamiento social, señala las limitaciones de este proyecto. Ante el deseo de construir un dominio total sobre la materia (el cuerpo) donde operan estas tecnologías de la palabra en acción, en los manuales de predicación surge de forma irremediable una serie de vacilaciones discursivas que son un síntoma de un malestar más profundo. Esta constante tensión entre el control y la resistencia de la materialidad que rodea al acto de la predicación, en definitiva señalan posibles caminos para seguir explorando en torno a la construcción de la figura del predicador criollo en el mundo hispano.

Bibliografía

- » Ameyugo, F. de (1667). *Retórica sagrada y evangélica, ilustrada con la práctica de diversos artificios para proponer la palabra divina*. Madrid. Andrés García de la Iglesia.
- » Barnes, G. (1998). *Sermons and the Discourse of Power: The Rhetoric of Religious Oratory in Spain (1550-1900)*. Ann Arbor, UMI.
- » Cascardi, A. (1997). *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*. Pennsylvania, University Park.
- » Cerdan, F. (1985). "Historia de la historia de la Oratoria Sagrada española en el Siglo de Oro, Introducción crítica y bibliografía." En *Criticón* 32, 55-107.
- » Cerdan, F. (2002). "Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985 - 2002)." En *Criticón* 84, 9-42.
- » De la Flor, F. R. (1995). "La oratoria sagrada del Siglo de Oro y el dominio corporal." En *Culturas en la Edad de Oro*. Madrid: Editorial Complutense, 1995. 123-47.
- » Delgadillo y Sotomayor, J. (1676). *Arte de predicar preceptos*. Lima.
- » Díez Borque, J. M. (1991). *Espacio teatrales del barroco español*. Reichenberg, Kassel.
- » Díez Coronado, M. Á. (2003). *Retórica y representación: historia y teoría de la actio*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- » Elliott, J. H. (1987). "Concerto Barroco." En *The New York Review of Books*, April 9.
- » Foucault, M. (1998). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York, Vintage Books.
- » Fumaroli, M. (1980). *L'Age du l'Eloquence: rethorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'epoque classique*. Genève, Droz.
- » Granada, L. de (2010). *Los seis libros de la retórica eclesiástica, o método de predicar*. Traducción e introducción de Manuel López-Muñoz. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- » Herrero Salgado, F. (1986). *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Madrid, Fundación Universitaria Española.
- » Jesús María, A. de (1648). *Arte de orar evangélicamente*. Cuenca, Imprenta de Salvador de Viader.
- » Jiménez Patón, B. (1612). *Perfecto predicador*. Baeza, Mariana de Montoya.
- » Kennedy, G. A. (1980). *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill, University of North Carolina.
- » Lausberg, H. (1998). *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Leiden/Boston, Brill.
- » Ledda, G. (2003). *La parola e l'immagine. Strategie della persuasione religiosa nella Spagna secentesca*. Pisa, Biblioteca Di Studi Spanici.
- » León y Moya, D. (1629). *Aforismos y reglas para más bien ejercer el alto oficio de la predicación*. Antequera, Manuel Botello de Payva.
- » López Grigera, L. (1995). *La retórica en la España del Siglo de Oro*. Salamanca, Universidad de Salamanca.

- » López-Múñoz, M. (2010). "Introducción" En *Los seis libros de la retórica*. 11-60.
- » Llamazares, T. de (1688). *Instrucción de predicadores*. Burgos, Herederos de Juan de Viar.
- » Mack, P. (2011). *A History of renaissance Rhetoric 1380-1620*. Oxford, Oxford University Press.
- » Maravall, J. A. (1975). *La cultura del Barroco*. Barcelona, Ariel.
- » Murphy, J. J. (1974). *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Berkeley, University of California Press.
- » Núñez Beltrán, M. Á. (2007). *La oratoria sagrada en la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del XVII*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- » O'Malley, J. W. (2013). *Trent. What Happened at the Council*. Cambridge/London, Harvard.
- » Orozco Díaz, E. (1988). *Introducción al Barroco I*. Granada, Universidad de Granada.
- » Salucio, A. (1959) *Avisos para los predicadores del santo evangelio*. Estudio preliminar, edición y apéndices de Álvaro Huerga. Barcelona, Juan Flores.
- » Smith, H. D. (1978). *Preaching in the Spanish Golden Age. A Study of Some Preachers of the Reign of Philip III*. Oxford, Oxford.
- » Spadaccini, N., Martín-Estudillo, L. (2005). *Hispanic Baroques: Reading Cultures in Context*. Nashville, Vanderbilt.
- » Terrones del Caño, F. (1960) *Instrucción de predicadores*. Prólogo y notas del P. Félix G. Olmedo. Madrid, Espasa Calpe.
- » Villari, R. (1995). *Baroque Personae*. Chicago, University of Chicago.