

Los jesuitas y la imagen-signo

The Jesuits and the Image-Sign

*Ricardo González Marchetti**

DOI: <http://dx.doi.org/10.31057/2314.3908.v6.n2.22954>

Resumen: El trabajo reflexiona sobre los problemas conceptuales y comunicacionales planteados por la expansión mundial del cristianismo en los siglos XVI y XVII y el papel de la orden jesuítica en este proceso, con particular atención al interés focalizado en las formas de comunicación no lingüísticas y especialmente en las icónicas. Se repasa la reelaboración de la idea de los jeroglíficos por parte de Athanasius Kircher y otros miembros de la orden, basados en la tradición neoplatónica y renacentista, así como la consideración de los lenguajes sígnicos propios de China y América y su interés para transmitir contenidos religiosos aprovechando las experiencias no europeas y evitando la distancia de las palabras.

Palabras claves: Universalismo – Misiones – Jesuitas – Comunicación –Jeroglíficos – Iconicidad.

Abstract: The work reflects on conceptual and communicational problems posed by the worldwide expansion of Christianity along the 16th and 17th centuries and the role of the Jesuit order in this process, with special focus on nonlinguistic forms of communication and particularly on the iconic ones. The work reviews the reworking of the idea of hieroglyphs by Athanasius Kircher and other members of the order, based on Neoplatonic and Renaissance tradition, as well as the consideration of the sign languages of China and America and their interest in transmitting religious contents taking advantage of non-European experiences and avoiding the distance of words.

* Universidad de Buenos Aires. E-mail: ricardogonzalezmarchetti@gmail.com

Keywords: Universalism – Missions – Jesuits – Communication – Hieroglyphs – Iconicity.

Recibido: 28 de octubre de 2018.

Evaluado: 24 de noviembre de 2018.

La Compañía de Jesús y la expansión mundial del cristianismo

Cuando en 1705 los jesuitas publicaron la versión guaraní de *La diferencia entre lo temporal y eterno...* del padre José Eusebio Nieremberg incluyeron, a modo de introducción visual junto a los grabados inspirados en Bouttats o reelaborados a partir de diversas fuentes europeas pero alusivos al texto (González, 2009), cuatro láminas que no tienen relación directa con la obra. Una de ellas muestra a san Ignacio y san Francisco Javier iluminando con sendas antorchas el mundo (Figura 1), sobre el que se derrama el fuego del Espíritu Santo. Otra, proveniente del grabado que servía de portada al *Sumo Sacramento de la Fe*, del jesuita Francisco Aguado, levemente modificado para poner de relieve el papel de la orden, presenta bajo el globo terrestre las personificaciones de la Corona española (representada como Minerva) y la Religión junto a un pedestal en el que se erige el escudo Real, la Corona, el águila bicéfala de los Habsburgo y el IHS “jesuítico” (Figura 2). Ambas imágenes resaltan el papel de la Compañía de Jesús como aliada de la monarquía en la tarea de expandir el cristianismo a lo largo y ancho del orbe colaborando al triunfo universal de Dios sobre el averno, hecho representado en la primera de las láminas (Figura 3). Esta empresa global, daba forma y organización material a la orden postrera de Cristo en la tierra: "Id por todo el mundo; predicad el evangelio a toda criatura" (Marcos, 16, 15), un sencillo mandato dado a los apóstoles en su aparición final antes de ascender a los cielos que implicaba una labor universal y por lo tanto, multicultural y exigía vencer las dificultades propias de las diferencias, así en instituciones como en lenguas y, sobre todo, en concepciones. La acción más o menos



Figura 1. San Ignacio y San Francisco Javier iluminando el orbe, grabado *De la diferencia entre lo temporal y eterno*.



Figura 2. El Espíritu ilumina el mundo asistido por la Religión y la Corona, grabado *De la diferencia entre lo temporal y eterno*.

espontánea y legendaria de los apóstoles y sus seguidores en territorios tan alejados como la India y España, venía ahora, a la luz de los avances técnicos y los recursos proporcionados por la expansión de la cultura europea a nivel mundial a ser reformulada mediante un programa de dominio político, planes sistemáticos y apoyos institucionales que la convertían en una verdadera empresa de transculturación. En este marco, la acción misional de la Compañía de Jesús vinculada a las expediciones españolas y portuguesas, se extendió prontamente hacia América, África y Asia recogiendo experiencias y reconociendo contextos históricos sumamente variados, pero que, justamente en razón de la centralidad del proyecto, podían ser analizados comparativamente a través de la acción unificada de la orden. Las comunicaciones e informes de los padres con relatos de las diversas experiencias, como las cartas anuas, las visitas y las historias que daban cuenta de los distintos enclaves confluían en Roma, donde podían cotejarse con el fin de extraer conclusiones generales y aún materializarse en la exposición de los objetos y elementos naturales que los misioneros enviaban a la casa matriz y que desde 1651 Athanasius Kircher pondría a la vista en el museo del Colegio Romano, una precursora colección de variados objetos provenientes de las diferentes partes del mundo, que exhibía desde chocolate, armadillos e iguanas hasta un papelero tallado en madera adquirido en Olinalá "que tenía grabado ídolos semejantes ... al ídolo mexicano reproducido en el *Oedipus*", según consigna Alejandro Favián, el extravagante remitente poblano del envío (Osorio Romero, 1993, pp. 3-4). Los dioses mexicas estaban acompañados en las galerías del museo por dibujos de dioses chinos traídos por otros hermanos misioneros (Kircher, 1986, p. 125) que, cómo los libros y las historias locales que los padres componían en sus destinos y se acumulaban en Roma, eran la constatación efectiva de la acción mundial de la orden y daban prueba de la acción universal de Dios, como lo anunciaban los grabados del libro de Nieremberg. Del *Atlas de China* del padre Martín Martini a la *Histórica relación del reino de Chile* del jesuita Alonso de Ovalle que había llevado él mismo a la casa matriz de la Compañía, el relevamiento histórico, geográfico, natural, religioso y costumbrista de la orden no se agotó en la simple recopilación sino que generó el diálogo y el intercambio entre los nuevos conocimientos aportados por la *missionalia*. Así, sobre la imagen milagrosa de Arauco que describiera Ovalle, Athanasius Kircher, que lo trató en Roma y lo menciona reiteradamente, desarrolla en el libro VIII de su *Mundus subterraneus* (1666) sus propios puntos de vista acerca "De las imágenes de las piedras, las que se creen divinas." Unos años después, en su *Ars magna lucis et umbrae* (1671), daría una versión peculiar de la imagen chilena. El jesuita alemán modifica la milagrosa pero rústica puesta en escena de Ovalle, una gruta en la peña, como muestra el grabado (Figura 4) y la convierte en "un monte de esmeraldas, turquesas y piedras preciosas de tal modo que de lejos, se muestra coloreado con el innato esplendor de estas varias piedras" (Kircher, 1671, p. 710) en las que naturalmente la gruta austral permite apreciar la grandeza de Dios.

La puesta en común de estas realidades religiosas, culturales y naturales tan diversas exigía como contrapartida la búsqueda de ciertas claves de comprensión universales que diesen cuenta de los principios unitarios sobre los que el desarrollo de la diversidad se había establecido. Eran, en primer lugar, perspectivas relativas a la teología y a la historia, es decir, al modo en que Dios había concebido la existencia de los muchos y variados descendientes de Adán en las numerosas regiones del mundo y también a la transmisión de las verdades de su creación a los hombres que manifiestamente vivían según otras concepciones y principios pero que, indudablemente, formaban parte ella. La campaña de evangelización en curso era una especie de antídoto tardío contra las desviaciones que la historia de los pueblos había producido, pero esas desviaciones

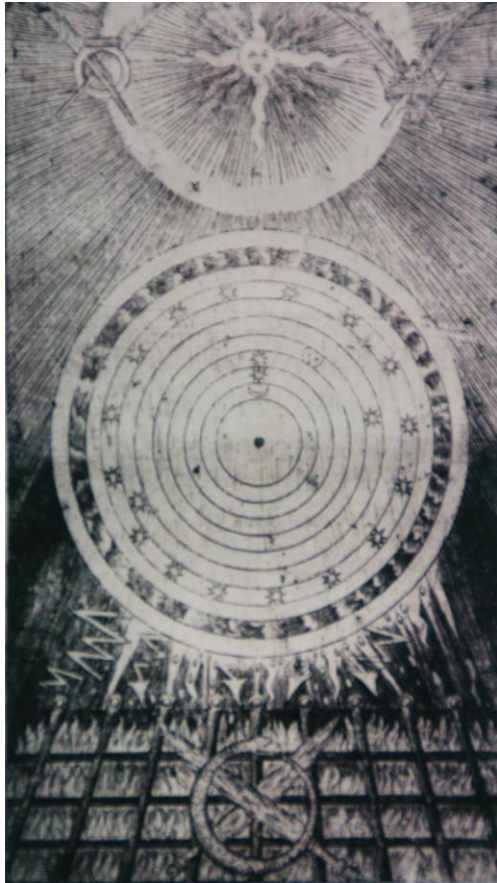


Figura 3. Dios ilumina el universo y clausura el infierno, grabado *De la diferencia entre lo temporal y eterno*.



Figura 4. Ilustración de la imagen milagrosa de la Virgen de Arauco, A. Kircher, *Mundus Subterraneus*

visibles no anulaban la preexistencia de alguna forma de verdad implícita en el conocimiento del mensaje divino.

En América, como en Asia, muchos cronistas dieron testimonio de estos caminos ocultos a través de numerosas leyendas que de Meliapore a Tlaxcala o el lago Titicaca daban cuenta de la acción de predicadores apostólicos -corrientemente identificados con Santo Tomás (Figura 5) que habían recorrido los altiplanos y quebradas dando a conocer la palabra de Cristo, una llegada tardía de los principios originales que no dejaba de lado la comunicación anterior mediante vías que no eran conocidas y su evidente pérdida, debida a la acción permanente del demonio. Esta situación se replicaba en otras regiones y naciones, la más significativa, China, donde el hallazgo de la estela nestoriana (Figura 6) constituía una evidencia indudable de esos vasos comunicantes olvidados y a propósito de la cual el mismo Kircher inserta en su libro sobre el país un pormenorizado testimonio enviado a sus manos en 1635 por el padre Michael Boim desde China acerca de la labor del mismo Tomás, o más probablemente de sus seguidores en la Iglesia de Santo Tomás o de Babilonia, en la propagación del evangelio, inferencia debida al supuesto origen de los caracteres de la estela y complementada por la suposición de la existencia de otra corriente cristiana proveniente de Siria, fundada en una presunción lingüística similar. Igualmente detalla el autor jesuita la devoción a la cruz antes de la llegada de los europeos en diversos sitios y momentos y señala los puertos egipcios del Mar Rojo como probable punto de partida de esas expediciones, algunos de cuyos destinos, como Ophir, podrían eventualmente hallarse en Perú (Kircher, 1986, pp. 4-8, 31-32 y 53). Como Kircher, Ramos Gavilán difundirá en el Virreinato del Perú la llegada de la

cruz en los primeros siglos cristianos en manos del Santo Discípulo del Señor que predicó en Carabuco (Ramos Gavilán, 1976, pp. 32-43).



Figura 5. Cruz milagrosa de Santo Tomás en Meliapore (India). A. Kircher, *China Illustrata*.



Figura 6. Copia de la Estela Nestoriana, Biblioteca Gregoriana, Roma (foto del autor)

Athanasius Kircher y la búsqueda de enfoques universales

Esta perspectiva global llevó no solo a buscar los vasos comunicantes de las religiones mediante teorías históricas, sino también, desde una perspectiva aplicada, a considerar las cuestiones comunicacionales. La expectativa de traer estas verdades olvidadas, deformadas o negadas a la superficie, requería de herramientas comunes con que operar en la diversidad, así en relación con los métodos como con las ideas y los lenguajes. La evidencia de la multiplicidad de concepciones acerca de la religión, las formas de gobierno y las cosas, en general, indudablemente requirió una reflexión sobre los diversos significados implicados en esas formas diferentes, como sobre los modos en que podrían salvarse los abismos teóricos, doctrinales y lingüísticos. La idea del monogenismo cultural, compartida con el hermetismo cabalístico, impulsaba la recomposición del saber único, en el que podían integrarse los conocimientos de los pueblos extraeuropeos. La búsqueda requería un estudio comparativo que excedía el mismo cris-

tianismo. Así, comparando el culto de los dioses olímpicos griegos en China y su correspondencia con los cultos propios, Kircher afirma que esto muestra "la relación de las religiones china, egipcia y griega" concluyendo que la idolatría de estos estados había migrado hacia el oriente con los monjes y sacerdotes egipcios a través de Arabia luego de que la invasión de Cambises acabara con la sabiduría milenaria del Nilo destruyendo sus templos y obeliscos. De ahí a la India y a China se abrían los caminos para una fluencia cuyos resultados estaban, a su ver, a la vista (Kircher, 1986, pp. 123-124 y 141).

Estas perspectivas globales se apoyaban, como señalamos, no solo en argumentos religiosos sino también en evidencias lingüísticas y sígnicas. Kircher no duda en afirmar que los chinos tienen "el mismo tipo de escritura jeroglífica que los egipcios" así como el mismo tipo de ritos y ceremonias, como el culto a las pirámides, y luego de describir los dioses chinos concluye que son "claramente vestigios de la mitología egipcia y griega" (Kircher, 1986, pp. 124 y 127). La similitud se extiende a un conjunto de conceptos religiosos y metafísicos que el jesuita vincula directamente con la doctrina pitagórica: los chinos creían en la inmortalidad del alma, en la metempsicosis, en la existencia de un alma del mundo y en otras ideas provenientes de la filosofía platónica o pitagórica. También que "los muertos comen comida y beben", razón por la que los chinos preparaban -tal como ocurría en América- comidas y ajuares para ellos. Es claro que en su perspectiva este tipo de ocurrencias pertenecían a la acción satánica que operaba sobre ciertas ambigüedades y confusiones y se pregunta cómo puede dejarse de ver que el diablo ha copiado misterios cristianos mezclándolos con antiguas supersticiones (Kircher, 1986, pp. 134-135).

La escritura reproducía esta relación. Kircher apenas podía poner en duda que la escritura china había sido enseñada al emperador Fohi por los hijos de Noé. Unos 300 años después del Diluvio, Cham había llegado a Persia desde Egipto y establecido colonias en Bactria, en los bordes de la India, desde donde se podía llegar a China. Así, los elementos de la escritura, inventados por el propio Cham y por Hermes Trimegisto fueron llevados allí. El principal argumento en favor de este relato era la similitud entre los antiguos caracteres chinos y los jeroglíficos egipcios (Figura 7). Como en éstos, los signos estaban formados sobre la base de las cosas del mundo: "animales, pájaros, reptiles, pescados, hierbas, ramas de árboles, sogas, hilos, puntos que luego se desarrollaron en un sistema más abreviado" (Kircher, 1986, p. 214). Kircher establece sin embargo diferencias entre la escritura jeroglífica y los ideogramas chinos. En su traslado Cham "no llevó los jeroglíficos egipcios con todos sus misterios, sino los conceptos necesarios para expresar los pensamientos de la mente" (Kircher, 1986, p. 222), i.e., la concepción misma de ese tipo de escritura. Aclara que los egipcios no empleaban los signos en la comunicación corriente sino que, significando poderes ocultos y misterios de la naturaleza, estaban reservados a un uso erudito y su aprendizaje reglado por licencias. Es igualmente



Figura 7. Caracteres chinos según A. Kircher, China Illustrata (foto del autor)

interesante el modo de significación que les atribuye, en tanto no remitían a su referente directo en el mundo, al modo de los significantes de las lenguas naturales, "sino a las operaciones ocultas que su arquetipo causa en el mundo inteligible" (Kircher, 1986, p. 222), lo que no sucedía en el uso de los caracteres chinos.

Estas reflexiones, insertas en el contexto de los viajes y conquistas, no eran sin embargo, completamente nuevas. En el mismo terreno religioso, centro del interés y los debates, la cultura europea había experimentado en carne propia la multiculturalidad a lo largo de su propio desarrollo. La distancia y la continuidad se cruzaban en la historia cristiana, tanto en relación con la antigüedad clásica como con el judaísmo. De la primera se habían adoptado no solo un rico corpus conceptual, narrativo y ritual que se integró al cristianismo desde sus primeros tiempos -al punto de generar la crítica de usurpación doctrinal por parte de algunos filósofos paganos-¹ sino también, más abiertamente, las perspectivas filosóficas que lo nutrieron desde Orígenes a san Agustín y en adelante. El judaísmo, por otra parte, era el precedente necesario del cristianismo, como bien se encarga de ponerlo de manifiesto ya Eusebio en su *Historia de la Iglesia* en el siglo IV, donde, intentando dar perspectiva histórica al cristianismo había señalado que no había "Nada nuevo ni ajeno en la religión predicada por Él" (Eusebio, 1989, p. 14). Esta genealogía fue consustancial a la historia de la Iglesia y se expresa en escenas que como la Presentación en el Templo o la Circuncisión ponían de manifiesto su inscripción en la tradición judía entre los "lugares" seleccionados a manera de síntesis doctrinal en los retablos mexicanos de fines del siglo XVI que exponían los hechos nodales de la vida de Cristo a los indígenas.²

En un sentido más significativo, el Renacimiento había propuesto incluso cierto grado de identidad entre las distintas doctrinas implicadas en la cultura europea. Ya Nicolás de Cusa había abogado por la unidad religiosa encarnada en la búsqueda de una verdad única y aún admitido, en una proyección intelectual que lo anticipa a las especulaciones jesuíticas, que los politeístas reconocían también en sus dioses un principio divino, poniendo así el acento en "el sentido espiritual dado a los gestos convencionales y variables."³ Antes de la expansión europea y la ampliación de la perspectiva cultural, esta búsqueda de fundamentos comunes se encarnó en los sistemas religiosos operantes en el espacio de la Antigüedad: la tradición persa, mesopotámica y egipcia, con su influencia en los núcleos herméticos de la cultura griega y romana, la judía y la cristiana. En el Renacimiento, la *prisca theologia* de los neoplatónicos con Marsilio Ficino a la cabeza, será el marco en el que se planteará la existencia de una religiosidad fundamental cuyas verdades universales serán expresadas de modo diverso en los diferentes corpus paganos, judíos y cristianos. Marsilio desarrollará esta idea de inscribir el cristianismo en una perspectiva de religiosidad más amplia, concepción que se halla nítidamente puesta a la vista en el bello diseño de Giovanni di Stefano para el pavimento del primer tramo de la catedral de Siena (Figura 8), realizado en 1480, que representa al

¹ Una amplia bibliografía desarrollada en los países anglosajones desde hace algunas décadas da cuenta de la reelaboración por parte del cristianismo de muchas de las concepciones, mitos y ritos antiguos. A modo de ejemplo, el libro de Timothy Freke y Peter Gandy (*The Jesus Misteries. Was the "Original Jesus" a Pagan God?*, Three Rivers Press, New York, 1999) hace un amplio repaso de las fuentes paganas del cristianismo así como de las quejas que el plagio generó en su momento entre los filósofos no cristianos y las consecuentes respuestas, de Justino a Agustín que, lejos de negar esos préstamos, argumentan sobre su justificación.

² Los otros eran la Encarnación y el triunfo sobre la muerte de Cristo, presentes todos en los retablos mexicanos del período 1570-1620, como Cuautinchán, Tecali, Yanhuítlán, Huejotzingo y Xochimilco.

³ Gandillac, 1979, 42.



Figura 8. Hermes Trimegisto enseña las leyes y las letras a los egipcios, Giovanni di Stefano, Catedral de Siena (foto del autor)

Trimegisto portando una cartela donde se afirma: "Entregó las letras y las leyes a los egipcios" pero resaltando al mismo tiempo en una leyenda situada en la base de la representación el paralelismo con la historia judía -i.e., cristiana- y con los dioses de la Antigüedad al señalar que "*Hermes Mercurius Trimegistus contemporaneo Moysi*". Es interesante el hecho de que este paralelismo y la simultaneidad de acción entre los dos personajes (al que se sugiere sumar a "Mercurius") trascendía el Renacimiento ya que habían sido marcados en primer lugar por Isidoro, siguiendo a Lactancio, que seguía a Cicerón (Guerrini et alt., 2013, p. 13).⁴ En el marco de esta perspectiva de comunicación entre paganismo, judaísmo y cristianismo deben encuadrarse las búsquedas de signos capaces de representar misterios significantes para las distintas religiones. Pero también, y es central para nuestro argumento, el carácter representativo de esos signos o, más precisamente, su manera de manifestar sentido, ligado no solo a las tradiciones egipcias que había encarnado el Trimegisto, sino también a su consideración por los filósofos neoplatónicos, en primer lugar, Plotino. Según la traducción de A. H. Armstrong del pasaje de Plotino relativo a esta cuestión que reproducimos abajo (Plotino, *Enéada V*, 1984, p. 257) el filósofo había planteado en la *Enéada V* la "no discursividad" (*the non-discursiveness*) de este tipo de signos, un concepto que será reiterado por los autores que en los siglos XVI y XVII retoman la problemática de los jeroglíficos. Entre ellos Kircher les asignará, en su *Prodromus coptus sive aegyptiacus* (1636), no un carácter de escritura propiamente dicha, sino el de una teosofía simbólica expresada mediante nociones universales del espíritu y claramente diferenciada, según dijimos, de la lengua corriente que los mismos egipcios empleaban (Kircher, 1636, p. 123).⁵

Es esta concepción de la imagen como un signo capaz de transmitir un mensaje cifrado en ella que no se corresponde exactamente con un sentido denotativo, en el mo-

⁴ "Moyses gentis Hebraicae primus omnium divinas leges sacris litteris explicavit ... Mercurius Trimegistus primus leges Aegyptiis tradidit", citado en Guerrini et alt., 2013, p. 13.

⁵ "Veteres Aegyptios, praeter Hieroglyphicas literas (de quibus nos, cum non tam scriptura proprie sit, quam symbolica quaedam & sublimioris Theosophia per universales animi notiones expressa representatio; modo silenum) aliam propria lingua, omnibusq, commune idioma habuisse" (Kircher, 1636, p. 123).

do en que representan los significados las palabras, la base de un modelo de comunicación asociativa que llamaremos *imagen-signo* y que despertó, en razón tanto de los descubrimientos efectuados en Asia y América como de sus ventajas como modo de transmisión extra lingüístico de significados, la atención de varios intelectuales jesuitas respecto a sus características y posibilidades en la labor misional.

Los jesuitas y la imagen-signo

La consideración de una comunicación que tocara directamente la inteligencia sin pasar por un sistema de decodificación racional y su vinculación con signos visuales, o específicamente con los jeroglíficos egipcios, había sido ya formulada por los neoplatónicos de la Antigüedad, viendo en ello una modalidad diferente tanto del sistema lingüístico natural como de las intelectualizaciones de la geometría simbólica platónica. Plotino había dicho:

"Me parece que los sabios egipcios, en virtud de la sabiduría, han recurrido, con ciencia escrupulosa |o| ya sea incluso con ciencia innata (intuitiva) no a signos de letras que desarrollan palabras y proposiciones ni que imitan vocablos y enunciados de principios, sino que, habiendo trazado ornamentos (jeroglíficos) y habiendo esculpido cada figura de cada asunto en sus templos, representaron algo no expresado (desarrollado) allí, de modo que cada figura es una cierta ciencia, una cierta sabiduría, y un fundamento y una síntesis, pero no un pensamiento o deliberación. Después, a partir de esta síntesis, de esta figura que es orgánica, una imagen es desarrollada en otra (imagen) que dice lo mismo en forma discursiva (desarrollada) y que descubre las causas por las cuales el asunto es de esa forma, al punto de maravillarse de que la realidad sea tan bella" (Plotino, 1984, Enéada V, VIII, pp. 5, 8, 6)".⁶

Athanasius Kircher retomará, como vimos, esta apreciación acerca de las imágenes y ornamentos o jeroglíficos dispuestos en los templos egipcios significando saberes fundamentales. Su interpretación de la *Tabula bembina*, dedicada a representar a través de jeroglíficos el culto de Isis, ilustra el caso. Kircher la consideró una mesa de altar proveniente de un templo egipcio y en línea con Plotino afirma que sus muros estaban "*ex omni parte pleni tum hieroglyphicis picturis, tum sculpturis*" donde "*in itaque adytis seu remotis ab omnium hominum consortio recessibus docebatur Theologia illa mystica Aegyptiorum arcanior*" (Mori, 2015, p. 128). Es igualmente explícito en relación con los jeroglíficos por él mismo traducidos del obelisco Pamphili: "*nihil est aliud [...], quam rei Sacra Symbolum, materiae cuidam incisae*" (Mori, 2015, p. 129). Como lo señala Giuliano Mori y en línea con la tradición neoplatónica retomada por Ficino, para Kircher se trata de símbolos tomados de la naturaleza "*cui scopo è mostrare in maniera coperta il significato segreto degli arcana mundi, non in forma di lettera, ma di concetto ideale.*" El jesuita les asignaba igualmente la propiedad de movilización anímica: "*conducere animum nostrum mediante certa aliqua similitudine ad intelligentiam alicuius rei multum a rebus, quae sensibus oferuntur exterioribus, differentis*" (Mori, 2015, p. 129). Las imágenes transmitían sentidos diferentes a lo percibido a través de una relación asociativa en la que los signos remitían a su vez a instancias superiores de conoci-

⁶ Agradezco la cuidada traducción del original griego a María Victoria Vivanco.

miento: "*distinctis symbolis, quorum unumquodque insignium mysteriorum virtutumque maximarum index est, hic mysticus schematismus constituit*" (Kircher, 1636, p. 239).

Esta teoría de los signos visuales estaba en línea con la articulación de imágenes y conceptos que conformaban la base de la composición de empresas y jeroglíficos -en sentido moderno- muy populares en los siglos XVI y XVII y que formaban parte del saber del momento. Los jesuitas prestaban especial atención a esta erudición emblemática que era parte de su formación humanística. Ya en su *Ratio Studiorum* (Compañía de Jesús, 1635) los planes proponen "interpretar los jeroglíficos, símbolos pitagóricos, apotegmas, adagios, emblemas y enigmas", agregar a los temas "pinturas que respondan al emblema o argumento propuesto" (*Ratio Studiorum*, Reglas del profesor de retórica, 12) o componer "emblemas e insignias de alguna materia determinada" (*Ratio Studiorum*, Reglas de la Academia). Tenían así una educación proclive al uso, la creación y la interpretación de signos y emblemas como a la relación entre textos e imágenes y a la lectura "figurada" o metafórica como clave hermenéutica. Era una especie de "pedagogía de la oscuridad" que sería defendida por el mismo Góngora en su famosa respuesta a un amigo que había criticado el carácter críptico de las *Soledades*⁷ pero también por jesuitas como Jakob Masen quien, con un argumento similar al del poeta cordobés, pondera el uso de cierta oscuridad en tanto consigue el efecto de retener el interés de la mirada sobre la imagen figurada y mover a descifrar su sentido metafórico (Dekoninck, 2005, 62). El mismo Kircher enumera didácticamente en el *Oedipus Aegyptiacus* las divisiones propias de estas formas simbólicas (Kircher, 1652, libro 2, 7). No sorprende, visto este contexto en el que confluían formación educativa, moda cultural y teoría de la comunicación de los arcanos teológicos, que la orden dedicara ingentes esfuerzos al tratamiento del tema a través de la obra de varios de sus autores, ni que se procurase encontrar similitudes en otros rincones del planeta.

Si en *China Illustrata* Kircher había vinculado los ideogramas chinos con los jeroglíficos, en el *Oedipus* repasa algunas de las variantes mexicanas, y luego de describir los cultos monstruosos y los "jeroglíficos" representando figuras y números místicos, confirma su afinidad con los egipcios: "*sufficiat interim hoc loco Americana ad Aegypticam idolatriam affinitatem, quo unice collimabamus, demonstrasse*" (Kircher, 1652, libro 1, p. 423). En su preparación del arco para la recepción de los marqueses de Paredes en 1680 (tarea en la que también trabajó Sor Juana) Sigüenza y Góngora utilizó la idea, sacada del pasaje del *Oedipus* que citamos, de una correspondencia entre los rituales mexicanos y egipcios, si bien las apreciaciones del jesuita alemán sobre los "jeroglíficos americanos" fueron criticadas por el escritor mexicano." (Stolzenberg, 2013, p. 346).

En todo caso, estas correspondencias, como la presencia de las obras de Kircher en las bibliotecas jesuíticas americanas prueban que sus ideas permearon parte de la cultura misional jesuítica de la segunda mitad del siglo XVII. Las bibliotecas de los colegios de la orden contaban con un nutrido corpus kircheriano. Sus libros estaban en Filipinas y en Goa, en China y en la India y por supuesto en América, como lo prueba su correspondencia con religiosos mexicanos o la existencia de sus obras en los inventarios de los colegios. Recientemente un lote de 18 libros suyos fueron hallados en la Biblioteca Nacional de Santiago (Acuña, 2012) y al menos 4 quedan en la de Argentina provenientes del colegio de Buenos Aires. Recogiendo parte de su material de las expe-

⁷ "...en tanto quedará más deleitado, cuanto, obligándole a la especulación por la oscuridad de la obra, fuera hallando debajo de las sombras de la oscuridad asimilaciones a su concepto" (Góngora, 1943, p. 797).

riencias misionales de sus propios correligionarios, sus obras crearon un espacio de diálogo y de trasvasamiento de conocimientos. Paula Findlen ha subrayado el papel de Kircher en la circulación de ideas entre puntos distantes del planeta y el modo en que los criollos mexicanos aguardaban ansiosamente los envíos de la *China ilustrada* para saber de Asia (Findlen, 2004, p. 331) y seguramente sacar provecho de las diferentes experiencias generadas en el trato con culturas diversas. En los retratos que Juan de Miranda y Miguel Cabrera hicieron de Sor Juana, su biblioteca muestra una *Opera Kirkerio* (Figura 9) y seguramente poseyó y apreció sus escritos, ya que los hizo representar en ambos “silogismos de colores”. Ha sido estudiada la larga correspondencia de Kircher con Francisco Jiménez -en realidad Francis Guillot, antiguo compañero de Avignon que llegaría a provincial de Nueva España- creador de una biblioteca “kirchneriana” en Puebla y aún con su émulo Alejandro Favián, quien en su admiración por el jesuita alemán intentó replicar su Museo Romano en México. Es también conocida, como dijimos, la admiración por su obra de Sigüenza y Góngora. Quizás no sea demasiado fantasioso pensar que libros como el *Oedipus Ægyptiacus* sirvieran de marco teórico para reinterpretar el funcionamiento de las imágenes en las culturas americanas, donde la representación icónica -a la vista de Kircher afín aunque opuesta en tanto obra demoníaca a la signica mística egipcia- tenía una evidente tradición, muchas veces de carácter cifrado y podía conllevar el valor probatorio que los europeos asignaban a la palabra escrita. Ya Fray Diego Valadés cuenta en 1579 que los indios de México “confiaban sus secretos de muy diversas maneras, sin echar mano a letras, por medio de signos y figuras, y usando una especie de poligrafía” (Valadés, 1989, p. 235). Una prueba de la universalidad de los signos que tal vez no sea ocioso analizar en relación con el tipo de iconicidad propuesta por los miembros de la Compañía de Jesús.



Figura 9. Miguel Cabrera, Retrato de Sor Juana Inés de la Cruz, Museo Nacional de Historia

La ornamentación de las iglesias del sur peruano parecen ilustrar esta concepción de la imagen como signo. En el Virreinato de Perú parece haber trazas de estos “*hieroglyphica*” jesuíticos en la utilización de signos visuales codificados representando elementos de la naturaleza propios de la vida y la cultura andinas (González y Maranguello, 2017). Muchos de los cactus (Figura 10), plantas alucinógenas o medicinales, animales míticos o sagrados, como pumas y serpientes (Figura 11) y flores que como la cantuta operaban como emblemas reales en el incario (Figura 12) fueron llevadas a una forma sintética que bien puede adscribirse a los *mysticus schematismus* que Kircher ve en los signos egipcios y que representaban mediante formas esenciales de elementos naturales conceptos diferentes a ellos mismos.

El procedimiento, que bien podía ligarse, como lo señaló Gauvin Bailey (2010, p. 53), al modo de comunicar de los *tocapus*, resultaba así familiar a los nativos americanos, que podían bien entender su sentido, como si leyese un libro en su propio idioma. Estos motivos cubrieron las fachadas y portadas de las iglesias jesuíticas del sur peruano, desde la de Arequipa (Figura 13) hasta las de Juli (Figura 14) y se expandieron luego en toda la región del lago Titicaca hasta el altiplano boliviano (Figura 15) (González, 2013).

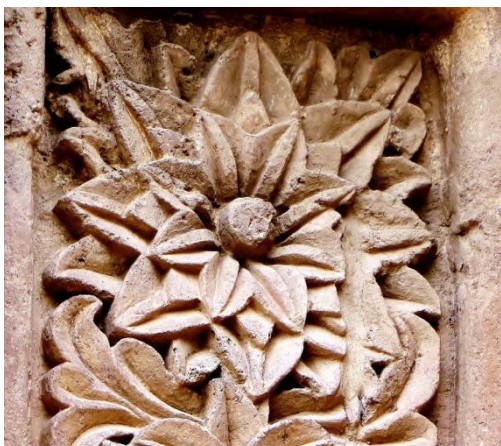


Figura 10. Flor de Cactus, portada de pies, iglesia de San Pedro y San Pablo de Zepita (foto del autor).



Figura 11. Puma, portada lateral, Santiago de Pomata (foto del autor).

No se trataba, naturalmente, de una correspondencia semántica, sino que, como Kircher lo había afirmado era la concepción comunicativa, la forma en que un significado se encarnaba en una imagen, lo que parecía funcionar de modo análogo y si bien la distancia entre los jeroglíficos egipcios y los signos andinos no puede salvarse cómodamente, la utilización de una codificación esquemática de elementos naturales simbólicamente significativos para connotar (lo que ellos mismos ya hacían en el contexto local) un universo y una naturaleza sagrados según un mecanismo considerado universal y familiar a la orden, no parece descabellado. El mismo José de Acosta, provincial peruano e impulsor de las misiones, que valoraba los medios visuales como formas eficaces de evangelización, conocía y comentaba los ideogramas chinos ponderando sus propiedades comunicativas, ya que "siendo las lenguas que hablan los chinos innumerables y muy diferentes entre sí, sus escrituras y chapas igualmente se leen y entienden en todas lenguas." Acosta generaliza la idea de la comunicación icónica a otras de las regiones conquistadas por los europeos, señalando que "ninguna nación de indios que se ha descubierto en nuestros tiempos usa de letras ni de escritura sino de las otras dos maneras, que son imágenes o figuras; y entiendo esto no sólo de los indios del Perú y de los de Nueva España, sino en parte también de los japonés (sic) y chinas (Acosta, 2008, p. 264). El universalismo de los signos visuales se convirtió así, sobre todo en su carácter conceptual y en su mecánica, en una herramienta de aproximación a la diversidad de las culturas en un mundo crecientemente integrado en búsqueda de formas de entendimiento eficientes y capaces de superar las diferencias de las palabras.



Figura 12. Flor campaniforme, cacao y zarzaparrilla, portada del bautisterio de Santa Cruz de Juli (foto del autor)



Figura 13. Iglesia de la Compañía de Jesús de Arequipa, cuerpo superior de la fachada (foto del autor).



Figura 14. Portada del bautisterio, iglesia de Santa Cruz de Juli (foto del autor).



Figura 15. Querubín indígena con granadillas, flores, follaje, pájaros y serpientes, portada lateral, San Pedro, Zepita (foto del autor)

Referencias bibliográficas

- Acosta, José de (2008) [1590]. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, recuperado de <https://es.scribd.com/doc/219543389/Historia-natural-y-moral-de-las-Indias-Josef-de-Acosta-pdf>.
- Acuña, Constanza (editora) (2012). *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher*. Santiago: Ocho Libros Editores.
- Bailey, Gauvin (2010). *Andean Hybrid Baroque. Convergent Cultures in the Churches of Colonial Perú*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Compañía de Jesús (1635) [1599]. *Ratio Studiorum*, Roma.
- Dekoninck, Ralph (2005). *Ad imago. Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII siècle*. Ginebra: Librairie Droz S.A.
- Eusebius (1989) [ca. 324]. *The History of the Church*, Londres: Penguin Books.
- Findlen, Paula (2004). *Athanasius Kircher. The last Men Who knew Everything*. New York, USA y Londres: ED. Paula Findlen, Routledge.
- Gandillac, Maurice de (1979). *La Filosofía en el Renacimiento*. Madrid: Siglo XXI.
- González, Ricardo (2009). “Textos e imágenes para la salvación: la edición misionera de La diferencia entre lo temporal y eterno”. *Revista ArtCultura. Revista de História, Cultura e Arte*, Universidad Federal de Uberlândia, v. 11, n. 18, jan.-jun. pp. 137-158.
- (2014). “La Compañía de Jesús y la renovación de la iconografía ornamental en el sur andino”, en *Migraciones y rutas del Barroco*. La Paz: Fundación Visión Cultural-Fundación Altiplano.
- (2016). “La manipulación de la memoria andina en la evangelización del Virreinato del Perú”, *Anais de História de Além-Mar XVIII*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- González, Ricardo y Maranguello, Carla (2017). “Imagen y naturaleza en la ornamentación hispano-indígena peruana”, en *Naturaleza y Paisaje* (en prensa).

- Guerrini, Roberto, Ermete e le sibille. Il primo riquadro della navata centrale e le tarsie delle navate laterali en Caciorgna, Marilena y Guerrini Roberto (2013), *Il pavimento del Duomo di Siena*. Siena: Opera della Metropolitana-Silvana Editoriale.
- Góngora, Luis de (1942). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Kircher, Athanasius (1636). *Prodomus coptus*. Roma.
- (1652) *Oedipus Aegyptiacus*, libro 1, Roma.
- (1665) *Mundus subterraneus*, Amsterdam.
- (1986) [1677], *China Monuments, qua sacris qua profanis*, Amsterdam.
- (1671) *Ars magna lucis et umbrae*, Amsterdam.
- Mori, Giuliano (2015), Mondì ed emblemi egizî in Athanasius Kircher. La decifrazione di un particolare della Tabula Bembina, en Calanchi, Alessandra, Cocchi, Gloria y Comune, Antonio, *Il lato oscuro delle parole*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der Wissenschaften, recuperado en https://www.academia.edu/10214858/Mondi_ed_emblemi_egiz%C3%AE_in_Athanasius_Kircher._La_decifrazione_di_un_particolare_della_Tabula_Bembina.
- Osorio Romero, Ignacio (1993). *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Plotino (1984), *Enéada V*. Edición y traducción inglesa de Armstrong, A. H, Londres: Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, William Heinemann Ltd, v. 5.
- Ramos Gavilán, Alonso (1976) [1621]. *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz: Academia Boliviana de la Historia.
- Stolzenberg, Daniel (2013). *Egyptian Oedypus. Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Valadés, Diego, (1989) [1579]. *Retórica Cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.