

Históricas Digital

Rebeca Leticia Rodríguez Zárate
María Elena Vega Villalobos

“Escritura sin palabras”

p. 13-34

Debates en torno a la escritura jeroglífica náhuatl

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2023

96 p.

Mapas, figuras

(Colección Históricas Comunicación Pública 4, Serie Debates
y Herramientas)

ISBN 978-607-30-7231-1

Formato: PDF

Publicado en línea: 21 de marzo de 2025

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/805/debates-escritura.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2025, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

I ESCRITURA SIN PALABRAS

La historiadora del arte Elizabeth Hill Boone, al trabajar los manuscritos indígenas producidos en las regiones de Oaxaca y el Altiplano Central mexicano, trazó una de las propuestas que más han influido en los estudios mesoamericanos relacionadas con los antiguos sistemas de escritura empleados por mixtecos, zapotecos y nahuas antes de la llegada de los españoles. En su obra *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, nos dice lo siguiente:

En el centro y el sur de México, la escritura —como estaba representada por los códices históricos y religiosos— era fundamentalmente pictórica. Aunque al este los mayas habían creado una escritura jeroglífica que representaba logográfica y silábicamente las palabras, y reproducía frases y sentencias, no lo hicieron así los aztecas, los mixtecos ni sus vecinos. En cambio, su escritura consistía en imágenes espacialmente organizadas de diversas maneras para crear mensajes visuales, *a veces paralelos a la lengua hablada, pero que habitualmente no la registraban*. El objetivo no era fijar un texto hablado mostrando detalles fonéticos, sino formular y acumular una información compleja por medio de imágenes convencionales.

El planteamiento de la investigadora describe los registros nahuas, zapotecos y mixtecos realizados en caracteres jeroglíficos como una “escritura sin palabras”, tesis que se fundamenta, como veremos, en las descripciones hechas por autores como el fraile franciscano Toribio Motolinía y el jesuita José de Acosta.

En casos como éste, donde crónicas europeas del siglo XVI se utilizan para determinar la naturaleza de las escrituras de la



Figura 1. Monumento mexicana del acueducto de Ahuizotl, el cual registra el nombre del gobernante a través del logograma AWITZO (izquierda, parte superior).
Dibujo de Moisés Aguirre.

América indígena, cabe preguntarse por los factores que intervinieron en la construcción de los significados que las fuentes nos aportan (véase figura 1). Cuando nos aproximamos, por ejemplo, a las descripciones relativas a la escritura precolombina hechas por un cortesano como Pedro Mártir de Anglería, un soldado como Bernal Díaz del Castillo o un noble texcocano como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, ¿cómo despejar aquello que corresponde al universo indígena?, ¿qué nociones sobre la escritura se anclan más bien en las tradiciones culturales europeas?, ¿qué información no deberíamos dar por sentado?

La cultura occidental ha moldeado distintas imágenes de las escrituras indígenas americanas durante los últimos cinco siglos, de tal suerte que los modelos resultantes se deben, en gran medida, a la cultura y a las tradiciones intelectuales de sus creadores. Así, al beber de estas fuentes, es fundamental reconocer que no nos encontramos ante descripciones puras o unívocas sobre la naturaleza de los sistemas escriturarios mesoamericanos. Si aceptamos que el concepto mismo de escritura ha sido forjado históricamente, entonces debemos preguntarnos lo siguiente: ¿qué factores hicieron posible, durante los siglos XVI y XVII, explicar los registros indígenas como una “escritura sin palabras”?

Como señala el arqueólogo Bruce G. Trigger, esos siglos marcaron el inicio de la exploración y colonización no sólo de América sino también de las regiones de África y el Pacífico por parte de las monarquías de Europa Occidental. Los habitantes nativos de esas tierras pronto se volvieron objeto de gran curiosidad, por lo que en las cortes europeas comenzaron a circular pormenores de sus costumbres y ejemplos de su aspecto, indumentaria e instrumentos.

En contraste con las crónicas concernientes a los indígenas de África y el Pacífico, las descripciones centradas en los nativos americanos presentaban un tópico recurrente que muy pronto llamó poderosamente la atención de los europeos: la constante referencia a la existencia de registros escritos. La mayoría de estas descripciones ponen el acento en la apariencia icónica de los caracteres escriturarios. Pedro Mártir de Anglería, por ejemplo, en su “Década quinta” referente al Nuevo Mundo, nos proporciona una de las impresiones más tempranas registradas sobre los libros indígenas. En su testimonio nos cuenta las diferencias de opinión que se generaron en Europa respecto al contenido de estos libros debido a sus características formales:

Afirmé en otra ocasión que tienen libros, de los cuales trajeron muchos; pero este Ribera dice que no los hacen para leer, sino que únicamente aquéllos caracteres que llevan varias imágenes son muestrarios de las cosas, de los cuales los artífices toman modelos para formar joyas, o colchas y vestidos, y adornarlas con aquellas figuras, como en España veo a cada paso que las costureras y las que en telas de seda bordan lazos, rosas, y flores, y muchas clases de figuras que deleita verlas, tienen consigo en unos lienzos especiales figuras de todas aquellas labores, y guiándose por ellas enseñan a las chiquillas sus discípulas. En esta diversidad de informes no sé a qué atenerme. Yo creo que son libros, y que aquéllos caracteres e imágenes significan alguna otra cosa, habiendo visto en los obeliscos de Roma cosas así que se toman por letras, y leyendo, como leemos, que los caldeos tenían esa manera de escribir.

La descripción de Anglería, enfocada en la caligrafía —es decir, en la apariencia externa de los signos nahuas—, marcó desde entonces un elemento fundamental para el destino de las interpretaciones sobre las escrituras mesoamericanas. Por supuesto, esta descripción es fruto de los valores culturales que en su época se otorgaba a las imágenes, la lectura y la escritura misma.

Otro asunto que hay que tener en cuenta cuando nos enfrentamos a las obras de los cronistas es la importancia dada a la tradición oral. Gran parte de los estudios modernos sobre la conservación de la memoria en las tradiciones indígenas suelen plantear una oposición entre oralidad y escritura. Esta idea, que fue haciéndose popular, sobre todo en los dos últimos siglos, parecería implicar que a menor grado de desarrollo de la escritura mayor es la necesidad de oralidad. Las crónicas de Motolinía, Juan Bautista Pomar, fray Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Mendieta o fray Diego Durán suelen referirse a la dupla entre tradición oral y registros gráficos al hablar de la importancia de los ancianos para recuperar el mensaje de los códices. Muchas veces, los testimonios han sido tomados como muestra de un desarrollo incompleto de la escritura en Mesoamérica, que requeriría de la oralidad como condición para cobrar sentido.

Sin embargo, como han mostrado Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, si nos remitimos a la investigación de las últimas décadas sobre la historia de la lectura en Occidente, resulta evidente que la idea de una división tajante entre oralidad y escritura es mucho más reciente, y fue ajena al propio ámbito cultural europeo de los siglos XVI y XVII. Además, como señala Giorgio Carmona, en la época alejandrina y en la Antigüedad romana, por ejemplo, la escritura y la lectura eran oficios de esclavo o de liberto más que de una persona libre: los literatos, por lo general, no escribían ellos mismos, sino que dictaban a un secretario. En este sentido, no podemos dar por sentado, de ninguna manera, lo que escritura, lectura y oralidad han significado a través del tiempo.

De esa forma, los cronistas entendieron la importancia de los ancianos y sacerdotes indígenas que leían e interpretaban

los códices desde una tradición que también otorgaba un papel significativo a la oralidad. Un ejemplo lo tenemos en la obra de fray Bernardino de Sahagún, quien en el prólogo de su *Historia* se refiere a sus informantes indígenas como “gramáticos”:

Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días cerca de dos años [...] Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquélla era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura.

¿A qué se refiere Sahagún cuando habla de gramáticos? El término era utilizado para aludir a las personas que, en la antigüedad grecolatina, tenían la función de reconstruir el mensaje de la escritura. En la tradición clásica, la lectura tampoco implicaba la comprensión inmediata y total de un texto. Siguiendo al historiador Sergio Pérez Cortés, en la antigüedad “cada lectura era una ‘ejecución’, una producción del sentido y por tanto una reactivación de la memoria que siempre se había encontrado ahí, tras el texto, aunque postergada por la escritura”. La lectura, incluso de escrituras alfabéticas, podía entenderse como una producción de sentido que se alojaba en la tradición y en la memoria de los hombres hábiles e instruidos llamados “gramáticos”.

Si consideramos los términos castellanos empleados durante los siglos XVI y XVII para dar noticia de los manuscritos amerindios, encontramos tres grupos diferentes de descripciones: 1) las que sólo los definen como “pinturas”, 2) las que además utilizan la dupla “figuras y caracteres” y, por último, 3) las que se refieren a ellos como “jeroglíficos”. Los dos primeros casos se emplearon desde la primera mitad del siglo XVI, mientras que el uso del término jeroglífico se popularizó a partir del último tercio de la centuria.

Es importante señalar que, dentro de los variados asuntos que tratan las crónicas, el tema de la escritura no ocupó una posición central, pero estuvo casi siempre presente. La propia estructura y los objetivos de las crónicas e historias generales

de Indias y de la Nueva España nos permiten dimensionar lo que los libros de pinturas, figuras y caracteres significaron en la definición del ámbito americano.

La extensión que los cronistas dedicaron en sus obras para hablar de los registros prehispánicos nos indica que no eran valorados como un objeto de estudio en sí mismo, sino que servían de manera casi accesoria a otros intereses. El primero de ellos fue aportar información que pudiera aprovecharse para la evangelización. El segundo, desentrañar cuestiones acerca de cómo se había poblado el orbe y cómo podía conectarse la historia americana con las Sagradas Escrituras. Por último, la referencia a los registros precolombinos proporcionó argumentos para el debate europeo sobre la racionalidad indígena; sin embargo, estuvo por debajo de otras cuestiones, como su condición politeísta, su capacidad para aprender la doctrina cristiana o la reincidencia en prácticas gentílicas.

En aquel momento existían en Europa dos grandes tradiciones respecto a la noción de escritura que los cronistas retomaron de múltiples formas. La primera tenía un arraigo alto-medieval y consistía en considerarla fundamentalmente un registro visible que podía transmitir mensajes sin necesidad de pasar por el lenguaje hablado. San Isidoro, por ejemplo, consideraba las letras como “símbolos sin sonidos que tienen la capacidad de transmitirnos en silencio los pensamientos de quienes están ausentes”. De acuerdo con el historiador medievalista Malcolm Parkes, estas nociones de la escritura como un artefacto desvinculado del habla se debieron en parte a una serie de prácticas de lectura en silencio de textos en latín por hablantes de lenguas vulgares.

La segunda tradición definía la escritura como una representación de los sonidos o voces del lenguaje hablado, por lo cual su visualidad pasaría a segundo término. Esa manera de entender la escritura se basaba en el tratado aristotélico sobre la interpretación, donde se indica que “la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido”. La definición clásica de la escritura como una representación del lenguaje hablado fue retomada por autores modernos como Antonio de Nebrija, quien en su *Gramática de la lengua castellana*, publicada a finales del siglo

xv, se refirió explícitamente al tratado de Aristóteles para definir las letras como la representación de los sonidos y a éstos, como la representación de los pensamientos del ánimo.

Esa noción de escritura se ha convertido en hegemónica. Sin embargo, durante los siglos XVI y XVII convivió con la consideración alto-medieval de que la escritura podía llegar a trascender las barreras del idioma. Quienes siguieron el texto aristotélico, consideraron la inexistencia de letras o signos alfabéticos en los libros indígenas como la condición que determinaba la carencia de escritura. Es el caso de José de Acosta, quien en el libro VI de su *Historia natural y moral de las Indias* buscó aclarar cuáles eran, aparte de la escritura, las demás formas de inscripciones utilizadas por los pueblos del mundo. Según Acosta, la diversidad del ingenio humano podía constatarse en los distintos tipos de registros que existían para la preservación de la memoria. Él identificó tres: 1) las escrituras por medio de letras, 2) los memoriales que, en vez de letras, hacían uso de cifras, figuras o caracteres y, por último, 3) las pinturas.

De acuerdo con su exposición, las cifras, figuras o caracteres no representaban sonidos de la lengua, sino consistían en signos convencionales que representaban cierto concepto o idea y que podían leerse en diferentes idiomas. Los memoriales, compuestos por cifras, figuras o caracteres, eran el tipo de registro que tenían los indígenas novohispanos y que también había sido desarrollado por los pueblos del Lejano Oriente.

Los razonamientos de Acosta sobre el funcionamiento de estos signos dejan claro que él no consideró que la escritura o el empleo de letras fuera superior al de las cifras, figuras o caracteres, pues los ejemplos a los que recurrió para explicarlos fueron tomados del propio ámbito cultural europeo: los numerales latinos o árabigos y los signos de los astrólogos para representar los planetas constituían ciertas ventajas frente a la utilización de las letras, pues podían tener mayor alcance al ser leídos por hablantes de distintas lenguas. Aunque todo ello se encontrara escrito, no todo debía tomarse por escritura, puesto que, siguiendo la definición aristotélica, la escritura sería sólo la que representa palabras de un idioma específico.

De modo que la imagen de un sol, por ejemplo, no podía llamarse escritura sino pintura, y las señales que, por otra parte, no guardan una semejanza con la cosa que significan, tampoco podrían ser llamadas letras, sino “cifras o memoriales”, como las usadas por los astrólogos, “porque por cualquier nombre que se llame a Marte, igualmente lo denota al italiano, y al francés y al español, lo cual no hacen las letras, que aunque denoten las cosas es mediante las palabras y así no las entienden sino los que saben aquella lengua”.

Como vemos en el caso de Acosta, aunque él se ciñó a la definición aristotélica de escritura también mantuvo ciertos rasgos de la tradición medieval enunciada por san Isidoro —ver las letras como símbolos sin sonido que tienen la capacidad de transmitir en silencio el pensamiento de los ausentes—, pero la consideración de inscripciones que no necesitaban la intermediación de la lengua hablada la trasladó al ámbito de ese otro tipo de signos: las denominadas cifras, figuras o caracteres.

La mayoría de los autores europeos que describieron los libros indígenas con los términos de *pinturas*, *figuras* o *caracteres* dieron por hecho que su audiencia entendería esos conceptos y son pocos quienes, como Acosta, incluyen una explicación que nos permita discernir los significados que se les otorgaron. Sin embargo, estos discursos se enunciaron en un ámbito plural y, mientras ciertos autores como Acosta consideraron que los registros americanos estaban exentos de contenido lingüístico y podían leerse en varios idiomas, otros se referían a sus “caracteres” como elementos que representaban voces del idioma.

Recordemos que fray Bernardino de Sahagún mencionó la forma en que los gramáticos indígenas declaraban en su *lengua* la información de los códices. Por su parte, fray Bartolomé de las Casas narró con asombro cómo los indígenas “leían por ellas [sus figuras], como yo por nuestra letra en una carta” a pesar de no tener escritura o letras, y así escribían con sus caracteres la doctrina cristiana “muy ingeniosamente” poniendo la figura correspondiente a la “voz y sonido”.

En la centuria siguiente, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, por ejemplo, refirió que un caracter con forma de labios de-

bía leerse como la partícula *te* en idioma náhuatl. Fray Juan de Torquemada también aportó algunos ejemplos acerca de cómo los indígenas utilizaron sus caracteres para escribir el *Pater Noster* de manera silábica:

Otros traducían el latín por las palabras de su lengua cercanas por la pronunciación, representándolas no por las letras, sino por las cosas que ellas mismas significaban; pues ellos no tenían letra alguna, sino sólo las pinturas, y es a través de estos caracteres que ellos se entendían (véase figura 7).

Las noticias proporcionadas por fray Bartolomé de las Casas, Ixtlilxóchitl y Torquemada han cobrado un papel relevante en los debates recientes sobre la escritura en Mesoamérica, pues estos testimonios han sido utilizados por diversos investigadores —como Alfonso Lacadena García-Gallo, Albert Davletshin, Marc Zender, Christophe Helmke, Jesper Nielsen, Erik Velásquez, María Elena Vega, Margarita Cossich, Rogelio Valencia, entre otros— para cuestionar la tesis planteada por Boone y otros académicos acerca de que los manuscritos indígenas del Altiplano central no presentan registros escritos vinculados a la lengua náhuatl.

Los debates de los últimos tres siglos sobre la naturaleza de la escritura indígena americana en relación con el registro de un idioma específico han sido fundamentales para la configuración de juicios de valor acerca de la otredad que para Occidente representan los indígenas. Sin embargo, como hemos visto, en las primeras descripciones del siglo XVI determinar si la escritura indígena mantenía una relación directa con la lengua era asunto secundario. Lo fundamental para la valoración de los indígenas precolombinos se debatía en el ámbito de su condición de paganos, aunque ciertamente la referencia a la existencia de libros o registros gráficos, tuvieran o no escritura según la definición aristotélica, sirvió como argumento en favor de su civilidad.

Las primeras interpretaciones europeas sobre los pobladores nativos de las islas del Caribe, que los caracterizaron como “salvajes demoníacos” o como “buenos salvajes” por no haber roto la armonía con la naturaleza divina, contrastaron con las descripciones de sociedades urbanas, estratificadas, con gobiernos, instituciones y leyes, descritas a partir de las expediciones de Hernán Cortés. Pedro Mártir de Anglería comenzó su “Cuarta Década” refiriéndose al asombro de ciertos indios antillanos quienes, al observar los libros españoles, recordaban la existencia de libros en algunas sociedades indígenas:

Ciertos fugitivos llegados a las cercanías del Darién, maravillándose de ver libros en las manos de los nuestros, dijeron que habían estado alguna vez en unas tierras cuyos habitantes usaban de instrumentos así, y vivían civilmente bajo el imperio de leyes, y que tenían palacios y templos contruidos magníficamente, de piedra, como así mismo plazas y caminos arreglados con buen orden, donde negociaban. Estas tierras las han descubierto ahora los nuestros.

Este contraste entre la concepción del indio asociado a la naturaleza salvaje y el de tierra adentro, relacionado con la existencia de Estados e instituciones, hizo posible que los europeos encontraran un punto de comparación del pasado prehispánico con algunas sociedades antiguas, como griegos, romanos o egipcios, que compartían con los indígenas su condición de paganos. La fe podía ser la verdad trascendente para la España de las conquistas más allá del mar, pero independientemente de ella, la mirada puesta en la Antigüedad clásica posibilitaba la conciencia de que en el mundo podía existir orden y civilidad incluso en pueblos que no habían conocido la fe verdadera.

Por otra parte, el debate acerca de la justicia del dominio hispánico sobre los pueblos nativos de América creó el marco para que el tema de la escritura adquiriera una dimensión diferente a la que le habían dado los primeros evangelizadores, cuyas referencias a los libros de pinturas, figuras o caracteres

se centraban en considerarlos fuentes de información sobre el tiempo de la gentilidad o como objetos que podían generar idolatría. En este nuevo marco, la existencia de escritura entre los indígenas era una razón para sustentar argumentos en favor de la civilidad indiana previa a la llegada de los europeos al continente.

Las líneas que se dedicaron al tema de la escritura dentro del debate suelen coincidir con la actitud general que sus autores mantuvieron respecto a los indígenas. Quienes defendían la racionalidad de la población nativa mencionaron la existencia de escritura o la habilidad de los naturales para manejar sistemas de registro que solían describir como libros de “figuras y caracteres”. Por otra parte, quienes opinaban que los indígenas eran bestiales, negaron que se hubiera podido alcanzar el “arte de la escritura” antes de la llegada de los europeos y restringieron su explicación a mencionar la existencia de “libros de pinturas”.

Esto demuestra que el criterio para valorar la eficacia comunicativa de los registros precolombinos o para considerarlos escritura no dependía de la naturaleza de los registros mismos, sino se encontraba sujeto a contextos políticos concretos y a las pautas que determinaron distintos significados en torno a la categoría “indio”.

La promulgación de las Leyes Nuevas en la década de 1540, que limitaban el poder de los encomenderos, fue uno de los principales estímulos para abordar la cuestión de la civilidad de los pueblos prehispánicos. Durante el reinado de Carlos V (1520-1556) la política de la Corona fue más favorable a las demandas de algunos eclesiásticos contra los abusos cometidos por los conquistadores, pero al ascender al trono Felipe II (1556-1598) se optó por no poner en duda la legitimidad de los dominios españoles de ultramar. Lo anterior facilitó la publicación de textos que antes se habían identificado con los intereses del grupo conquistador, como la *Historia general de las Indias*, escrita por Francisco López de Gómara, que pronto alcanzó gran popularidad tanto en la península como en el resto de Europa.

Además de este autor —quien opinó que no era de poca consideración que hasta ese momento no se hubieran hallado

letras entre los naturales—, hubo otros que apelaron a la carencia de escritura para denostar las capacidades indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, hizo el siguiente balance entre españoles e indígenas:

Compara ahora estas dotes [de los españoles en batalla] de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad, que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras.

Por su parte, Francisco Cervantes de Salazar indicó que “estos indios” eran “tan bárbaros” que “carescían de la principal policía, que es el escribir y conocimiento de las artes liberales”. Y aunque reconoció que utilizaban “pinturas” para consignar sus memorias, proclamó que éstas “eran confusas y entendíanlas muy pocos”. Tanto Ginés de Sepúlveda como Cervantes de Salazar participaban, junto con Antonio de Nebrija, de las nociones aristotélicas que privilegian la escritura alfabética sobre la imagen como forma de comunicación, siendo aquélla considerada más exacta, mientras que una imagen podía dar pie a un mayor margen de error en la transmisión de los mensajes.

En el sentido contrario a las opiniones de estos autores, los frailes Bartolomé de las Casas y Gerónimo Román y Zamora, así como el cosmógrafo Henrico Martínez, destacaron el papel de la escritura como prueba de la civilidad de los pueblos indígenas novohispanos:

Se sabe que los que habían en las islas de Cuba y Dominica y los que hay en la Florida y en toda la tierra que atraviesa por aquella altura hasta la mar del sur, es casi toda gente bárbara, bestial y desnuda, lo cual no se puede decir de los indios de esta Nueva España, pues aún usaban de la cuenta y

medida de caracteres con que señalaban los tiempos y figuraban las cosas entre ellos sucedidas, con tal orden y concierto que les servían de historias.

En la misma línea, el burócrata español Alonso de Zorita comparó las características del mundo prehispánico con las de culturas de la Antigüedad: “También antiguamente solían escribir como se ha dicho con caracteres o figuras de animales o de árboles y de esta manera escribían los naturales de la Nueva España y se entendían muy bien”. Su postura radica en que no podría menospreciarse la forma de escritura de los naturales, tomando en cuenta que en el Viejo Mundo se habían empleado esas mismas formas durante la Antigüedad: “Pues se ha dicho que los naturales no tenían letras y que escribían con figuras y caracteres. Será bien decir cómo escribían en los primeros siglos y en qué y con qué”.

Las descripciones de los códices como *pinturas* manifestaron la idea de superioridad de la escritura alfabética al ser utilizadas por quienes buscaron demostrar la bestialidad de la población nativa, pero encontraron una fuerte refutación por parte de quienes aseguraron que pinturas, figuras y caracteres eran tan eficaces para los indígenas como el uso de letras para los europeos. Incluso hubo casos como el de José de Acosta quien, aún sin concebir la existencia de escritura en América previa a la llegada de los europeos, advirtió ventajas frente a las letras en los memoriales que se valían de cifras y caracteres. Acosta veía en la diversidad de los tipos de inscripciones señales del impulso creativo de Dios, lo que lo convierte en partícipe tanto de la tradición aristotélica como de las nuevas tendencias que valoraban positivamente a las inscripciones ideográficas.

Paulatinamente, la definición clásica de escritura como un artefacto que estrictamente representa los sonidos de la lengua hablada comenzó a perder importancia frente a la atracción que generaba pensar en un tipo de escritura que pudiera superar las barreras de los idiomas y convertirse en un lenguaje universal revelación del idioma divino, es decir, una “escritura sin palabras”.

LOS JEROGLÍFICOS MEXICANOS

En 1419, en una isla del mar Egeo, fue descubierto un antiguo tratado sobre jeroglíficos egipcios que influiría considerablemente en la cultura erudita de las primeras centurias de la Edad Moderna. El texto lleva por título *Hieroglifica*, fue atribuido a Horapolo y circuló en manuscritos durante el resto del siglo xv hasta editarse por vez primera en 1505, gracias a la gran acogida que le brindó el círculo florentino cercano a la familia Medici.

Las noticias sobre la escritura egipcia estuvieron cargadas de fascinación y fantasía, pues *Hieroglifica* —el único tratado antiguo que existía totalmente consagrado a este tipo de escritura y que durante mucho tiempo fue considerado de origen egipcio— era en realidad alejandrino y había sido escrito entre los siglos iv y v d. C. Tras la publicación del texto de Horapolo, comenzó a popularizarse en Europa una especie de “egiptomanía” que vio en las inscripciones jeroglíficas una fuente de inspiración divina, de enseñanzas morales y un depósito de sabiduría perdida. Incluso, durante los siglos xvi y xvii comenzaron a publicarse tratados modernos sobre jeroglíficos que fundamentaron buena parte de las producciones intelectuales de ambos lados del Atlántico.

En tal ambiente, durante la década de 1570 comenzó a emplearse el término *jeroglíficos* para hacer referencia a los libros indígenas. Uno de los primeros ejemplos es el de Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, quien en sus *Antigüedades de la Nueva España* explicó que los indios novohispanos “[carecían] de escritura, excepto de las figuras de las diversas cosas que los griegos llaman jeroglíficos; con estas significaban los sentimientos del ánimo a los ausentes”. No eran ya historias sino sentimientos, estados de ánimo, arcanos de la religión y cantos divinos lo que contenían los antiguos libros americanos. Desde el último tercio del siglo xvi y hasta finalizar el xviii se utilizó el término *jeroglífico* para designar las inscripciones indígenas, pero para entender las implicaciones del término es necesario recurrir a fuentes que nos orienten acerca de lo que significó hablar de jeroglíficos en la cultura del Renacimiento tardío y el Barroco.

A partir de la publicación de tratados modernos sobre jeroglíficos surgió un nuevo género literario compuesto por “emblemas”. Se trataba de ingeniosas composiciones que incluían un título o “mote”; una imagen, “figura” o “jeroglífico”; y un “epigrama” o pequeña composición poética donde se explicaba la relación entre el mote y la imagen. El jeroglífico debía expresar de manera velada o alegórica lo que se anunciaba en el título, de manera que los lectores buscaran descifrar la relación entre ambos, la cual quedaría al fin develada en el epigrama.

Siguiendo los tratados y libros de emblematología se pueden destacar tres características fundamentales que la cultura de la temprana modernidad atribuyó a los jeroglíficos. En primer lugar, un carácter metalingüístico o ideográfico, es decir, la capacidad de transmitir conceptos complejos sin necesidad de intermediación de la lengua hablada. En segundo lugar, su condición hermética, o sea que su mensaje se encontraba oculto para las masas y sólo podía ser descifrado por los iniciados, pues se trataba de verdades cargadas de sacralidad. Y, por último, la convicción de que los mensajes ocultos se destinaban a proporcionar una enseñanza moral para el bien común. Todas estas ideas pueden constatarse en los comentarios expresados acerca de los “jeroglíficos” americanos.

El cronista franciscano fray Diego Valadés se basó en la obra de Horapolo para indicar que los indios novohispanos “tienen en común con los egipcios el expresar también sus ideas por medio de figuras jeroglíficas”. De acuerdo con Valadés, estos dos sistemas comparten la capacidad de transmitir directamente conceptos a través de figuras. La intención de atribuir las supuestas características de la escritura egipcia a la mexicana resulta evidente porque los ejemplos de Valadés sobre los jeroglíficos indígenas están tomados literalmente de la obra de Horapolo: “Y así representaban la rapidez por medio del gavián, la vigilancia por el cocodrilo, el imperio por el león”.

El tratado moderno sobre jeroglíficos que gozó de mayor prestigio fue el de Piero Valeriano, publicado en 1556. En este texto se señala la superioridad de la escritura egipcia sobre la escritura alfabética, pues a los sacerdotes egipcios “les parecía

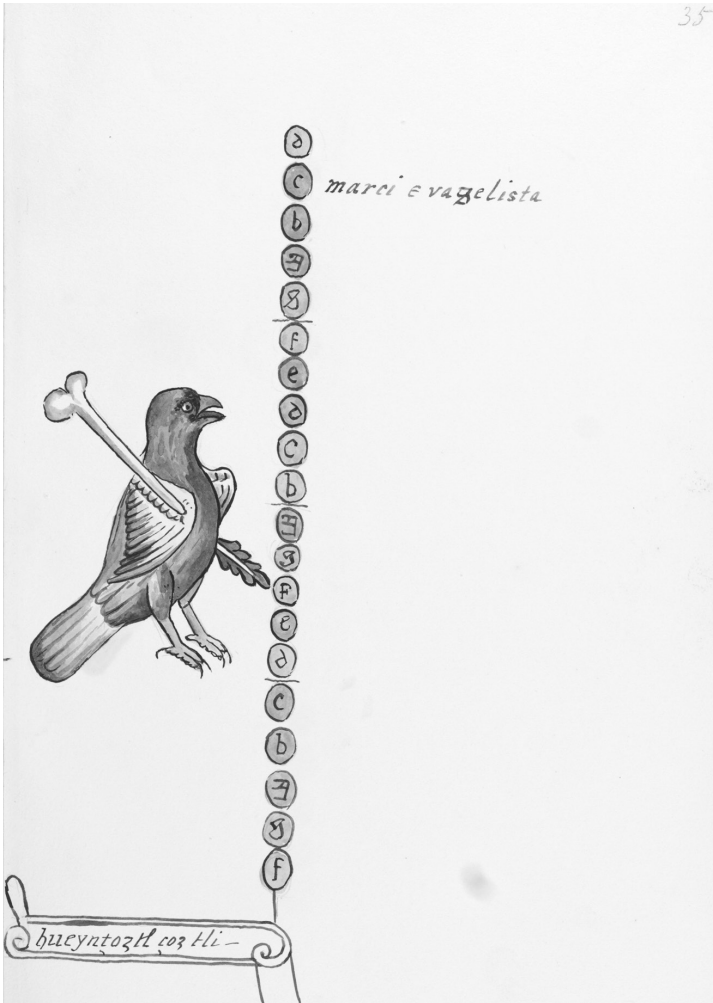


Figura 2. Jeroglifo del mes náhuatl Hueytozotli en el manuscrito de Juan de Tovar.

Fuente: Library of Congress.

[<https://www.loc.gov/resource/rbc0001.2008kislak81897/?sp=362>]

que producía un discurso de significado perfecto su escritura, sin recurrir a la complejidad de las sílabas, sin el entramado de las partes de la oración, sino únicamente con la representación de cualquier animal o cualquier otra cosa”. La idea de un sistema metalingüístico perfecto se había anunciado desde la filosofía neoplatónica de Plotino, cuya lectura se emprendió nuevamente en el Renacimiento. Por esta razón aludió a los jeroglíficos egipcios, pues intentaba probar la verdadera existencia de las ideas:

Quando querían expresar sus pensamientos de una forma filosófica, no utilizaban todo este artificio de letras, palabras y frases. No empleaban ingenios para copiar los sonidos de una proposición y cómo se pronunciaban. En lugar de eso, en sus escritos sagrados, dibujaban signos, un signo separado para cada idea, como si expresasen todo su significado de una vez. Cada signo es, en sí mismo, un trozo de conocimiento, un trozo de sabiduría, un trozo de realidad que se hace presente al instante. No implica proceso de razonamiento alguno, ni laboriosas elucubraciones.

El jesuita Juan de Tovar compartió la idea de que los indígenas novohispanos habían utilizado una escritura sin palabras en el tiempo de su gentilidad. En una carta que envió a José de Acosta, explicó que los indios tenían figuras y jeroglíficos con los que daban a entender todo lo que querían, pero discrepando en las palabras y “sólo concordando en los conceptos”. En su manuscrito nos encontramos con algunas explicaciones sobre los jeroglíficos de los meses que coinciden a la perfección con la cultura emblemática renacentista y barroca. Por ejemplo, Tovar interpreta que los jeroglíficos de los meses mexicanos tercero y cuarto, Tozoztontli y Hueytozotli, significan respectivamente “punzamiento de pájaros” y “gran punzamiento de pájaros”, a partir de su representación jeroglífica. El decimoséptimo mes, llamado Izcalli, cuyo jeroglifo consiste en una casa con flores en la escalinata, según Tovar, significaría “revivimiento” y su lectura daría a entender “que lo primero que florecía y retoñecía luego lo llevaban al templo”.

La existencia de códices precolombinos en las Cortes, bibliotecas y archivos europeos incentivó debates entre los eruditos acerca de si esos libros podían o no considerarse auténticos jeroglíficos. Un ejemplo de lo anterior es el tratado del experto en antigüedades Michel Mercati, quien fue médico del Papa Clemente VII. En su opinión, la escritura náhuatl era comparable con la egipcia solamente porque “no supone leguaje alguno”, pero a su juicio, la mexicana era mucho más fácil de interpretar. En su descripción de los “libros vaticanos venidos de México” nos dice que esta manera de escribir era ruda y simple por la multitud de figuras, por la dificultad de formarlas y porque a partir de las imágenes se sigue inmediatamente al concepto, sin poderse representar todo lo que subviene a él, como sí ocurriría con los verdaderos jeroglíficos debido a su cualidad hermética. El autor indica, sin embargo, que si los autores de los libros vaticanos querían explicar las cualidades del alma pintaban una cabeza humana que demostraba en la cara por ciertas señas la bondad o maldad y que la bóveda craneal era el signo con el que representaban la muerte.

Desde finales del siglo XVI y al comenzar el Siglo de Oro, las consideraciones occidentales sobre la escritura apuntaron a la idealización de los sistemas que parecían elevarse por encima de la lengua, quizá por considerarse que éstos se encontraban más cerca del ideal platónico, pues participarían directamente de las ideas eternas y perfectas de Dios.

Samuel Purchas, el primer editor del *Códice Mendocino*, a diferencia de Mercati, valoró muy positivamente la escritura de los mexicanos y la situó incluso por encima de los jeroglíficos egipcios, pues a su juicio una historia como la mexicana —política, ética, eclesiástica, económica, con distinciones de tiempos, lugares y artes— nunca se había visto de ninguna otra nación sino de aquella a la que no sólo se había llamado bárbara, sino salvaje: “Quizá no hay ninguna Historia de este tipo en el mundo comparable con ésta, que tan plenamente expresa tanto sin letras”.

Antes de la Ilustración, la idea de que los jeroglíficos egipcios funcionaban sin ninguna relación con la lengua estaba totalmente generalizada y bajo este paradigma se interpretaron todos los registros del mundo que poseyeran una apariencia

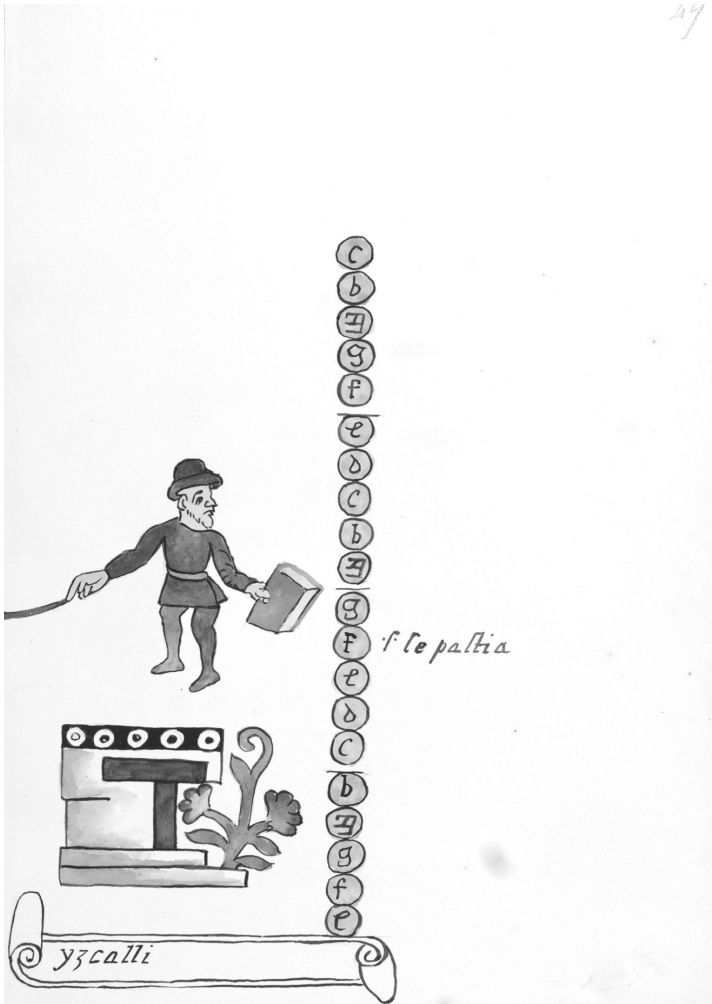


Figura 3. Español vestido de colorado en el manuscrito de Juan de Tovar.

Fuente: Library of Congress.

[<https://www.loc.gov/resource/rbc0001.2008kislak81897/?sp=390>]

icónica. Antonio de Solís, por ejemplo, contó que los indios tuvieron que inventar nuevas efigies y caracteres al presenciar la demostración militar de que hizo gala Hernán Cortés en su trayecto a la ciudad de Tenochtitlan. De modo que los indígenas habrían representado “el estruendo” mediante el rayo o “el oficio de la artillería” con la llama y el humo, como registró, entre otros, Antonio de Herrera.

Al mediar el siglo XVII y conforme nos acercamos al XVIII se puede apreciar un mayor deseo por atribuir a los jeroglíficos americanos la capacidad de transmitir conceptos cada vez más complejos sin necesidad del lenguaje. Por ejemplo, Brian Walton, el editor de la *Byblia Poliglota* en 1655, exageró un pasaje de la obra de Acosta que estaba basado en una imagen del manuscrito de Juan de Tovar. El pasaje había sido también recogido por Antonio de Herrera. El texto de Acosta decía que los indígenas habían figurado en su calendario la entrada de los españoles mediante la pintura de un español vestido de colorado. Así, Walton —alineándose con la leyenda negra de Inglaterra contra España—, vio en el color rojo una señal inequívoca de la crueldad de los españoles.

En 1680 un nuevo virrey llegó a gobernar la Nueva España y para darle la bienvenida, el cabildo de la ciudad de México encargó a sor Juana Inés de la Cruz y a Carlos de Sigüenza y Góngora el diseño de dos arcos triunfales. Sor Juana eligió un tema mitológico para exaltar las virtudes del nuevo virrey marqués de la Laguna, mientras que Sigüenza y Góngora prefirió hacer uso de las efigies de los antiguos reyes mexicanos, con la intención de que, de ahí, el marqués tomara ejemplo de buen gobierno. La propuesta del erudito criollo consistía en extraer de las crónicas sobre las hazañas de antiguos *tlahtoque* mexicas una virtud que sirviera de ejemplo al marqués, pero que a su vez estuviera cifrada en las figuras utilizadas en los códices para representar los nombres de los gobernantes. Estas interpretaciones, además, debían corresponder con las fuentes modernas y antiguas sobre jeroglíficos egipcios como la obra de Horapolo o de Piero Valeriano.

Así, por ejemplo, para Sigüenza el jeroglífico de Motecuhzoma Ilhuicamina, representaría la virtud de la *piedad*, pues

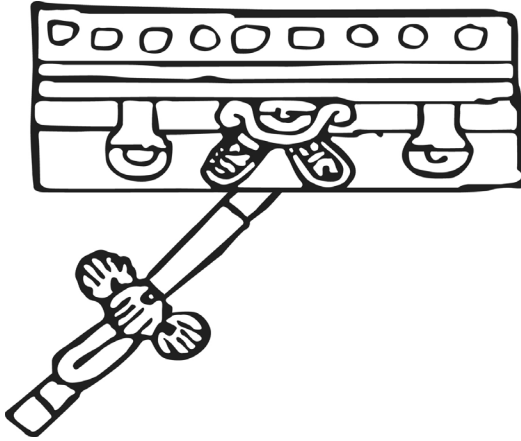


Figura 4. Ejemplo en caracteres jeroglíficos del nombre del *tlahtoani* Motecuhzoma Ilhuicamina. Dibujo de Rebeca Bautista.

su nombre era representado con una saeta dirigiéndose al firmamento, lo cual, retomando a San Ambrosio, sería símbolo de las oraciones que se dirigen a Dios. El concepto contenido en este jeroglífico se explicaba por el siguiente epigrama:

Sagradas ardientes flechas
Con piadosas intenciones
Son armas las oraciones,
Que al Cielo suben derechas.
Con estas armas no dudo
Que quien las previene fiel
Tiene con Dios buen quartel,
Y en ellas tiene su escudo.

Esta valoración de las imágenes, producto del neoplatonismo y de la Contrarreforma, posibilitó que, durante la Edad Moderna, en el estudio de los sistemas jeroglíficos la frontera entre imagen y texto no se hubiera fijado de manera clara, pues la reflexión erudita en torno a ellos se encontraba en un campo más cercano al del enaltecimiento del espíritu que al del objeto de investigación histórica.

