

Barroco, por una semiología menor



Dardo Scavino

La minoría gálata

Hacia ya unos cuantos siglos que los galos de Anatolia habían sido helenizados. Pero cuando su vecino Pablo de Tarso anduvo por esa región divulgando la buena nueva del rabí crucificado, hacía apenas unos años que la Galacia había sido anexada, como provincia, por Roma. Después de que el apóstol cilicio evangelizara la región en torno a los años 47 o 48, algunos predicadores judíos habían logrado convertir a los gálatas a la religión de Abraham, de modo que el perseverante Pablo, enterado del asunto, se sintió obligado a enviarles un abultado mensaje en donde les explicaba por qué la religión del nazareno no se confundía con el judaísmo, a pesar de que Jesús fuera un rabí hebreo, y hasta el mismísimo Mesías anunciado a los hebreos, pero un Mesías que abolía, con su llegada, las tradiciones y tabúes en vigor hasta ese entonces, emancipando a los creyentes de la tutela mosaica y del propio judaísmo. Porque si se llamaba judíos a quienes observaban los rituales de la tradición homónima, dejaban de ser judíos con la llegada del Mesías que ellos mismos esperaban, trasmutación que Pablo extendía a los gentiles aunque ellos no esperasen al Redentor en cuestión.

Para que las iglesias gálatas entendieran que la conversión al judaísmo significaba, desde la perspectiva cristiana, una suerte de retroceso en el tiempo, el apóstol recurrió a una figura jurídica común al derecho griego y romano:

Digo también que mientras el heredero es niño [*nēpiós* | *parvulus*], no difiere en nada de un esclavo [*doulou* | *servo*], aunque sea el dueño de todo, porque se encuentra sometido a los tutores [*epitropous* | *tutoribus*] y los administradores [*oikonomous* | *actoribus*] hasta el momento señalado por el padre. También nosotros, cuando éramos niños, éramos esclavos de los elementos del mundo. Pero cuando se cumplió el plazo [*to plēromatouchrónou* | *venitplenitudotemporis*], Dios envió a su hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que liberase [*exagorásē* | *redimeret*] a quienes estaban bajo la ley, para que nos convirtiéramos en sus hijos adoptivos [*huiiothesían* | *adoptionemfiliorum*] (Gl. 4, 1-5).¹

1. Entre corchetes, el vocablo griego de San Pablo y el latino de la Vulgata de San Jerónimo.

Con el propósito de explicarles a los vacilantes gálatas la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo, Pablo estaba invocando una institución del *ius privatum* romano: la tutela. Esta institución regía la relación entre las personas *sui iuris* y las personas *alieni iuris*, entre quienes vivían bajo su propia jurisdicción y quienes vivían bajo

la jurisdicción ajena, entre los *maiores*, en fin, y los *minores*, noción que no incluía solamente a los *impuberes* sino también a *insani*, *lunatici*, *mulieres* y todos aquellos individuos que, por su presunta incapacidad para gobernarse a sí mismos, estuvieran obligados a vivir bajo la potestad, o el *mancipium*, de otro. Como ocurre todavía hoy, ningún niño podía disponer de su herencia hasta que no llegase a la mayoría de edad. Dependía, en este aspecto, de las decisiones de los tutores y los administradores. Pero una vez “cumplido el plazo”, se veía liberado de esta tutela, de modo que la evangelización se asemejaba a la emancipación del menor, y ésta, a su vez, a la liberación del esclavo, ya que ambos, en efecto, vivían bajo el *mancipium* de un *pater familias*.

Hasta la prometida llegada de Cristo, los judíos habían vivido, según Pablo, como niños, como menores sometidos a la tutela del Padre y su Torah. Pero a continuación habría llegado el Hijo con la misión de redimirlos de esa tutela necesaria, sí, pero caduca, para que pudieran disponer de la herencia prometida. La antigua tutela se veía sustituida así por una “adopción” (*huiothesia*) cuya finalidad ya no sería mantenerlos en la condición de minoría sino, al contrario, emanciparlos de un conjunto de obligaciones y prohibiciones dignas de criaturas. Circuncidándose, respetando el *shabbat*, comiendo *kosher* o sometiéndose a un cúmulo de rituales e interdicciones dictadas por la tradición, los gálatas no alcanzarían nunca la redención esperada: estarían más bien regresando, desde la perspectiva paulina, a la condición de minoría, una condición que, mientras duraba, no difería mucho de la esclavitud, aunque ese esclavo fuera paradójicamente “dueño” (*kyrios*) de su herencia. Del mismo modo que Moisés había liberado a los hebreos de la esclavitud egipcia, Cristo los había emancipado de los rigores mosaicos: el Mesías había venido a abolir (*katargein*) las obligaciones rituales, suplantándolas por el amor al prójimo y a Dios y liberando así a sus congéneres de los preceptos de la tradición. Y por eso en su misiva a los corintios el apóstol vuelve a decir que Cristo restablecería el reino de Dios, una vez que hubiera “abolido (*katargêsê*) todo poder, toda autoridad y toda potencia” (1 Co 15, 24). De modo que el advenimiento del reino de Dios, eso que Agustín llamará más tarde la *Civitas Dei*, coincide con la emancipación de los creyentes, es decir, con la obtención su mayoría de edad.

La minoría indígena

Cuando mil quinientos años más tarde un especialista del *ius gentium* de la universidad de Salamanca, Fray Francisco de Vitoria, trate de encontrar la figura jurídica que mejor le cuadre a la condición de los indígenas americanos, optará una vez más por el paradigma tutelar greco-latino e invocará incluso aquel mismo pasaje de la Epístola a los Gálatas para fundamentar sus argumentos. En opinión de Vitoria, el pretexto de la inmadurez política de los habitantes de las Indias no les otorgaba a los Reyes de Castilla el derecho a apoderarse de sus tierras y su patrimonio (Vitoria, 1928: 49). El teólogo recuerda incluso que, desde el punto de vista de Aristóteles, y del derecho romano, los niños, y hasta los idiotas, tenían derecho a ser “dueños”, como se infería de la misiva de Pablo: “*mientras el heredero es niño, en nada se diferencia de un siervo, siguen las de no obstante ser dueño de todo*” (1929: 49).

Vitoria se niega a aceptar, además, que estos bárbaros “sean completamente idiotas”, pero admite que “tienen mucho de ello, y es bien notorio que no son realmente idóneos para constituir y administrar una república en las formas humanas y civiles” (1929: 55). Sólo que algunos aducían esta inepticia política para declarar que en nombre “del bien y la utilidad” de los indios, “pueden los príncipes de los españoles tomar la administración y gobierno de los mismos e instituir en sus pueblos prefectos y gobernadores y cambiarles los soberanos donde constare fuere necesario para su bienestar”, de modo de someter estos pueblos “al gobierno y la tutela de los que tienen razón

y entendimiento”. Y el doctor salamantino, que se mostraba rigurosamente estricto a la hora de evaluar los argumentos esgrimidos por los defensores de la conquista, encuentra que esta tutela es jurídicamente admisible, “a condición de que realmente se haga para el bien y utilidad de los mismos y no para lucro de los españoles”, es decir, a condición de que los administradores velaran, como en el derecho romano, por el bienestar de sus pupilos (1929: 185), argumento que va a terminar prevaleciendo en las Leyes Nuevas promulgadas por el emperador Carlos V, esas mismas leyes que los conquistadores rechazaron y sus descendientes no quisieron nunca acatar. Estas leyes preveían una extinción paulatina de la encomienda –institución que la Conquista de América había heredado de la Reconquista de al-Andaluz– para que los indígenas quedaran bajo la tutela del rey. Pero si hubiese observado rigurosamente la lógica de la analogía delineada por Vitoria, tendría que haber previsto la completa emancipación de estos pueblos, una vez que hubieran asimilado, como ellos pretendían, los valores y las prácticas de sus tutores cristianos.

Cuando otro jurisconsulto español, Juan de Solórzano Pereira, se dedique a estudiar más adelante el dédalo del derecho indiano, explicará que estas leyes trasladaban a los aborígenes la condición de minoría, “pues por su corta capacidad gozan del privilegio de rústicos y de menores, y aun no pueden disponer de sus bienes raíces, cuanto más de sus personas y libertad” (Solórzano 1647: 81). Los indios habían sido durante la colonia individuos libres –en el sentido de que la ley los consideraba dueños de sus propios bienes–, pero un Protector General era enviado por el monarca castellano para que velara por los intereses de estos “miserables”, y vigilara cualquier posible compra o venta de estos bienes, “porque no parece que tienen voluntad libre, y estar como están, expuestos a tantas acechanzas y engaños”, y “porque su fragilidad y facilidad y poca constancia no se convierta y redunde en daño y acabamiento de sus haciendas, como hablando de los menores y mujeres, a quienes los indios se comparan” (1647: 237), lo que llevaba al jurista español a asegurar que en esta parte del mundo los reyes y los virreyes eran “como buenos tutores y curadores” encargados de dirigir “a los que por su barbarismo o rusticidad” eran incapaces de gobernarse a sí mismos (1647: 237).

Algunos misioneros particularmente intranquilos por la suerte de los aborígenes en esas tierras de ultramar, también solían compararlos con niños desamparados que merecían la protección de las autoridades civiles y religiosas desembarcadas de Europa. En su *Historia eclesiástica indiana* el franciscano Gerónimo de Mendieta explicaba que los indios eran “débiles y flacos” y que se los podía llamar “párvulos o pequeñuelos, por el pequeño talento que recibieron”. Pero esta “pequeñez”, añadía, “no nos da en ley natural licencia para que por eso los despreciemos y de ellos no hagamos cuenta más que si no fuesen gentes, y nos apoderemos y sirvamos de ellos”. Los españoles, por el contrario, debían compadecerse de estos indios y ampararlos como “flacos y menores” (Mendieta, 1780: 67).

Tras algunos años de experiencia como misionero y profesor de teología en el virreinato del Perú, José de Acosta les explicaría a sus hermanos jesuitas que los indios eran como niños faltos de razón. Esta analogía le permitía legitimar la conquista de los territorios ultramarinos por la corona española. Acosta partía de la siguiente premisa: los “niños o los dementes” son incapaces de gobernar una república “porque es conforme a la naturaleza que los niños no manden a los varones” (Acosta, 1954: 522). Y desenterrando aquel pasaje de la misiva a los gálatas en el que Pablo aseguraba que el niño no se distingue “en nada del siervo, aunque sea heredero de todo”, el jesuita recalca que no sucedía algo diferente con los indígenas americanos. “Si una república”, escribía, “llegase a ser gobernada por niños o por hombres sin juicio y medio dementes”, y esta incapacidad civil perjudicara a los súbditos, “sería lícito por ley de caridad a los príncipes vecinos, de derecho natural, si no pudiesen remediar

de otra manera la mala administración de aquellos, acudir a la fuerza de las armas para obligar al pueblo y a los magistrados a que se eligiesen un príncipe idóneo o, si no pudiesen conseguirlo, tomar ellos mismos la pública administración aunque reclamasen ellos gravemente”. Esto mismo ocurría, en su opinión, con “la nación de los indios”, la cual tenía “menos de equidad, juicio y prudencia que si fuesen niños o varones de juicio insano”, y precisaba de una autoridad competente que terminara con esa situación y los pusiera bajo tutela. “¿Por qué, pues, se ha de condenar que se les quite el principado por la fuerza, para su bien y a fin de que vivan en paz?” (1954: 420).

En cualquier república, argumentaba este jesuita autorizándose en Aristóteles, “unos deben mandar y otros obedecer”, y el filósofo presumía, como era de esperarse, “que los griegos eran nacidos para mandar por ser más sabios y los bárbaros para servir por ser rudos e ignorantes”. No se sugiere otra cosa, añadía Acosta, cuando se dice que “los ancianos y de maduro juicio presidan y que los jóvenes obedezcan” o “que las mujeres sean regidas por los hombres y los niños por el arbitrio de los mayores”. El jesuita estimaba entonces que era “lícito arrebatarse a los bárbaros el poder que poseen”, como en cualquier lugar donde “reine un adolescente o una mujer” (no estaba haciendo alusión, supongo, a la antigua reina de Castilla), “y lo mismo a un rey inepto, o arrojar a un prelado indocto del pontificado”, porque se obra así siguiendo “las leyes divinas y humanas”. Es conforme a la razón, por consiguiente, que reinen “los más sabios y los de espíritu más noble”, y también arrojar a alguien del poder si se trata de “un ignorante o un bárbaro” (1954: 46).

A pesar de su notorio menosprecio por los indígenas americanos, Acosta no consideraba que fueran, por naturaleza, inferiores a los europeos, dado que unos y otros tenían, de acuerdo con la conclusión de la “polémica de los naturales”, “alma racional”, entidad que los convertía en hombres y en iguales a los europeos. Pero esta igualdad, para decirlo con su lenguaje aristotélico-tomista, sólo existía en potencia, y no en acto, y por eso los españoles debían ocuparse de los indios hasta que se convirtiesen en adultos, es decir, hasta que se hiciera realidad esa capacidad de utilizar la razón. El jesuita concluía entonces que “los bárbaros” no eran tales “por naturaleza” sino “por gusto y por hábito”, de manera que eran “niños y dementes por afición, no por su ser natural”, afición que podría “corregirse” gracias a la educación de los denodados clérigos, lo que permitía conjeturar que, en algún momento, esas poblaciones llegarían a vivir y pensar como sus educadores, de modo que podría tratárselos como a cualquier otro pueblo europeo.

Trasladando el paradigma tutelar desde el *ius privatum* al *ius gentium*, Vitoria, Solórzano, Mendieta, Acosta y otros doctores de la Iglesia estaban fundando la teoría del imperialismo moderno que pensaría la relación entre colonizador y colonizado como una tutela, lo que implicaba que los pueblos *alieni iuris* serían algún día, cuando llegaran a la edad de la razón, *sui iuris*. Los romanos, en efecto, reconocían la *emancipatio* jurídica de los individuos pero no la extendían a la emancipación política de los pueblos. Con la nueva doctrina imperial, en cambio, los individuos no son los únicos que pueden gobernarse a sí mismos, como ocurría con la *enkrateia* griega o con el *sui iuris* romano: también pueden gobernarse a sí mismos los pueblos, y por eso el llamado “principio de autodeterminación de los pueblos”, ignorado por las democracias antiguas, va a presuponer, cuando Rousseau retome esta cuestión, que cada pueblo es un individuo con un cuerpo único y una voluntad propia. Pero aquellos teóricos del imperialismo moderno introdujeron además una dimensión temporal inaudita hasta entonces: la historia de los pueblos se parece al desarrollo o un progreso de los individuos desde la infancia hasta la madurez. Los inicios de la modernidad, con su emancipación política de los pueblos, o de las “minorías”, y su idea de progreso histórico, no se remontan a las *Tesis* de Lutero o al *Discurso* de Descartes sino a las teorías de Vitoria, Mendieta, Acosta y Solórzano (Scavino, en prensa: 34).

El lenguaje de los niños

Algunos años después de la Epístola a los Gálatas, Pablo de Tarso recurriría a la imagen de la emancipación de los jóvenes –o de la transición entre la minoría y la mayoría de edad– en un célebre pasaje de su mensaje apostólico a los cristianos de Corinto:

Conocemos parcialmente y parcialmente profetizamos. Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial. Cuando yo era niño [*nēpios | parvulus*], hablaba como un niño, pensaba como un niño, razonaba como un niño. Ahora que soy un hombre [*anēr | vir*], desaparecieron las cosas de niño. Ahora vemos a través de un espejo, enigmáticamente [*blēpomen gar artidivesoptrou en ainigmati | nunc per speculum in aenigmate*], entonces veremos cara a cara (1 Co 13, 9-12).

En ambas misivas, la maduración del niño equivalía a la transición entre la religión judía y la cristiana o entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Sólo que esta imagen aludía en el segundo mensaje a una diferencia entre un conocimiento “parcial” o “enigmático”, a través de símbolos herméticos, como “a través de un espejo”, y un conocimiento completo, directo o “cara a cara”. Desde la Antigüedad, en efecto, los teólogos interpretaron este pasaje como una breve exposición de la teoría de los “tipos” que Pablo había ilustrado en otras misivas, como cuando decía que “Adán era una figura (*túpon*) del que debía llegar” (Rm 5, 14) o que los dos hijos de Abraham –el que tuvo con su esclava Agar y el que engendró con su esposa Sarah– alegorías de las dos alianzas: la que sometió, según él, a los judíos, y la que liberó, a continuación, a los cristianos (Gal 4, 21-27). Sólo que el estatuto profético de las diversas historias del Antiguo Testamento se reveló retrospectivamente, cuando “el que debía llegar”, arribó efectivamente. Como anotaría en su diccionario el cardenal Pietro Parente, “el *tipo* o figura es la persona, hecho o cosa destinados a significar otra, que se llama *antitipo*” (Parente, 1943: 331), de modo que Cristo sería el “antitipo” de Adán en la interpretación paulina, como si Cristo fuese el significado ignoto y postrero del significante Adán.

A estas prefiguraciones típicas se referían también algunos Padres de la Iglesia como San Justino o Clemente de Alejandría, aunque hubo que esperar a *La Ciudad de Dios* y las *Cuestiones sobre el Heptateuco* para que San Agustín elaborase una teoría de la exégesis bíblica inspirada en el procedimiento paulino. El obispo de Hipona aseguraba que la Escritura contaba efectivamente “las acciones de los reyes y los acontecimientos del pasado” y parecía interesarse en la “exactitud del relato histórico”, aunque le preocupaba menos “decir el pasado” que “predecir el futuro” (San Agustín, 1963: 1172). Y por eso la historia del pueblo judío anunciaba “figurativamente todo lo que el Espíritu Santo revelaba acerca de la *Civitate* eterna y soberana, y sobre Jesucristo, su fundador y rey” (1963: 1103), como si este pueblo, sin saberlo, hubiese interpretado a lo largo de su historia una vasta representación alegórica de episodios que ocurrirían algunos siglos más tarde. Aunque los haya protagonizado, el pueblo judío no podía comprender la dimensión profética de todos estos episodios, lo que no tenía nada de extraño ya que su sentido “tipológico” sólo se reveló “una vez que se cumplieron los acontecimientos o cuando se puso al descubierto lo que se encontraba oculto” (1963: 1177). El Antiguo Testamento, explicaba en su comentario sobre el Génesis, “era como una sombra del porvenir”, ya que “del mismo modo que ahí pasaron cincuenta días entre la fiesta de la inmolación del cordero y la promulgación de la Ley por el dedo de Dios”, en el Nuevo Testamento, “donde la Verdad misma se revela, se cuentan cincuenta días desde la fiesta de la inmolación de Jesucristo, el cordero inmaculado, hasta el día en que el Espíritu Santo descendió de los cielos” (San Agustín, 1989: 357). Y algo similar diría el obispo de Hipona acerca de las figuras de Caín y Abel, “porque en aquellos dos hombres, Abel, que quiere decir llanto, y su hermano Seth, que significa resurrección, se nos prefigura la muerte del Salvador, y su vida resucitada de entre los muertos: de la cual se engendra aquí la Ciudad de Dios, esto es, el hombre que

esperó invocar el nombre del Señor Dios” (1989: 357). Agustín añadiría entonces en su comentario del Libro de los Números, que se trataba “de los mismos objetos en el Antiguo y en el Nuevo”, sólo que “en el primero son la sombra y la figura, mientras que en el segundo son la revelación y la verdad a la luz del día” (1989: 412). Y por eso los Padres de la Iglesia solían recordar el adagio según el cual *Novum Testamentum in veterelater; vetus in Novo patet* (el Nuevo testamento se oculta en el viejo; el viejo se revela en el nuevo).

Multae scripturae

Sebastián Covarrubias introdujo el vocablo *hieroglífico* en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611. Oscar Bloch y Walther von Wartburgremontan por su parte la aparición del sustantivo francés *hiéroglyphe* al año 1576, mientras que Douglas Harper detecta la primera ocurrencia del expresión inglesa *hieroglyphic* en un escrito publicado en 1580. Todo pareciera indicar entonces que las lenguas europeas modernas adoptaron y adaptaron el vocablo griego *hieroglúphos* –grabado sacro– durante la segunda mitad del siglo XVI. Y no es casual que así fuera. Muy poco sabían los europeos de los jeroglíficos egipcios antes de que el parmesano Enea Vico publicara en 1559 una copia de la *Tavola isiaca* –una tableta egipcia de cobre ornada con pictogramas–, descubierta durante el saqueo de Roma en 1527 y conservada por el cardenal Pietro Bembo.

Pero el impacto que la publicación de esta tableta tuvo en el Viejo Continente no es ajeno a la publicación en 1531 del *Emblematuslibellus*, una serie de estudios del derecho romano escritos por el jurista milanés Andrea Alciato e ilustrados con figuras alegóricas acompañadas por un lema. Alciato iniciaba así un nuevo género que se extendería por América y Europa durante casi dos siglos. En esta tradición se inscribiría el paviano Enrico Farnese, con su *De perfecto príncipe* de 1603, el murciano Diego de Saavedra Fajardo, doctor en derecho canónico de la Universidad de Salamanca y consejero de Felipe IV, con su *Idea de un príncipe político Christiano representado en cien empresas* de 1640, y el mencionado Juan de Solórzano Pereira con sus *Emblemas regio-políticos* de 1653. Estos autores estaban perpetuando un prestigioso género medieval –“espejo de los príncipes”–, en donde se llevaba a cabo un retrato moral y político de algún ideal encumbrado en el cual los monarcas debían “reflejarse” (Ruiz 2013). De hecho, el vocablo *espejo* seguiría empleándose en el siglo XVII como un sinónimo de alegoría, como cuando Baltasar Gracián explicaba que “así como el sol es claro espejo de Dios y de sus divinos atributos, la luna lo es del hombre y de sus humanas imperfecciones” (Gracián, 1913: 22). Pero siguiendo el camino trazado por Farnese, Saavedra Fajardo y Solórzano Pereira sustituyen los espejos por las empresas y no tienen inconvenientes en encontrar sus emblemas de la idea de un príncipe cristiano en los mitos de la antigüedad pagana, como sucede desde el inicio de la *Idea* del murciano cuando este introduce la imagen de Hércules venciendo en su cuna a las serpientes, debajo del lema *Hinc labor et virtus*, para ilustrar este principio: “Nace el valor, no se adquiere” (Saavedra Fajardo, 1655: 1).

Desde la época de Dante, los escritores europeos habían extendido la tipología paulina a la mitología greco-latina, y ahora estaban incluyendo a los demás pueblos no-europeos: contradiciendo el principio luterano de la *Sola Scriptura* –hay solamente una Escritura Sagrada– la Europa católica y tridentina interpretaría la multitud de figuras de otras religiones y otras culturas como escrituras sagradas, es decir, como jeroglíficos. Así, uno de los tratados más influyentes del siglo XVII, *El arte de la pintura, su antigüedad y grandezas*, del sevillano Francisco Pacheco, maestro y suegro de Diego de Velázquez, explicaba que desde los primeros tiempos de la humanidad, cuando Adán y Eva fueron expulsados del Edén, “comenzaron los hombres con la lumbre

interior a saber apacentar los animales, cultivar la tierra, coger sus frutos, edificar Ciudades, gobernar familias”, y poco después “ejercitar el arte Fabril, la música y otras obras”, de modo que resultaba muy verosímil que “labrándose ya varias cosas con instrumentos necesarios, se sirviese también de formar imágenes, tan importantes a diversas necesidades de la vida humana” (Pacheco, 1649: 153). La famosa arca de Noé no habría sido, según este sevillano, sino “una imagen, o pequeño modelo de la universidad de la tierra, concedida por habitación a todos los animales” (1649: 153). El arte de hacer imágenes del culto divino provendría entonces “de una lumbre secreta, impresa en nuestra Naturaleza, de honrar y reverenciar aquella causa superior, a la cual cada uno piensa estar sujeto, llamada comúnmente Dios: si bien no conocida con igualdad de todos” (1649: 153). La verdad acerca de esta divinidad le fue revelada a un pueblo, pero todos la conocían “por oculto instinto” y practicaban rituales o labraban imágenes para venerarla. Y como sucedía con el arca de Noé, estas imágenes tendrían un estatuto alegórico, vale decir: jeroglífico.

Unos pocos años después del tratado de Pacheco, el abate Filippo Picinelli les dedicaría a los *impresi* su ensayo *Mondo simbolico o sia università d'imprese*, en donde aseguraba que el universo podía leerse como libro plagado de alegorías religiosas (Picinelli 1653), mientras que el jesuita Athanasius Kircher daría a conocer los cuatro volúmenes de su *Oedipus aegyptiacus hoc est universalis hieroglyphicae veterum*, en donde proponía, a partir del estudio de la mencionada Tableta isiaca y de la lengua copta, una interpretación ingeniosa de los jeroglíficos egipcios (Kircher, 1652). A pesar de esta extravagante combinación de astrología caldea, mitología griega, cábala hebrea y alquimia árabe –o tal vez a causa de ella–, el *Edipo* de Kircher gozaría de una gran popularidad en ambas costas del Atlántico, por lo menos hasta que Jean-François Champollion lograra decodificar efectivamente esta escritura. Entre los más fieles seguidores del sacerdote alemán, se encontraban dos eruditos del magnífico virreinato de Nueva España –Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz–, quienes ornaron en 1680 un arco triunfal en homenaje al nuevo virrey de Nueva España siguiendo la moda de los jeroglíficos alegóricos que se había vuelto muy popular en la península (Mínguez, 2009).

La edad de las luces

En su *Theatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*, Sigüenza recordaba que “entre las sombras de las fábulas eruditas se divisan las luces de las verdades heroicas”, y citando *De simulacro rei publicae* de Enrico Farnese, estimaba que “los cortos de mente no ven en la fábula más que la fábula, y a través de ella ni siquiera nebulosamente ven la verdad” (Sigüenza, 1984: 173), sugiriendo así que la inmadurez mental afecta sobre todo las capacidades hermenéuticas de las personas. Y aunque él prefiriese evitar las “fábulas” –los mitos– y remitirse a la “historia” de los monarcas aztecas de su “patria” para que le sirvieran de “espejos” al nuevo virrey –aunque privilegiara, si se quiere, la historia mexicana por sobre la europea (Lorente Medina, 1996)–, le reconocía también a su amiga Sor Juana el derecho de recurrir a la figura mítica de Neptuno a la hora de resumir la idea de un príncipe cristiano. También Sor Juana interpretaría los cultos aztecas como si tuvieran una significación cristiana *ante literam* (Scavino 2014), pero en su *Neptuno alegórico* recurría a la tradición greco-latina diciéndole que era “decoro copiar el reflejo, como en un cristal, las perfecciones que son inaccesibles en el original: respeto que se hace guardar al Sol, monarca de las luces, no permitiéndose a la vista...” (401, 48-52).² Siguiendo el mismo argumento, le escribiría a la virreina que

Acción, Lysi, fue acertada
El permitir retratarte,

2. Respetamos la notación adoptada por los estudios sorjuaninos de la edición de Méndez Plancarte.

Pues, ¿quién pudiera mirarte
Si no es estando pintada?
Como de Febo el reflejo
Es tu hermoso rosicler,
Que para poderlo ver
Lo miran en un espejo (89, 1-8).

Y añadía unos versos más abajo:
Pues aun pintada, severa,
Esa belleza sin par,
Muestra que para matar
No te has menester entera... (89, 13-16).

Sor Juana no sólo estaba aludiendo en estos versos al “espejo” paulino sino también a la visión “en parte” (“no te has menester entera”). Muy hábilmente, la monja convertiría estos espejos de los enigmas en los espejos de Narciso –es decir, Cristo–, como cuando escribió en su auto sacramental *El Divino Narciso*:

Estas sumas perfecciones
Se verifican de Dios,
A cuya beldad los orbes,
Para servirle de espejos,
Indignos se reconocen... (368, 98-102).

La religiosa no cesa de comparar, en efecto, los espejos, las pinturas y las figuras alegóricas. El propio *Neptuno alegórico* se inicia con una reflexión acerca de esta similitud (espejo) imperfecta (parcial) de las alegorías:

Costumbre fue de la antigüedad, y muy especialmente de los egipcios, adorar a sus deidades debajo de diferentes jeroglíficos y formas varias: y así a Dios solían representar con un círculo, como lo escribe Piero Valeriano: *Aegyptii Deum ex hieroglyphico circuli intelligebant*³, por ser símbolo de lo infinito. Otras veces, en el que llamaban Eneph, por quien entendían al Criador del Universo, como refiere el que añadió los jeroglíficos a la obra del dicho autor: *Per Eneph, quem pro Deo colebant aegyptii, ipsum totius mundi, atque universitatis creatorem, apificemque, pulcherrimo hieroglyphico ostendebant*⁴. No porque juzgasen que la Deidad, siendo infinita, pudiera estrecharse a la figura y término de cantidad limitada; sino porque, como eran cosas que carecían de toda forma visible, y por consiguiente, imposibles de mostrarse a los ojos de los hombres (los cuales, por la mayor parte, sólo tienen por empleo de la voluntad el que es objeto de los ojos), fue necesario buscarles jeroglíficos, que por su similitud, ya que no por perfecta imagen, las representasen (400, 1-21).

Pero es sobre todo en la *Loa a El Divino Narciso* que Sor Juana estableció un paralelismo ostensible entre aquella “gentilidad” que San Pablo se había propuesto convertir, y los indígenas americanos que la Religión estaba convirtiendo. Y propondría este paralelismo a través de una evocación del “dios ignoto” mencionado por el apóstol en el Areópago de Atenas:

De Pablo con la doctrina
tengo de argüir; pues cuando
a los de Atenas predica,
viendo que entre ellos es ley
que muera el que solicita
introducir nuevos Dioses,
como él tiene la noticia

3. Traducimos: “Los egipcios volvían inteligible a Dios a través del jeroglífico de un círculo.”

4. “A través de Enef, a quien los egipcios honraban como a un Dios con un hermosísimo jeroglífico, mostraban al creador de todo el mundo y forjador de todas las cosas.”

de que a un Dios no conocido
ellos un altar dedican,
les dice: «No es Deidad nueva,
sino la no conocida
que adoráis en este altar,
la que mi voz os publica.»
Así yo... ¡Occidente, escucha;
oye, ciega Idolatría,
pues en escuchar mis voces
consisten todas tus dichas!
Esos milagros que cuentas,
esos prodigios que intimas,
esos visos, esos rasgos,
que debajo de cortinas
supersticiosas asoman;
esos portentos que vicias,
atribuyendo su efecto
a tus Deidades mentidas,
obras del Dios Verdadero,
y de Su sabiduría
son efectos (367, 245-272).

Como el universo de Leibniz, la barroca Ciudad de Dios de Sor Juana estaría compuesta por esa infinidad de alegorías parciales. Y por eso en esa Ciudad vivirían los pueblos de los lugares y las edades más distantes: desde los egipcios, los judíos y los griegos de la antigüedad, hasta los cristianos de la actualidad pasando por los indígenas precolombinos, a pesar de su propensión a la “idolatría” y sus cultos “demo-níacos”, todos ellos habrían vislumbrado las “centellas”, los “visos” o las “señas” del Crucificado. Aunque hablaran como niños, pensarán como niños y razonarán como niños, todos estos pueblos habían vislumbrado, como a través de un espejo, la luz de la verdad. A diferencia de la Ilustración, para quien las “cortinas supersticiosas” serían obstáculos para acceder a la verdad, el Barroco pensaba que eran más bien el balbuceo infantil de una verdad entrevista. La Ilustración pensaba que eran lo contrario de un verdadero saber; el Barroco, que encerraban, herméticamente, un verdadero saber.

Conclusión

Existen muchas definiciones del Barroco y, como consecuencia, muchos desacuerdos acerca de la genuina extensión de este concepto. Propongamos una más: el Barroco es una semiología que piensa la relación entre el significante y el significado como una diferencia teleológica entre la potencia y el acto, la profecía y la realización, el espejo y el “cara a cara”, el enigma y la solución, lo oscuro y lo claro, lo hermético y lo revelado, la imperfección y la perfección, la inmadurez y la madurez, el niño y el adulto, la minoría y la mayoría, el pagano y el cristiano, la barbarie y la civilización. Las alegorías, los jeroglíficos, los emblemas o las empresas eran, para esta semiología barroca, la infancia de los hechos. Y la clave para entender la verdadera significación de estos jeroglíficos no la poseían las minorías que los habían forjado sino los tutores, los evangelizadores o los civilizadores que los habían colonizado.

Como lo señalaba Deleuze (1988), existe una teleología barroca que piensa la relación entre la potencia y el acto como un transición de lo replegado a lo desplegado, de lo implícito a lo explícito –de lo enrollado a lo desarrollado o de lo involucionado a lo evolucionado, ya que el rollo y la voluta no son menos barrocos que el pliegue–. Pero esta teleología tuvo ciertas condiciones históricas, y más precisamente políticas, de

surgimiento: con la conquista de los nuevos territorios, o la dominación de las nuevas poblaciones, la verdad seguiría siendo una verdad “para todos”, es decir, universal, sólo que algunos, los colonizados, la conocían más oscura o implícitamente, mientras que otros, los colonizadores, más clara o explícitamente, porque la relación entre lo plegado y lo desplegado correspondía al desarrollo desde la niñez a la madurez o de la minoría a la mayoría. Aunque no lo supieran, los pueblos menores proferían esa verdad y los misioneros habían llegado para enseñarles a interpretar correctamente los “signos” que esos mismos pueblos emitían. Sigüenza y Sor Juana pensaban que estos pueblos menores, calificados poco después de “primitivos”, decían, sin saberlo, la verdad, de modo que los misioneros se habrían limitado a revelarles la auténtica significación de las fábulas y figuras generadas por su inconsciente barroco.

Mauricio Beuchot aseguraba que la filosofía de Sor Juana era barroca porque reunía lo conceptual y lo simbólico, “como si lo simbólico, lejos de distraer de lo conceptual, o de disminuir su contenido, lo ayudara a una mejor recepción por parte del destinatario, sobre todo tratándose del pueblo” (1999: 130). El Barroco, para él, sería este “revestimiento ‘carnal’ de las ideas”, como si los conocimientos “se adornaran con la belleza de su poesía” (1999: 130). Esta “carnalidad” de los símbolos –en relación con la espiritualidad de los conceptos– se inscribía sin embargo en aquella tradición precisa de la tipología paulina: las interpretaciones hebreas o paganas eran consideradas “carnales” por oposición a espiritualidad cristiana presuponiendo la existencia de una relación, como planteaba San Pablo, entre lo menor y lo mayor. No se trataba entonces de ilustrar los conceptos para que el pueblo los entendiera; se trataba de interpretar espiritualmente la profusa mitología e iconografía popular.

A esta oposición entre la carne y el espíritu se refería, entre otros, Juan Luis Vives cuando en un diálogo acerca de “la verdad de la fe cristiana” le reprochaba a los judíos que entendieran “a la letra y según un sentido directo” lo que se había dicho “por metáfora” (1948: 1532). Los judíos debían “elevar sus palabras a una interpretación espiritual” en vez de hundirla “en la idiotez y el barrizal de la carne”: “¡Cuánto más hermosa y magnificante sería la investigación de los misterios de las Sagradas Letras, remontándolos a un sentido excelso y celestial, en el cual la propia inquisición aparentara el espíritu con maravilloso deleite y con sabroso fruto!” (Vives 1948: 1531).

Decir que existe un Barroco americano, colonial o indiano, es bastante poco en este aspecto: el Barroco es americano porque la aparición del Barroco europeo está estrechamente vinculada con la conquista y la evangelización de América y con esa semiología que admite la existencia de una multiplicidad de significantes diferentes de los europeos a condición de reservarse el derecho de interpretación. El Barroco es un fenómeno imperial que extiende a todas las poblaciones “menores” del globo la tipología paulina que la teología medieval reservaba a los escritos judíos, y la renacentista, a los paganos, como cuando Calderón de la Barca o Sor Juana convierten el mito de Narciso en una prefiguración de la pasión de Jesucristo. El Barroco prepara en este aspecto el terreno para que la modernidad empiece a vincular el arte con las mentalidades “primitivas”, “salvajes” o “infantiles”.

Por eso resulta difícil defender, desde nuestra perspectiva, la existencia de un Barroco protestante. Para Lutero había una sola escritura y muchas interpretaciones; para la semiología barroca había muchas escrituras y una sola interpretación. Los protestantes sacralizaron la Escritura. Los católicos, el Dogma. Y por eso no procedieron de la misma manera a la hora de evangelizar a los pueblos dominados. Si en el Imperio español, y el portugués, hubo efectivamente un mestizaje o una hibridación cultural (Gruzinski, 1999), estos tuvieron lugar en el plano de los significantes y no de los significados, ya que las diferentes “partes” seguían interpretándose como si “a través de un espejo” hubiesen estado aludiendo a una misma totalidad, es decir, a una misma

presunta verdad universal. Severo Sarduy, en todo caso, seguiría definiendo muchos siglos después el Barroco y el Neobarroco en términos muy similares: la proliferación de los significantes en torno a una misma significación (Sarduy, 2011: 12). Y si el cubano no tomaba en cuenta la dimensión teleológica y colonial de esta relación, se debe a que las asociaciones entre el poeta, el niño, el primitivo y el salvaje se habían vuelto tan corrientes gracias a la semiología barroca que algunos, como Alejo Carpentier y los “minoristas” cubanos, llegaron a suponer que eran eternas y esenciales.

Bibliografía

- » Acosta, J. (1954 [1590]). *Predicación del Evangelio en las Indias*, Madrid, Atlas.
- » Agustín, S. (1963), *La Ciudad de Dios* (texto bilingüe). En *Obras completas de San Agustín, Tomo XVII*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Agustín, S. (1989). *Cuestiones sobre el Heptateuco* (texto bilingüe). En *Obras completas de San Agustín. Tomo XXVIII*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Beuchot, M. (1999). *Sor Juana, Una filosofía barroca*. Toluca, CICSyH-UAEM.
- » Deleuze, Gilles (1988). *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Paris, Minuit.
- » Gracián, Baltasar (1913 [1651]). *El criticón I*. Madrid, Renacimiento.
- » Gruzinski, S. (1999). *La pensée métisse*. París, Fayard.
- » Kircher, A. (1652). *Oedipusaegyptiacus hoc est universalishieroglyphicaeveterum I*. Roma VitalisMascardi.
- » Lorente Medina, A. (1996). *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- » Mendieta, G. (1780 [1597]). *Historia eclesiástica indiana. Tomo II*, México, Portal de Agustinos.
- » Mínguez, V. (2009). “Imágenes jeroglíficas para un imperio en fiesta”. En *Relaciones* n° 119, 80-112.
- » Pacheco, F. (1649). *El arte de la pintura. Su antigüedad y grandezas*. Sevilla, Simón Faxardo.
- » Parente, P. (1943). *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona, Editorial Litúrgica Española.
- » Picinelli, F. (1653). *Mondo simbolico o sia università d'imprese*. Milano, Stampatore Archiescopale.
- » Ruíz, F. (2013). “Espejos, semillas y sombras. Barroco: itinerarios”. En *Zama* n° 5, 179-188.
- » Saavedra Fajardo, D. (1655 [1640]). *Idea de un príncipe político Christiano presentada en cien empresas*. Valencia, Gerónimo Vilagrafa.
- » Sarduy, S. (2011 [1972]). *El Barroco y el Neobarroco*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- » Scavino, D. (2015). *Las fuentes de la juventud. Genealogía de una devoción moderna*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- » ——— (2014). “Sor Juana Inés de la Cruz y el espejo de los enigmas”. En *Andajes XVIII.1*, 27-44.
- » Sigüenza y Góngora, C. (1984 [1680]). *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*. En *Seis obras*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- » Solórzano Pereira, J. (1647). *Política indiana Libro Segundo*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera.
- » Sor Juana Inés de la Cruz (1951). *Obras completas I. Lírica personal*. México, Fondo de Cultura Económica.

- » ——— (1976). *Obras completas IV. Sainetes, comedias y prosas*. Ed. de Alberto Salceda. México, Fondo de Cultura Económica.
- » Vitoria, F. (1928 [1532]). *Relección de indios y del derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe.
- » Vives, J. L. (1948). *Obras completas II*. Madrid, Aguilar.

