

Debates en torno a la escritura jeroglífica náhuatl

Rebeca Leticia Rodríguez Zárate
María Elena Vega Villalobos



Rebeca Leticia Rodríguez Zárate es historiadora egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde también cursó la maestría en Historia en el área de Teoría. Sus temas de investigación giran en torno a la historia de la escritura y su historiografía. Actualmente es profesora del Colegio de Historia de la Escuela Nacional Preparatoria. Laboró en el Archivo Histórico de la Ciudad de México en donde fue Coordinadora de Organización Documental, Investigación y Divulgación.

María Elena Vega Villalobos es mexicana, licenciada en Historia y maestra y doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialista en cultura y epigrafía maya, ha trabajado las ciudades de Yaxhilán, Ceibal y Dos pilas. Ha participado en numerosos congresos y seminarios internacionales de epigrafía maya y ha publicado varios artículos y libros, como *Los señores de Dos Pilas. El linaje Mutu'ł en la historia maya antigua* y *Un naufragio en las costas de Yucatán. La civilización maya en el siglo XVI*. Actualmente estudia el papel y las representaciones femeninas en la cultura maya del periodo Clásico.





INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

 DEBATES 
HERRAMIENTAS

**Debates en torno
a la escritura
jeroglífica náhuatl**

Debates en torno a la escritura jeroglífica náhuatl

Rebeca Leticia Rodríguez Zárate
María Elena Vega Villalobos



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 2023

Rodríguez Zárate, Rebeca Leticia, autor. | Vega Villalobos, María Elena, autor.
Debates en torno a la escritura jeroglífica náhuatl / Rebeca Leticia Rodríguez Zárate,
María Elena Vega Villalobos.

Descripción: Serie Históricas Comunicación Pública 4 | Colección Debates y
Herramientas.

LIBRUNAM 2180815 | ISBN 978-607-30-7231-1

Náhuatl – Escritura. | Pictografía indígena. | Indios de México – Lenguas – Escritura.
LCC F1219.76.W85.R63 2023 | DDC 972.018—dc23

Coordinación de la Serie – Equipo de trabajo de Comunicación Pública de la Historia
Elisa Speckman, Mari Carmen Sánchez Uriarte
Ónix Acevedo Frómata, Pedro Marañón e Israel Rodríguez

Coordinación de la Colección Debates y Herramientas
Ónix Acevedo Frómata, Pedro Marañón e Israel Rodríguez

Cuidado de edición
Pedro Marañón

Concepto gráfico de la Serie, diseño, formación y portada
Ónix Acevedo Frómata

Primera edición: 2023

D. R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN: 978-607-30-7231-1

Imagen de portada: Monolito de la Piedra del Sol. Dibujo de Moisés Aguirre

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

9 INTRODUCCIÓN

I

13 ESCRITURA SIN PALABRAS

22 Indios, paganos y salvajes

26 Los jeroglíficos mexicanos

II

35 LA ESCRITURA NÁHUATL DESDE LA MIRADA ILUSTRADA:
LA PICTOGRAFÍA

III

51 DESCIFRANDO EL PASADO

IV

69 LA ESCRITURA JEROGLÍFICA NÁHUATL

73 Ideogramas, pictogramas y semasiografía. De nuevo
una escritura “sin palabras”

78 La gramatología

85 CONCLUSIONES

89 BIBLIOGRAFÍA

91 GLOSARIO

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia hemos tenido noticia del hallazgo venturoso de innumerables manuscritos y textos antiguos. Ya sea a causa de una minuciosa búsqueda o por accidente, el descubrimiento de inscripciones y documentos fascina y crea a su alrededor un halo de romanticismo que presagia hallazgos espectaculares: desde el conocimiento de pueblos antiguos desaparecidos en circunstancias misteriosas hasta la comprensión de un pasado grandioso que permite interpretar y dar sentido al presente. A pesar de que contamos con numerosas descripciones de los frutos de tales exploraciones — como son los de algunos papiros egipcios, griegos y arameos, las tablillas de arcilla de Mesopotamia, los polémicos manuscritos del Mar Muerto, las cortezas de abedul inscritas de Novgorod o algunos códices lexicográficos medievales redescubiertos por los humanistas en el corazón de las bibliotecas monásticas — pocas veces son explicados dentro de las ideas, avances científicos y contextos sociales y culturales en los que se produjeron, los cuales influyen de manera decisiva en la interpretación de sus características y la asignación de su *valor* como fuente histórica.

Hace poco más de 200 años, en México se inició un intenso rescate de manuscritos producidos durante el siglo XVI que contenían abundantes descripciones sobre los pueblos indígenas de América.¹ Bajo la mirada expectante y curiosa de investigadores de todo el mundo, se desempolvieron informes, memoriales, crónicas e historias que prometían manantiales de información útil para conocer con mayor certeza las características de los pueblos precolombinos. Las crónicas y los

¹ En este trabajo, como en todos nuestros escritos, nos rehusamos a emplear el término “Américas” por su obvia carga colonialista.

testimonios del siglo XVI aún son uno de los pilares en el que se apoyan los estudios mesoamericanos, y su valor nos parece incuestionable, pues el amplio camino de la investigación sobre el pasado prehispánico desarrollado en los dos últimos siglos no deja lugar a dudas acerca de ello.

Sin embargo, es imposible ignorar que el horizonte cultural desde el cual fueron escritas estas crónicas era ajeno al ámbito precolombino. Los historiadores del siglo XIX, aquellos eruditos que se abocaron a la tarea de reconstruir la historia indígena, pronto se dieron cuenta del dilema que implicaba el estudio de las crónicas redactadas en el siglo XVI, las cuales no proporcionaban un acceso directo al pasado indígena. Ante la disyuntiva se plantearon nuevas interrogantes: ¿podrían los códices indígenas ser considerados fuentes para la investigación histórica?, ¿cómo aprovechar los documentos pictográficos si su escritura no había sido descifrada? y, más importante aún, ¿dónde hallar las claves para su interpretación?

Las respuestas a esas preguntas han sido diversas y en los siguientes capítulos ahondaremos en ellas. Por ahora es suficiente con señalar la paradoja que resulta de que, para conocer el funcionamiento de los códices mesoamericanos, la investigación moderna ha recurrido, precisamente, a las crónicas europeas del siglo XVI. El problema no está en reconocer la utilidad de las crónicas para la mejor comprensión de los sistemas escriturarios empleados en Mesoamérica —tomemos como ejemplo paradigmático el desciframiento de la escritura jeroglífica maya gracias a la crónica elaborada por el fraile franciscano Diego de Landa en el siglo XVI— sino en pasar por alto los sesgos culturales desde los cuales los europeos describieron los documentos indígenas escritos en caracteres jeroglíficos.

Esta obra examina cómo se concibieron e interpretaron los pictogramas, las figuras y los signos escriturarios presentes en los manuscritos nahuas producidos en el siglo XVI desde una perspectiva histórica. Nuestra explicación parte de los primeros contactos con los europeos y de las ideas generadas en el Barroco y el Renacimiento. Posteriormente analiza los conceptos de cientifización y civilización para, finalmente, indagar —a partir de la institucionalización del desciframiento

de escrituras antiguas en Francia— la forma como las fuentes documentales nahuas fueron caracterizadas y descritas.

El presente trabajo es fruto de un acercamiento a la teoría de la escritura y a su estudio decimonónico, la cual ha influido de forma decisiva en nuestra actual comprensión de los sistemas escriturarios empleados por las culturas mesoamericanas. Es por esta razón que consideramos necesario examinar los debates en torno a la interpretación de la escritura jeroglífica náhuatl, pues éstos pueden proporcionarnos la clave para entender los serios desacuerdos que existen en la academia relacionados con su naturaleza y funcionamiento.

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 escriptura 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 *Hieroglífica*, 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 *Hieroglífica* —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 emblemática 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 constatararse 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

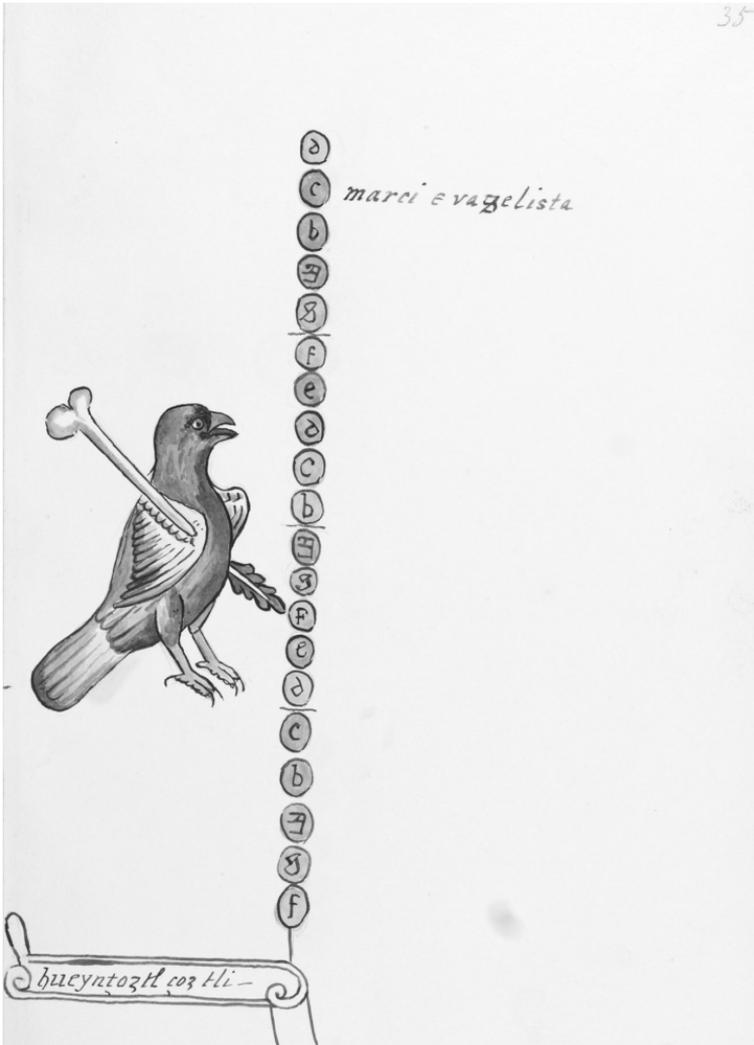


Figura 2. Jeroglifo del mes náhuatl Hueytozotli en el manuscrito de Juan de Tovar.

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 Hueytozoztli, 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

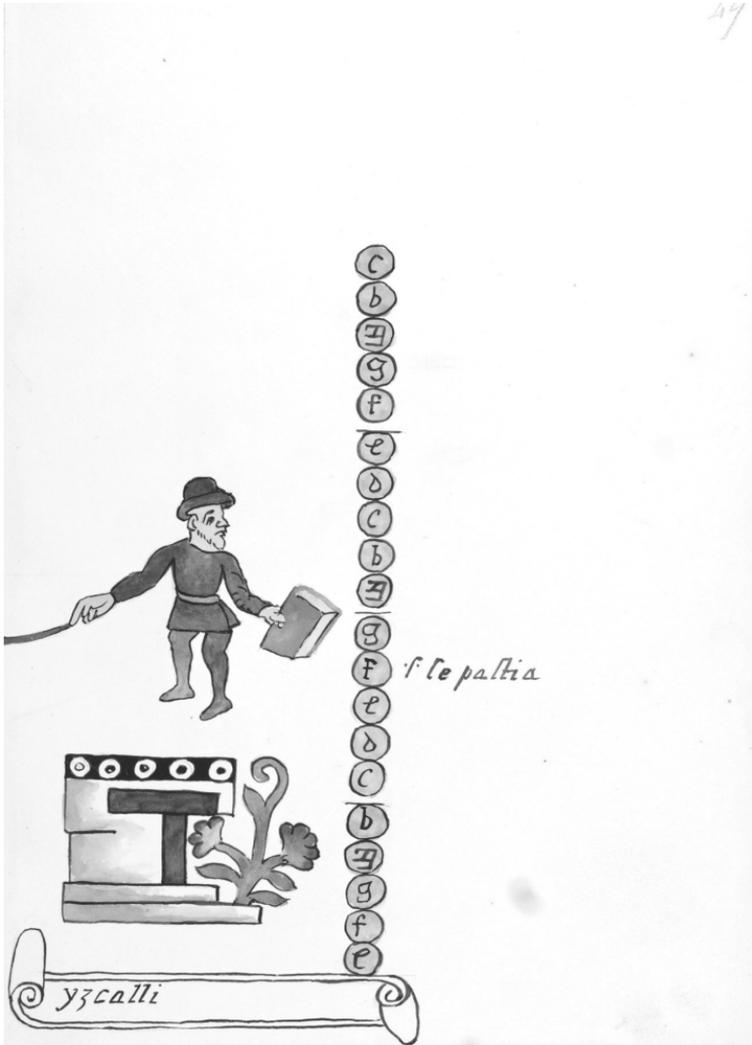


Figura 3. Español vestido de colorado en el manuscrito de Juan de Tovar.

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

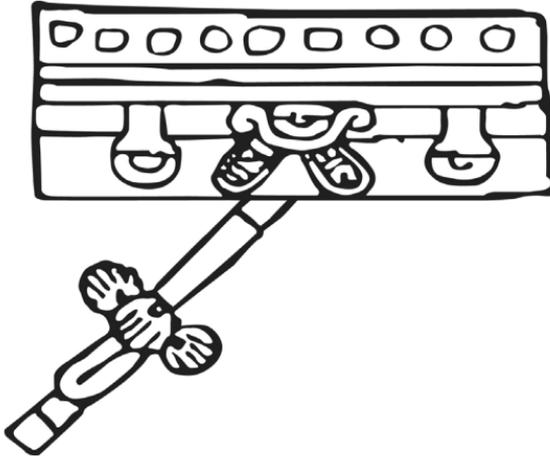


Figura 4. Ejemplo en caracteres jeroglíficos del nombre del *tlahtoani* Motecuhzoma Ilhuicamina. Dibujo de Rebeca Bautista.

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.

II

LA ESCRITURA NÁHUATL DESDE LA MIRADA
ILUSTRADA: LA PICTOGRAFÍA

Las revoluciones intelectuales desarrolladas durante el siglo XVIII modificaron la manera de comprender las escrituras antiguas de diferentes partes del mundo. El carácter hermético y metalingüístico que se les había atribuido a los jeroglíficos egipcios en el siglo anterior se puso en duda bajo las nuevas miradas ilustradas. Asimismo, el estudio de las escrituras ayudó a construir una visión histórica universalista sobre el pasado humano que implicó el desarrollo de juicios en torno a la civilización y el progreso. De tal manera, la indagación acerca de los registros escriturarios no alfabéticos —como los mesoamericanos— sentó las bases para concebir una “historia universal de la escritura” en la que cada sistema se interpretó como parte de un todo. El espíritu universalista asimiló como integrantes de un mismo proceso a culturas y escrituras distintas, como la egipcia jeroglífica, la náhuatl o la china. Pero el carácter lineal y evolutivo de esa historia suponía juicios de valor acerca del nivel de desarrollo de cada sistema de escritura. Por otra parte, los intelectuales del siglo XVIII emisores de tales juicios quedaron a su vez implicados en este devenir, es decir, al imaginar un desarrollo histórico universal involucraron su propia actualidad en el proceso y, por lo tanto, pusieron en práctica una actitud peculiar respecto a la historia de los demás sistemas de escritura en relación con su propio presente.

Desde la segunda mitad del siglo XVII, en ciertos contextos puede verificarse una reacción escéptica de los intelectuales de la época ante las características de hermetismo y desvinculación de la lengua que se atribuía a los jeroglíficos. Fueron dos las principales posturas en las que se manifestó este rechazo. La primera defendió un significado secular y no divino de los

jeroglíficos. Argumentaba que el supuesto misticismo encriptado en un mensaje de orden superior era en realidad una estrategia política de los sacerdotes egipcios para mantener su poder. Es decir, la característica hermética habría sido creada por los seres humanos y no por Dios, por lo que los jeroglíficos eran signos convencionales donde las relaciones con sus referentes habrían sido articuladas por las mentes de los poderosos. La segunda postura negó la existencia de un contenido hermético en los jeroglíficos. Sugirió que estaban destinados a la población analfabeta, de ahí su carácter público en monumentos y dirigido a las masas. Ambas tendencias, es decir, la concepción de la escritura jeroglífica como un sistema opresor, la secularización de las nociones en torno a ella y las críticas a la practicidad del sistema, posicionaron a los sistemas alfabéticos como las escrituras más desarrolladas y eficientes.

Los primeros autores que plantearon un principio general para la historia de la escritura fueron el anticuario francés Nicolas Fréret (en 1718), el obispo inglés William Warburton (en 1742) y el napolitano Giambattista Vico (en 1744). Los tres coincidieron en que la historia de la escritura comenzó con una etapa de “pintura” de ideas, fase en la cual la escritura mexicana fue el principal ejemplo.

En la obra titulada *De la lengua de los chinos. Reflexiones sobre los principios generales del arte de escribir, y en particular sobre los fundamentos de la escritura china*, Fréret intentó explicar, sin hacer uso de ningún factor de origen divino, cómo se desarrollaron los esfuerzos humanos para alcanzar la escritura. Él halló la respuesta en lo que se decía acerca de los registros mexicanos y opinó que la primera fase para la preservación de conocimientos había sido visual, mediante imágenes dibujadas. Fréret llamó a esta primera fase “escritura representativa”. Para él, los pensamientos no eran otra cosa sino la impresión que los objetos exteriores provocan en la mente y por tanto la primera escritura, “la más natural”, sería la que ofreciera la imagen y pintura de esos objetos. Sin embargo, consideró que las escrituras de ese primer periodo tenían deficiencias, como el caso de la náhuatl. En el mismo sentido que lo había señalado Mercati en el siglo XVI, la consideró poco

clara y complicada por el mucho espacio y tiempo que ocupaba su trazo. En este sentido, puede apreciarse una valoración negativa hacia ese estadio al resaltar su falta de practicidad y eficiencia. Fréret explicó que el cambio a la segunda etapa se debió a que “las naciones estudiosas” habían añadido signos o caracteres distintos a la primera escritura con el objetivo de remediar sus inconvenientes.

El lingüista francés clasificó los tipos de escritura que incluyó en su historia a partir de dos criterios: uno visual y otro de funcionamiento. Con base en el primero pudo identificar cómo operaban las escrituras de las primeras dos etapas. Por ejemplo, en el caso de la náhuatl, representando la cosa por la cosa misma; en los jeroglíficos, estableciendo relaciones ingeniosas entre las figuras y lo que representaban; y en la escritura china imponiendo una relación arbitraria entre el signo y su significado. Fréret dejó de lado el aspecto de los textos al referirse a la tercera etapa, puesto que no podía servirle en absoluto para diferenciar escrituras como la hebrea, árabe, griega, latina, etíope e hindú, y se basó en el tipo de sonidos que representaría cada signo, asumiendo en todos estos casos la vinculación entre escritura y lenguaje hablado.

Los trabajos de Fréret, Vico y Warburton han sido clasificados por el historiador Nicholas Hudson como “historias conjeturales” por la manera en que establecieron sus planteamientos, sin la utilización de evidencia empírica. Si bien, como se ha visto, las valoraciones sobre la escritura de los antiguos mexicanos no eran cosa nueva, para el siglo XVIII la escritura prehispánica se aplicó como prueba sustancial del proceso de civilización. Esta postura se enlazó, por un lado, con los cambios en la idea de progreso y, por otro, con los planteamientos que aseguraron que la antigüedad o infancia europea podría verificarse en las costumbres de los indígenas americanos.

De acuerdo con Robert Nisbet, los pueblos americanos tendrían en común con los antiguos su condición de paganos, de ahí su cualidad de inferiores y, por ello, podrían servir para ejemplificar ciertos aspectos del propio pasado de Europa. Éste es el caso de Jacobo Benigno Bossuet quien, en su *Discurso sobre la historia universal*, publicado al iniciar la década de 1680,

retomó a San Agustín y planteó una visión teleológica de la historia humana donde podía verse el advenimiento de un plan divino en el que lo cristiano vence a lo pagano. De tal manera, lo antiguo asociado a lo no-cristiano sería necesariamente peor que lo actual.

John Locke comparó el desarrollo de las naciones con las fases de la vida de un individuo. En este sentido, las facultades de la mente de un infante serían comparables a las de la antigüedad remota. Durante todo el siglo XVIII cobró fuerza la tendencia de equiparar las costumbres de los indios americanos con las costumbres de los primeros tiempos vistos como la infancia europea. Si bien desde las crónicas del siglo XVI pueden encontrarse esas comparaciones, en el XVIII las equiparaciones sirvieron para ilustrar a los propios europeos sobre su pasado.

La propuesta se halla en la obra del jesuita francés Joseph François Lafitau, en el ensayo titulado *Las costumbres de los americanos primitivos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos*, publicado durante la década de 1720. Desde el punto de vista de Lafitau, las semejanzas religiosas entre los indígenas de Canadá y los relatos sobre la religión de los antiguos eran tantas que podía afirmarse que todas las religiones tenían un ancestro común. Dios les habría entregado la religión a los seres humanos y ésta se habría propagado diversificándose hasta alcanzar su cúspide en el cristianismo.

La comparación de los primeros tiempos con las costumbres de los indígenas americanos otorgó sustento al planteamiento de un origen común de las escrituras del mundo a partir de imágenes. Fréret, al igual que Warburton y los historiadores de la escritura que les sucedieron dotaron de significado a hechos singulares y aislados, como el de los registros americanos, por medio de la comparación con un tiempo fundacional, tejiendo así una trama, un discurso que los vinculaba con ese hecho gracias a una narrativa sobre los orígenes.

En 1742 Warburton publicó *La legación divina de Moisés*. Esta obra es significativa porque retomó el estudio de la escritura jeroglífica egipcia tras su paulatino desprestigio en los siglos XVII y XVIII. Warburton quería argumentar la presencia de la revelación divina en la ley mesiánica, para lo cual

necesitaba comprobar la antigüedad de Egipto y de su sabiduría política. La ausencia de la sabiduría egipcia en las leyes de Moisés probaba su originalidad y la intervención divina, según Warburton. Trazar el origen y desarrollo de los jeroglíficos egipcios le permitiría cumplir su cometido argumentativo. Sin embargo, su estudio era considerado una extravagancia para el momento en que publicó su obra. Además, Isaac Newton había elaborado una cronología universal que negaba la gran antigüedad egipcia, por lo que Warburton, si quería que su línea argumentativa fuera eficaz, tenía que restituir a Egipto su antigüedad y su sabiduría devaluada.

Al igual que otros autores, Warburton siguió la interpretación de una historia lineal de la escritura y del lenguaje donde los registros nahuas formaban parte de los orígenes. El erudito inglés propuso el término de *picto-grafía* para caracterizar a la escritura náhuatl y así marcar distancia histórica y conceptual respecto al término *jeroglífico*. De esta manera, la escritura jeroglífica sería una fase media entre la pictografía y el alfabeto.

Para ilustrar la pictografía, Warburton presentó la reproducción de una lámina del *Códice Mendocino*. Hizo referencia textual a Samuel Purchas para explicar algunos detalles del documento. Sin embargo, omitió deliberadamente la preferencia que el autor del siglo XVI tenía de los jeroglíficos mexicanos respecto de los egipcios, al considerarlos más oscuros e inciertos: “Los egipcios comenzaron como los mexicanos con una pintura y siendo ingeniosos y muy dados al misterio, cultivaron una especie de jeroglíficos más abundantes en signos por analogía o símbolos”. En el Libro IV de su *Legación divina*, Warburton dice lo siguiente:

La primera y más natural forma de comunicar nuestros pensamientos con marcas o figuras es trazando las imágenes de las cosas. Entonces, los primeros en expresar la idea de un hombre o caballo delinearon su forma. Así, el primer impulso hacia la escritura fue una mera pintura.

Pero los inconvenientes que acompañan al volumen demasiado grande en escritos de este tipo pronto pondrían a la gente más ingeniosa y mejor civilizada a idear métodos para

reducir sus caracteres: y todas las mejoras de este tipo que fueron inventadas por los egipcios, y llamadas **jeroglíficos** fueron, con mucho, los más célebres. Con este artificio, la escritura, que entre los mexicanos no era más que una simple pintura, se convirtió en Egipto en un carácter pintado.

Warburton también retomó al sabio jesuita Athanasius Kircher y, aunque ridiculizó sus interpretaciones sobre el hermetismo de los jeroglíficos egipcios, compartió su visión sobre el salvajismo de los indígenas americanos. Otro autor que Warburton usó como fuente para su historia de la escritura fue Acosta. Sin embargo, a diferencia de éste, no ubicó a la escritura mexicana en la tipología de los caracteres sino en la de la simple pintura.

En síntesis, Warburton supuso que la diferencia entre los signos pictográficos y los jeroglíficos sería que aquéllos deben interpretarse directamente según lo que parecen representar, mientras que éstos establecen el significado a partir de metáforas determinadas por convención humana, es decir, que tendrían una naturaleza connotativa.

Las propuestas de Warburton sobre los caracteres mexicanos, vistos como un ejemplo de la escritura primitiva, se asumieron en lo general durante los siglos posteriores con todas sus implicaciones sobre el estado de civilización americana. Incluso hoy en día es común el uso del término *pictograma* para hacer referencia a las escrituras de Mesoamérica, pasando por alto su carga interpretativa, que conlleva a la consecuente devaluación de los pueblos indígenas. La obra de Warburton alcanzó una amplia difusión principalmente entre los ilustrados franceses, baste como ejemplo la entrada “Escritura” que aparece en la *Enciclopedia*, la cual sigue por completo sus proposiciones.

En el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Étienne Bonnot de Condillac expuso que la conexión de las ideas con los signos era el principio de todo lo relacionado con el entendimiento. De ahí la importancia de recurrir al pasado para comprender el funcionamiento de las operaciones lingüísticas y simbólicas y poder inferir las reglas del desarrollo

de la mente humana en la historia. Por su parte, Rousseau planteó, en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, que las distintas maneras de escribir simbolizan los tres estados de desarrollo de las naciones: “La representación de los objetos corresponde a los pueblos salvajes, los signos de las palabras y de las oraciones a los pueblos bárbaros y el alfabeto a los pueblos civilizados”.

La obra de Warburton fundamentó muchas de las nociones modernas sobre la escritura y su historia, dejando atrás las ideas de hermetismo y sacralidad de los siglos previos. Sin embargo, también perpetuó muchos de los prejuicios que se tenían respecto a la escritura mexicana: su desvinculación con la lengua hablada, la supuesta representación directa de ideas y su carácter simple y falto de artificio.

En esta primera historiografía de la escritura es importante resaltar el trabajo de Giambattista Vico. En su *Ciencia nueva* plantea que, durante su desarrollo, las sociedades atraviesan por la sucesión ordenada de tres estados generales a los que les corresponde un tipo de lenguaje y escritura, siendo ambas capacidades totalmente dependientes una de la otra. El primero sería la edad de los dioses o tiempo oscuro, donde se habría desarrollado la escritura jeroglífica de origen poético, que tendría un carácter sagrado o secreto correspondiente a un lenguaje mudo que mediante signos o cuerpos —es decir, alegorías de conceptos abstractos— mantendría una relación natural con las ideas que se querían significar, su contenido sería mitológico. Después ocurriría la edad de los héroes o tiempo fabuloso a la que el autor le asignó una lengua simbólica que funciona por semejanzas, comparaciones, metáforas y descripciones naturales para constituir emblemas, empresas o insignias. En esta etapa ubicó a los manuscritos mexicanos, por tratarse de registros épicos que daban cuenta de las hazañas de sus gobernantes. Por último, a la tercera edad o tiempo histórico le corresponde una lengua articulada y una escritura epistolar de tipo alfabético.

Vico no definió en la *Ciencia Nueva* a qué se refería específicamente con escritura jeroglífica, simbólica y epistolar, ni explicó su funcionamiento, pues para la época estos términos

resultaban conocidos entre sus lectores. Por lo tanto, el concepto de jeroglífico implícito en la obra de Vico cumplía con los atributos metalingüistas, herméticos y sagrados de la cultura emblemática. Sin embargo, la innovación del autor consistió en brindar historicidad a las nociones tradicionales, es decir, explicar la funcionalidad de los diferentes tipos de registro de acuerdo con las necesidades propias de cada época.

Las obras de Fréret, Warburton y Vico pueden considerarse como una síntesis entre los planteamientos más innovadores de su tiempo y la tradición. Por un lado, dan muestra de que durante el siglo XVIII los distintos tipos de escritura en el mundo se convirtieron en un objeto de investigación histórica. Por otra parte, también prolongaron nociones de los siglos anteriores, como puede apreciarse en el caso de la escritura indígena de América. Además de mantener la idea de su desvinculación de la lengua, se estableció el canon de su primitivismo mediante el término de *pictografía*. Estas consideraciones desarrolladas en el Siglo de las Luces fueron fundamentales para plantear una historia totalizadora de la civilización.

Ante los planteamientos que denigraban las fuentes americanas, en la segunda mitad del siglo XVIII se efectuaron respuestas de intelectuales que pretendieron reivindicar a los pueblos indígenas mediante la reflexión sobre su escritura. Para elaborar sus argumentaciones realizaron una síntesis tanto de los postulados neoplatónicos del siglo XVII como de las historias conjeturales de la escritura del siglo XVIII.

El jesuita Lorenzo Boturini Benaducci publicó en 1746 su *Idea de una historia general de la América Septentrional*, obra en la que retomó la propuesta de Vico respecto a las etapas del desarrollo humano. Desde su perspectiva, el pueblo mexicano había transitado las tres edades y para sostenerla se apoyó en el análisis de sus diferentes tipos de escrituras. Boturini utilizó de manera consistente y regular los términos de jeroglífico, carácter, símbolo y cifra a lo largo de toda su obra, de modo que hizo distinciones entre diferentes categorías de signos. Cuando se refirió a jeroglíficos siempre lo hizo en lugar de las imágenes de los dioses. Cuando habló de caracteres lo hizo en referencia a los signos calendáricos de los años, *calli*, *tochtli*,

ácatl y *técpatl*. Los símbolos eran para él las representaciones de los días y las cifras equivaldrían a los topónimos y antropónimos. En consecuencia, los jeroglíficos pertenecían a la edad de los dioses, los caracteres y símbolos se habrían desarrollado en la edad heroica y las cifras corresponderían al tiempo humano. Esquematizar la historia del pueblo náhuatl a lo largo de las edades de los dioses, de los héroes y de los seres humanos constituía una oposición a la idea común en el siglo XVIII de que los pueblos americanos se habían quedado estancados en una etapa primitiva del desarrollo de la humanidad.

Con el avance de la centuria aumentó el debate en torno a la supuesta inferioridad de América respecto de Europa, pues, como hemos visto, desde el siglo XVII había quienes pensaban que los habitantes de América evidenciaban lo que podía ser considerada la “infancia” de la humanidad. El historiador Thomas D. Kendrick ha mostrado que, a partir de las descripciones de los indígenas de Norteamérica realizadas por los colonizadores ingleses, se llegó a afirmar que, en tiempos remotos, los nativos de Gran Bretaña habían sido “tan primitivos” como los indígenas de Virginia, quienes no trabajaban los metales.

Pero aún seguía sin poder explicarse por qué razón algunos grupos humanos se habían desarrollado más rápidamente mientras que otros habían permanecido aparentemente estáticos durante miles de años. Como ha señalado Trigger, en el siglo XVIII las discrepancias en el adelanto cultural comenzaron a ser atribuidas ya no a factores religiosos —como en el siglo XVI— sino a causas ambientales. Este argumento, más naturalista, señalaba que el poco avance en América se debía a que ésta era climáticamente inferior a Europa y Asia, y que ello determinó la inferioridad de las culturas indígenas, así como de su vida animal y vegetal. No obstante, a pesar de que tal explicación fue defendida por numerosos investigadores, estaba lejos de ser convincente.

La intelectualidad americana y también algunos pensadores europeos reaccionaron contra las inexactitudes de los críticos de América, apelando a su ignorancia respecto de las circunstancias y las fuentes americanas. En esta polémica, el pasado prehispánico y la presencia de escritura jugaron un papel

significativo dentro de los argumentos de cada una de las partes de la discusión.

Entre los principales escritores con opiniones antiamericanistas más radicales destaca el holandés Cornelious de Pauw, quien negó que los nahuas hubiesen desarrollado jeroglíficos y, por lo tanto, hubieran contado con escritura, la cual era un rasgo definitorio de civilización. De Pauw incluso dudó acerca de que los dibujos mexicanos hubieran servido para registrar su pasado y mucho menos para representar ideas morales y metafísicas.

Ante estas declaraciones, el jesuita novohispano Francisco Xavier Clavijero rechazó que los nahuas hubiesen sido faltos de civilización. Es interesante el giro que le dio a la noción de escritura, pues para él los mexicanos habían contado con ella, pero no en el sentido de explicar las palabras con caracteres sino en el de dar a entender las ideas o cosas con figuras o jeroglíficos. De modo que para considerar como escritura los registros mexicanos no era necesario establecer un vínculo con la lengua, ya que aún sin palabras se cumplía la función de comunicar.

Clavijero también confrontó la *Historia de América* del escocés William Robertson. Si bien compartió su visión teleológica de que la historia de la escritura tiene en su culminación al alfabeto, rechazó que los nahuas no hubiesen tenido auténticos jeroglíficos. Robertson retomó de Warburton el término de pictografía para referirse a una pre-escritura indiana, la cual simbolizaba un rezago salvajista. Ante esto, Clavijero recurrió a la clasificación de Acosta para situar los registros nahuas en el nivel previo al del alfabeto. Para el veracruzano, los numerales, los signos del día y la noche, del año, del siglo, el cielo y la tierra eran caracteres arbitrarios o de convención, siguiendo la clasificación de Acosta, y no una simple pictografía, como señalaron Warburton y Robertson.

En 1770, Francisco Antonio de Lorenzana publicó la *Matrícula de tributos*. El documento sirvió a Clavijero y a Antonio de León y Gama para rebatir a los antiamericanistas de su tiempo. Una de las ventajas de la publicación era su materialidad, pues los signos correspondientes a topónimos y antropónimos resultaban más visibles que los del *Códice Mendocino*, en

el que habían basado sus interpretaciones Purchas, Kircher y Warburton. En la *Matrícula*, Clavijero identificó nombres de ciudades y advirtió que algunos términos eran representados de manera sistemática con la misma figura. Por ejemplo, los nombres que incluían la terminación *tzinco* se representaban siempre mediante la parte trasera de un hombre. A pesar de esta relación entre el vocablo y lo representado, Clavijero sostuvo que estos caracteres eran transmisores de ideas sin mediación del lenguaje. Por su parte, Lorenzana apuntó en su edición que, para comprender los jeroglíficos, era necesario el conocimiento del náhuatl, por lo que para identificar a algunos pueblos que se mencionan en el documento contó con el apoyo de expertos hablantes nahuas. Esta postura es significativa porque rompe con la posición tradicional que asumió la naturaleza metalingüística de los caracteres nahuas.

En los juicios de Boturini, Clavijero y Lorenzana pueden notarse diferencias interpretativas respecto al funcionamiento de la escritura náhuatl. Comenzaron a surgir consideraciones que podrían parecer contradictorias sobre la vinculación o no de la lengua con los registros gráficos. Sin embargo, tuvieron en común haber trabajado directamente con los documentos, lo cual les permitió estimar sus trabajos como superiores respecto de quienes difamaban América, y se les juzgó como carentes de fundamentos para validar sus opiniones. En palabras del jesuita José Lino Fábrega:

Todos éstos [los códices] y otros objetos habrían merecido la perspicacia y la atención de los estudiosos y filósofos historiadores de nuestros tiempos. Ellos, sin embargo, no han hecho otra cosa que confundir por medio de su estilo jocosos, ó reírse de un modo brillante de lo que tantos otros nos habían dicho con toda seriedad. En vez de dar un paso adelante publicando los monumentos originales adquiridos y procurarse los más que pudieran, se han fiado de las relaciones anónimas de hombres poco exactos, ó prevenidos por el sistema ridículo de la degradación de la naturaleza en América. El calcular la cultura de las naciones extranjeras, el criticarla sobre el fundamento de no haber ellas adopta-



Figura 5. Monolito conocido como Coatlicue.
Dibujo de Moisés Aguirre.

do nuestras propias invenciones, fue siempre la debilidad de los espíritus faltos de razón, satisfechos de sí mismos e injustos concedores de la constitución humana.

En 1790 se encontraron dos enormes monolitos tenochcas bajo el suelo de la Plaza Mayor de la ciudad de México. Se trata de las piezas que hoy se resguardan en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología y que identificamos como Coatlicue y Piedra del Sol (véanse las figuras 5 y 6). Estos dos hallazgos generaron un interesante debate entre dos de las personalidades más respetadas de la intelectualidad capitalina, el astrónomo Antonio de León y Gama y el editor de la *Gaceta de Literatura*, Antonio Alzate. Lo interesante de la disputa, en relación con el tema de la escritura náhuatl, radica en que los argumentos planteados pueden tomarse como muestra de la decadencia de las nociones relativas a los jeroglíficos de los siglos previos. Las posturas de ambos autores manifiestan una tensión entre tradición y modernidad en el ámbito de los estudios acerca de las antigüedades mexicanas.

León y Gama publicó una *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. En ella se empeñó en demostrar que las obras de los antiguos americanos se situaban muy por encima de la mera pictografía. El autor esperaba que su explicación sobre los monolitos demostrara que en el territorio novohispano había existido una alta civilización antes de la llegada de los europeos. Al igual que los autores mencionados en las líneas anteriores, recurrió a la tradición jeroglífica para refutar las opiniones de quienes les concedían a los antiguos mexicanos un desarrollo primitivo, pero sus interpretaciones sobre las piedras fueron objeto de una dura crítica por parte de Alzate, la cual se publicó en la *Gaceta*.

Lo interesante de las observaciones de Alzate es que trasladaron el tradicional debate acerca del grado de desarrollo de los pueblos indígenas precolombinos a un terreno muy distinto: el de los métodos de desciframiento. Para este autor, ninguna interpretación sobre los jeroglíficos nahuas podría ser válida si no se establecía un método de interpretación sistemático, regular y que excluyera toda posibilidad especulativa.



Figura 6. Monolito de la Piedra del Sol.
Dibujo de Moisés Aguirre.

Para Alzate, todas las interpretaciones sobre los caracteres mexicanos hechas desde el siglo XVI eran tan inútiles e insatisfactorias como las que se habían hecho acerca de los jeroglíficos egipcios, ya que ninguna afirmación había podido corroborarse. ¿Qué podía asegurar que las afirmaciones de León y Gama fueran correctas? Para convencer a su audiencia, Alzate hizo mofa de la “voluntariedad” de las interpretaciones de anticuarios y etimologistas que generaban siempre más confusión que claridad. Para ello, puso ejemplos cargados de ironía acerca de las, radicalmente distintas, explicaciones que solían darse sobre un mismo signo jeroglífico. La solución ante esta maraña de desconciertos sería encontrar las reglas que subyacen al funcionamiento de los signos, desentrañar su lógica interna:

Expóngannos este anticuario las reglas que sirven para iniciarse en los conocimientos de que sólo eran poseedores

algunos de los antiguos mexicanos, y entonces ya vendremos en conocimiento de su acierto [...] venga la clave, vengan las reglas en virtud de que se interpretan estas figuras [...] la nación subsiste, sus costumbres no; mucho menos los inteligentes a quienes estaba reservado (lo mismo que a los egipcios) el conocimiento misterioso de los caracteres.

Estas líneas indican que Alzate estaba al tanto de las críticas a la cultura emblemática y a la interpretación de la escritura jeroglífica egipcia que se habían desarrollado en Europa durante las décadas previas. Pero, sobre todo, indica un cambio sustancial en las nociones sobre escritura. Previamente, bajo la mirada Renacentista y Barroca, se basó en la capacidad de un sistema gráfico para transmitir conceptos a los ausentes. Ahora se le veía como un sistema con operaciones internas y relaciones entre los signos que podían sustraerse de manera metódica o científica.

El afán por situar la escritura mexicana antigua más allá de la pictografía atribuyéndole las características tradicionales de jeroglífica, provocó que la respuesta de León y Gama a la solicitud de Alzate fuera negativa. Si las ideas de los seres humanos son infinitas, ¿cómo poder hallar una clave general para interpretar un sistema que se suponía ideográfico? Para León y Gama ésta era una tarea imposible, pues las formas de representación utilizadas por los indígenas serían también infinitas e imposibles de sistematizar. Para este autor, la idea de una clave de signos jeroglíficos nahuas era tan absurda como pretender una clave de interpretación para los signos chinos. Esta respuesta revela el descrédito general que tuvieron entre los autores ilustrados las escrituras no alfabéticas.

Sin embargo, como veremos luego, en Francia, a principios de la segunda mitad del siglo XVIII se dieron los primeros pasos en la comprensión sistemática de los sistemas escriturarios antiguos. Este hecho permitió el desciframiento de varias escrituras antiguas, y multiplicó las esperanzas de quienes buscaban la comprensión y el eventual desciframiento de la escritura empleada por los antiguos mexicanos, los cuales se concretaron en la centuria siguiente.



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

III

DESCIFRANDO EL PASADO

Como hemos visto, durante el siglo XVIII los eruditos e intelectuales interesados en la comprensión de civilizaciones antiguas comenzaron a rechazar, en gran medida, los postulados académicos y religiosos de las centurias precedentes. Entre otras cosas, la Ilustración fomentó el interés por el desarrollo cultural basado en enfoques evolucionistas y materialistas, algo que se reflejó, de manera particular, en la forma en que se empezó a mirar y a explicar el pasado. Las críticas y los cuestionamientos surgidos en dicho contexto ilustrado —como los esgrimidos por Antonio Alzate— motivaron una serie de interrogantes que no se habían planteado con anterioridad, dando pie, entre otras cosas, al estudio formal de los numerosos registros escritos que se conservaban de la antigüedad.

En todo el orbe, la fascinación por el estudio de civilizaciones antiguas se incrementó a partir del descubrimiento de ciudades, restos arqueológicos de diversos tipos —desde tumbas suntuosas hasta calzadas de piedra—, así como por el continuo hallazgo de manuscritos y numerosas inscripciones procedentes de Asia, África, América y Europa. Tales descubrimientos, la gran mayoría de ellos fortuitos, alentaron como nunca antes el estudio del pasado. En Europa, el espectacular descubrimiento en 1790 de los yacimientos romanos de Herculano y Pompeya —sepultados por la explosión del volcán Vesubio en el año 79 d. C.— marcó un hito en la historia de la arqueología y en el estudio del mundo grecolatino en general. Asimismo, en América, las descripciones de grandes ruinas perdidas en el interior de los bosques tropicales —como las de la antigua ciudad de Copán, en Honduras, descrita en el siglo XVII por las autoridades españolas—, así como las noticias relacionadas con los enigmáticos Constructores de Túmulos o de las Tumbas

de Piedra de Tennessee, en Estados Unidos, provocaron que la mirada de los eruditos europeos se dirigiera a América desde otra perspectiva intelectual y académica.

Los descubrimientos se multiplicaron, así como los viajeros que se dieron a la tarea de buscar y encontrar “maravillas” olvidadas por la modernidad. Sus crónicas de viaje se convirtieron en auténticos *best seller* de su época no sólo por sus interesantes anécdotas de viaje sino también por las ilustraciones que las acompañaban. Muchas de ellas permitieron conocer y documentar inscripciones y textos antiguos, dando como resultado un estudio mucho más serio de las numerosas escrituras empleadas en la antigüedad. Cornelis de Bruin, por ejemplo, publicó una obra con 60 láminas de las ruinas de la antigua ciudad de Persépolis y cinco con inscripciones cuneiformes, las cuales formaban largos textos, poniendo a disposición de los estudiosos nuevas inscripciones persas. Asimismo, entre 1760 y 1767, Karsten Niebuhr viajó por Oriente y publicó su obra titulada *Descripción de viaje de Arabia y de los países limítrofes*, la cual mostró que las inscripciones cuneiformes conocidas hasta ese momento procedían de la zona cercana a Shiraz, es decir, eran persas y no asirio-babilónicas, las cuales se conocerían tiempo después.

Así, el descubrimiento y la documentación de monumentos, obras de arte y ciudades enterradas y olvidadas incrementó el interés por los registros escritos producidos en la antigüedad. El hallazgo de signos escriturarios desconocidos plasmados en efigies, columnas, cascos, vasijas y demás artefactos —que comenzaron a circular más ampliamente en las cortes europeas a través de dibujos y pinturas—, fascinó a los eruditos, quienes se enfrascaron en el estudio formal de dichos signos. Su intención era descifrar las escrituras a las que pertenecían, algunas de ellas conocidas desde la época grecorromana y otras tantas descubiertas más tardíamente, entre los siglos XVI y XVIII.

El afán por decodificar las diversas escrituras extintas de las que se comenzó a tener noticia —no sólo de las empleadas en el continente europeo, como la fenicia, sino también las de otras regiones donde se utilizaron las escrituras palmireña o egipcia jeroglífica, por ejemplo— impulsó la creación de numerosos foros académicos donde se discutían sus principales

características. La Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres en París, fundada en la segunda mitad del siglo XVII por Jean-Baptiste Colbert durante el reinado de Luis XIV, experimentó en el XVIII una actividad intelectual sin comparación en toda su historia. Como su nombre lo indica, la institución estaba dedicada al estudio no sólo de inscripciones y manuscritos antiguos. También se enfocaba en el análisis de monumentos, monedas, cascos y demás vestigios materiales donde se hubieran registrado textos. Los miembros de la academia, desde aristócratas hasta religiosos y numismáticos, se ocupaban del estudio de una o más escrituras antiguas con la intención de descifrarlas.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de desciframiento o decodificación de un sistema escriturario? La palabra “desciframiento” designa la labor intelectual que implica la recuperación de la clave de lectura de un sistema escriturario, principalmente extinto. Cuando los investigadores hablan de “escrituras extintas” hacen referencia a aquellos sistemas que dejaron de emplearse hace muchísimo tiempo y cuya clave de lectura se ha perdido. Aunque hoy día damos por sentada la lectura de numerosas escrituras antiguas —como la palmireña, la egipcia, la lineal B, la luvita jeroglífica o la maya—, estos sistemas, al dejar de usarse, permanecieron en silencio y en la oscuridad durante siglos, hasta el momento en que fueron leídos de nuevo en tiempos modernos. Por supuesto, la labor de desciframiento de los comandos que codifican las unidades de estos sistemas tuvo que ser defendida y sometida al escrutinio académico, la crítica y la refutación o aceptación. Como veremos en párrafos más adelante, las publicaciones iniciales donde se expusieron las labores emprendidas por los descifradores —aparecidas en revistas académicas de circulación muy limitada— estuvieron dirigidas a una pequeñísima comunidad de eruditos contemporáneos que poseían los conocimientos necesarios para evaluarlas. Uno de los recintos académicos más importantes de estos intelectuales era la Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres de París. Fue ahí, en 1754, donde, por primera vez en la historia moderna, se descifró con éxito un sistema de escritura extinto.

La historia de este desciframiento exitoso comienza un año antes, en 1753, cuando el viajero y erudito inglés, Robert Wood, publicó la obra titulada *Las ruinas de Palmira*, como resultado de la exploración que realizó al desierto de Siria entre 1750 y 1751, la cual había emprendido con el propósito de encontrar los sitios mencionados por Homero. Wood viajó en compañía de sus alumnos James Dawkins y John Bouverie, y del dibujante italiano Giovanni Battista Borra. Lo interesante de su trabajo es que su obra no se limitó a la descripción de las ruinas de la antigua Palmira. También presentó dibujos del yacimiento, así como muy buenos dibujos y bosquejos de varias inscripciones palmireñas.

Palmira era una ciudad conocida entre los intelectuales europeos, dado que algunos historiadores clásicos habían registrado su historia. Además, sus ruinas habían sido visitadas por numerosos viajeros entre los siglos XVI y XVIII. La escritura empleada en Palmira también era conocida, pues numerosos monumentos e inscripciones se conservaban en colecciones privadas en Roma e Inglaterra. La gran mayoría de estos monumentos presentaban inscripciones palmireñas seguidas de su traducción en griego. Dado que el idioma y la escritura de los antiguos griegos era de dominio común entre los estudiosos del mundo grecolatino, la existencia de traducciones griegas de la escritura palmireña alentó a diversos eruditos, quienes emprendieron la tarea de descifrar la escritura de Palmira.

Joseph Scaliger, Samuel Petit, Thomas Hyde, Jacques Rhenferdius, entre otros, todos conocedores de idiomas orientales, trabajaron con los escasos y poco fiables dibujos de las inscripciones palmireñas que estaban disponibles. Pero debido a su mala calidad, el trabajo de desciframiento se dificultó en gran medida. No obstante, algunos estudiosos propusieron —erróneamente— que los caracteres palmireños eran árabes, mientras que otros creyeron que los signos eran fenicios. Los desaciertos se incrementaron, provocando disputas y serios desencuentros entre los eruditos. Fue después de esto que los directivos de la Academia decidieron desengañar a todos los que deseaban imponer presuntos alfabetos palmireños y declaró que, para ahorrar penas similares, no se hablaría más del tema hasta que se descubrieran nuevas inscripciones.

A pesar de que a finales del siglo XVII y principios del XVIII el corpus de inscripciones palmireñas creció rápidamente, los dibujos seguían siendo muy inexactos. Por tal motivo, la calidad de las ilustraciones presentadas en la obra de Wood —muy superior a todas las anteriores— renovó el estudio de la escritura de Palmira. Así, poco después de su publicación, *Las ruinas de Palmira* fue consultada por un abad francés interesado en la escritura palmireña llamado Jean-Jacques Barthélemy.

Él fue, ante todo, un numismático, y sus conocimientos le permitieron ingresar, en 1747, a la Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres de París. Su interés se centraba no sólo en monedas y medallas antiguas, sino que fue un apasionado de la antigüedad en general. Como vemos en los documentos que conforman sus *Œuvres complètes*, a lo largo de su vida el abad publicó numerosos estudios sobre las escrituras griega, palmireña y fenicia, principalmente. Su erudición en torno a la escritura griega antigua le permitió adentrarse en el análisis de las inscripciones palmireñas, las cuales, por lo regular, eran biescritos: presentaban el mismo texto en palmireño y en griego.

En una conferencia dictada en la Académie Royale el 12 de febrero de 1754, Barthélemy presentó su desciframiento de la escritura palmireña. A través de un texto claro y conciso publicado bajo el título *Reflexions sur L'Alphabet et sur la Langue dont on se sevoit autrefois à Palmyre*, mostró que la escritura empleada en Palmira era alfabética, algo que ya se sospechaba tiempo atrás debido al reducido número de caracteres escriturarios. Barthélemy presentó un alfabeto de 22 letras. Debido a la similitud que los signos exhiben con las letras de los alfabetos árabe y sirio, el abad pudo identificar el sonido que cada signo palmireño representaba.

El desciframiento exitoso del alfabeto palmireño, como señaló Barthélemy, fue posible gracias a dos elementos: 1) a la existencia de biescritos y 2) a la presencia y correcta identificación de nombres propios registrados en las inscripciones. Estos dos componentes son requisitos necesarios para culminar con éxito un desciframiento:

1. Para descubrir el alfabeto de una nación cuyo idioma es desconocido, no es siempre una buena regla recurrir al alfabeto de una nación vecina; y es muy malo revolver los alfabetos de varios pueblos diferentes. Esta forma de proceder solamente produce resultados lamentables. Si es posible encontrar monumentos de una lengua desconocida debemos buscar otro que lo contenga en caracteres conocidos, colocando cada una de estas palabras conocidas bajo cada palabra desconocida que le sería correspondiente, y la consiguiente de una y otra el mismo orden y el mismo valor: en una palabra, si las inscripciones trazadas en una lengua desconocida, combinadas con las inscripciones en un idioma conocido proporcionaban así un alfabeto, o al menos una lectura constante, creo que en este caso se debería adoptar este alfabeto. Esta es una ventaja que nos proporcionan las inscripciones recientemente introducidas de Palmira. Ya he dicho que ocho de estas inscripciones iban acompañadas de inscripciones griegas; he dicho que unas parecían ser la traducción de las otras, y entre varias pruebas que puedo brindar, me apegaré a esta: las inscripciones griegas fueron terminadas en épocas diferentes, las palmireñas correspondientes se relacionan con ellas por letras numeradas que se observan en el mismo orden que las letras griegas.

2. Cuando una palabra, un nombre, por ejemplo, se encuentra registrado dos o tres veces en una misma inscripción, debe ser con la misma letra, y si se encuentra en varias inscripciones, uno debe encontrar diferencias procedentes de la diferencia de manos.

[...] Allí donde he visto en las inscripciones griegas nombres propios, los he encontrado en las palmireñas expresados con los caracteres de mi alfabeto.

Ambos elementos constituyen principios básicos de cualquier proceso de desciframiento, los cuales han mostrado ser correctos, pues algunos años después de la comprensión de la escritura palmireña se decodificaron otros sistemas escriturarios extintos.

En 1787, el filólogo Silvestre de Sacy descifró la escritura persa sasánida. Con la publicación de Karsten Niebuhr, *Descripción de viaje de Arabia y de los países limítrofes*, donde aparecían algunas inscripciones que habían sido talladas en el pecho de un caballo en un relieve de Naqsh-i-Rustam, cerca de la ciudad de Persépolis, Sacy identificó tres tipos de escritura diferentes: una era griega antigua y las otras dos desconocidas hasta entonces. Sacy pudo traducir sin problemas el texto griego, el cual mencionaba a Ardashir, fundador de la dinastía sasánida y personaje muy conocido de la historia persa gracias a los textos clásicos. A través de un minucioso trabajo comparativo, demostró que el nombre griego Artaxaros era la versión griega de Ardashir. Posteriormente se enfocó en los títulos “rey de reyes” —que aún continuaba utilizándose en Persia— y “dios”, título recurrente empleado por los reyes arsácidas y sasánidas. Pronto, la palabra *masdasnos* que aparecía en el texto griego y que no era un vocablo en dicho idioma, fue identificada por Sacy como un término persa, debido a que aparecía con mucha frecuencia en la literatura Parsi. Esto confirmó que el idioma de una de las dos inscripciones desconocidas de Naqsh-i-Rustam era persa y, por ende, que la escritura era persa sasánida. Analizando otros nombres propios presentes en el texto griego, Sacy descifró los signos p, r, š, m, entre otros, así como el título *malcan malca*, ‘rey de reyes’. Como ha señalado Pope, el método empleado por Sacy fue fundamental en el desciframiento del persa cuneiforme, pues demostró que el conocimiento de las genealogías y los títulos regios era esencial en el estudio de los textos persepolitanos.

Algunas décadas más tarde, en 1822, uno de los alumnos de Silvestre de Sacy, Jean-François Champollion, descifró la escritura jeroglífica egipcia, para muchos, la hazaña intelectual más destacada del siglo XIX relacionada con la historia del mundo antiguo. Como puede suponerse, la decodificación del sistema egipcio no fue fácil, pues implicó el estudio de gran cantidad de signos escriturarios desconocidos que registraban un idioma igualmente ignorado. Aunque en el antiguo Egipto existieron tres tipos diferentes de escritura —la jeroglífica, la hierática y la demótica—, la jeroglífica fue

la más antigua y la que dio la clave para descifrar las otras dos, derivados cursivos del jeroglífico.

Como ocurrió con las escrituras palmireña y persa sasánida, los dibujos que existían de inscripciones y textos egipcios eran escasos y malos, de tal suerte que había muy poca documentación fiable relacionada con la escritura empleada en el mundo de los faraones. La situación cambió a principios del siglo XIX, pues a partir de la expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto (1798-1801) comenzó a crearse un corpus de inscripciones bastante extenso que permitió el estudio detallado de los jeroglíficos. A pesar de que la campaña militar resultó un rotundo fracaso, los académicos que acompañaron a las tropas de Napoleón regresaron a Francia con una cantidad increíble de material. Entre los muchos dibujos y calcas que los sabios franceses recopilaron se encontraba el esbozo del biescrito la Piedra de Roseta, monumento bilingüe que contenía tres textos: egipcio jeroglífico, demótico y griego, los cuales registraban dos idiomas diferentes: copto y griego. El biescrito fue estudiado y analizado por numerosos investigadores, como el ya mencionado Silvestre de Sacy, el sueco Johan David Åkerblad y el inglés Thomas Young. Todos ellos aportaron, en mayor o menor medida, datos relevantes que fueron fundamentales en el desciframiento de Jean-François Champollion.

Al tomar como base la Piedra de Roseta y el texto en griego antiguo que contenía, el joven Champollion siguió los postulados de Barthélemy y partió del análisis de nombres propios, aislando dos de ellos: el de Ptolomeo —que ya había sido descifrado por sus antecesores— y el de Cleopatra, el cual pudo identificar a partir de la inscripción del obelisco de Filae publicado a principios del siglo XIX. Con ambos nombres asignó el valor fonético correcto a 16 jeroglíficos, entre ellos el nombre griego de Alexandros, así como los de Berenice y César. También descifró algunos títulos empleados por los emperadores romanos. Éstos y otros avances se presentaron, en la Académie Royale, en 1822, a través de la lectura del texto titulado *Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques*.

Algunos años después del desciframiento de Champollion, en 1848, se descifró la escritura persa cuneiforme. El mundo

occidental conocía dicha escritura por lo menos desde principios del siglo XVII, cuando el español García Silva Figueroa identificó las ruinas llamadas Chehel Minar como los restos de la antigua Persépolis, la capital de la dinastía aqueménida persa entre los años 559 y 338 a. C., residencia de los reyes Darío y Jerjes que fue destruida por Alejandro Magno. Silva Figueroa publicó la descripción del antiguo palacio de Persépolis y de los extraños caracteres que encontró en sus muros y pórticos. Los describió como “triangulares, con la forma de una pirámide u obelisco en miniatura”.

Poco tiempo después, en 1626, Thomas Herbert reveló los primeros textos cuneiformes encontrados en Persépolis, y no dudó en señalar que eran ejemplos de una antigua escritura, perfectamente inteligible. Sin embargo, el experto en la cultura persa de ese tiempo, Thomas Hyde, negó tajantemente que los caracteres que él denominó *cuneiformes* constituyeran un verdadero sistema de escritura, provocando que las inscripciones persepolitanas no llamaran mucho la atención. Con el tiempo, nuevos dibujos de textos persas comenzaron a ser publicados por diversos viajeros europeos, como los presentados en las obras de Cornelis de Bruin y Karsten Niebuhr que hemos comentado.

Un paso importante en el desciframiento de las escrituras cuneiformes fue la decodificación del persa sasánida realizada por Sacy a finales del siglo XVIII. Con base en lo anterior, y ya en el siglo XIX, el filólogo alemán Georg Friedrich Grotefend —quien se había interesado en la escritura de Persépolis desde su juventud— comenzó a estudiar las inscripciones persepolitanas y los documentos pahlavi —el idioma persa medio— que Anquetil Duperron había publicado en 1771. El estudio de Grotefend partió de la premisa de que los signos representaban caracteres escriturarios, que se escribían de izquierda a derecha y que las inscripciones de Persépolis presentaban tres tipos diferentes de escritura colocadas en columnas claramente separadas. Dado que uno de estos grupos tenía menor número de signos, Grotefend sospechó que éste representaba una escritura alfabética.

Siguiendo el método de Sacy, Grotefend sabía que los textos de Persépolis debían contener, principalmente, nombres,

títulos reales y parientes del rey. Debido a que conocía bien la historia de los persas antiguos registrada por los griegos, supuso que las inscripciones habían sido creadas por los habitantes de aquella: los reyes de la dinastía aqueménida, y que la columna de caracteres colocados en el centro de la inscripción debían estar en persa. Con todo eso en mente, pronto se percató de que una serie de signos se repetían con mucha frecuencia, los caracteres *xa-ša-a-ya-θa-i-ya*, y creyó que registraban la palabra ‘rey’. Su trabajo confirmó la propuesta de Niebuhr de que la escritura debía leerse de izquierda a derecha, que una cuña oblicua funcionaba como divisor de palabras y que el texto debía iniciar como lo hacían los actuales monumentos persas, como ya había demostrado Sacy.

Los avances de Grotefend fueron considerables y sentaron las bases del éxito alcanzado por Henry Creswicke Rawlinson. Comandante, político y cónsul inglés, en 1835, hizo un dibujo del texto persa cuneiforme tallado en el acantilado de Behistun arriesgando su vida, pues está situado a 60 m del suelo. La inscripción presenta catorce columnas y tres escrituras: persa antiguo, elamita y babilonio. Con las inscripciones persas del acantilado de Behistun, Rawlinson logró descifrar los nombres de Arsames, Ariarmnes, Teispes, Aquemenes, así como varios términos y títulos. En 1837 envió una propuesta de lectura de los primeros párrafos de la enorme inscripción de Behistún a la Royal Asiatic Society de Gran Bretaña e Irlanda, la cual había sido fundada el 15 de marzo de 1823 por Henry Thomas Colebrooke para la investigación en temas relacionados con Asia.

Esa lectura fue completada algunos años después por el mismo Rawlinson, quien demostró que diferentes signos cuneiformes se utilizaban para un mismo sonido consonántico dependiendo de la vocal que lo acompañaba. A partir de esto, pudo traducir correctamente cien líneas de escritura persa cuneiforme. Dado que casi todas las inscripciones persas incluían otras dos escrituras cuneiformes —elamita y babilonia— los avances de Rawlinson proporcionaron la clave para leer “todo el mundo cuneiforme”, como señala Pope, razón por la cual hoy es reconocido como el padre de la asiriología.

La efervescencia por los estudios relacionados con las escrituras antiguas y su desciframiento, y alentada por los éxitos obtenidos, abarcó diversas culturas y continentes. Uno de los sistemas que llamaba mucho la atención era el empleado por los “antiguos mexicanos”, del cual se tenían numerosas noticias y descripciones, así como algunas ilustraciones.

Con base en los relatos españoles —sobre todo en la descripción relacionada con los embajadores y pintores mexicanos que Motecuhzoma Xocoyotzin había enviado al asentamiento temporal de Hernán Cortés en Veracruz con la consigna de “representar sobre lienzos de algodón” la apariencia, armas y tropas de los españoles—, Barthélemy señaló que la escritura mexicana en ocasiones se limitaba a copiar fielmente objetos materiales; en otras aplicaba imágenes extrañas a la circunstancia real y, a veces, utilizaba signos convencionales, principalmente para representar cantidades. En su texto *Réflexions sur quelques peintures mexicaines*, donde habla, entre otras cosas, del oficio de escriba entre los nahuas y de los requerimientos para convertirse en *tlacuilo*, concluye lo siguiente en relación con la escritura: “Los mexicanos apenas habían imaginado signos para hacer perceptibles las ideas que la pintura no podía expresar; es claro que, si su Imperio hubiera existido algunos siglos más, su escritura, por sucesivos progresos, se habría vuelto enteramente jeroglífica, como la de los egipcios y los chinos”.

Esta percepción de la escritura náhuatl fue compartida por otro eminente investigador, Champollion. En su obra *Précis du système hiéroglyphique des anciens égyptiens*, publicada en 1824, al hablar de las características icónicas de los signos egipcios y de la relación entre escritura y pintura en esta antigua sociedad, señala lo siguiente:

Esta sola observación bastaría, si fuera necesaria, para probar que, en el origen de la civilización egipcia, la primera escritura utilizada consistió, como en México, en la simple pintura de las cosas. Este imperfecto sistema fue regularizándose sucesivamente, cambiando casi totalmente su naturaleza por el solo efecto del progreso de la inteligencia

humana, y constituyéndose finalmente esta escritura jeroglífica que cubre los edificios de Egipto; un sistema gráfico tan superior en sus procesos y en sus resultados a las pinturas informes de los pueblos de Anáhuac, como los monumentos de Tebas, están por encima de los toscos ensayos de la escultura y la arquitectura aztecas.

Para Champollion, Barthélemy y otros estudios de las escrituras antiguas, el sistema empleado por los antiguos nahuas no alcanza el estatus de jeroglífica (*hiéroglyphique*) y se colocaría, en la clasificación de Acosta que hemos visto, en el tercer tipo de registro de la memoria.

Lo que se pensaba en Europa no era distinto a lo que se cavilaba en América. Desde el siglo XVIII, y sobre todo durante el XIX, los estadounidenses fueron piezas clave en la forma de concebir las culturas indígenas americanas. Dado el avance en el conocimiento que se estaba produciendo en Occidente, y debido a que los estadounidenses —que en esa época se denominaban “euroamericanos”— estaban ansiosos por demostrar que su continente tenía su propia historia que rivalizase con la de Europa, comenzaron a interesarse por las extraordinarias ciudades perdidas en las selvas de México y Centroamérica que habían sido documentadas, entre otros, por John Lloyd Stephens, quien viajó por la zona a principios del siglo XIX. Sus crónicas de viaje —verdaderos *best seller* de su época— crearon en la sociedad estadounidense una idea romántica acerca de una civilización desaparecida que había creado bellos palacios, hermosas esculturas y registros escritos que relataban su historia. Stephens fue el primero que habló de una unidad cultural entre las ciudades que visitó en el sureste mexicano y Centroamérica, y la denominó maya.

Así, numerosos intelectuales y aficionados adinerados de Estados Unidos emprendieron la fundación de museos con colecciones arqueológicas de otros países. A pesar de que Lewis Morgan abogó por preservar “las humildes antigüedades” de los indios norteamericanos —las cuales, como ha señalado Trigger, fueron exhibidas en el departamento de antropología y denostadas por los estadounidenses—, era difícil encontrar pa-

trocinadores que lo apoyaran, pues estaban mucho más interesados en coleccionar antigüedades griegas, romanas, egipcias y asirias, las cuales, suponían, incrementarían su nivel de civilización y cultura. Los vestigios arquitectónicos hallados en México y Centroamérica, es decir, las antigüedades mayas, muy pronto se elevaron a la misma categoría que las grecolatinas. Desde ese momento, se reafirmó una diferencia tajante entre los mayas y los otros pueblos mesoamericanos: los mayas eran creadores de una antigua y prestigiosa civilización, mientras que los nahuas, mixtecos, zapotecos y demás eran concebidos como salvajes y bárbaros.

La idealización de la cultura maya antigua, también, ha definido la forma en que se conciben, hasta la fecha, los sistemas escriturarios de Mesoamérica, los cuales son identificados comúnmente como “no-mayas”. Dado que los estadounidenses se apropiaron del pasado maya y se erigieron como sus herederos, no es de extrañar que las dudas en cuanto a la existencia de escritura plenamente desarrollada dentro de esta cultura fueran pocas, a diferencia de otras escrituras mesoamericanas, como la náhuatl, una civilización icónica del emergente estado nacional mexicano. William H. Prescott, historiador que gozó de gran prestigio en Estados Unidos, señaló en su obra *Historia de la conquista de México* (1843) que los jeroglifos nahuas eran signos pictográficos que conformaban un sistema escriturario que “no se lee, sino que se ve”, es decir, un sistema de registro representativo o figurado, el cual constituía, según Prescott, el estadio de escritura jeroglífica más bajo.

A pesar de estas percepciones, en 1849 se estableció el funcionamiento de la escritura náhuatl, en términos generales. El francés Joseph Marius Alexis Aubin, después de estudiar a profundidad numerosos códices y manuscritos nahuas, publicó parte de su obra titulada *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*. En ella presentó un análisis del sistema de escritura náhuatl a partir de la comparación de diversos documentos de la colección Boturini y de registros realizados por Torquemada y Alva Ixtlilxóchitl, entre otros. Mostró que los signos nahuas eran silábicos, por lo tanto fonéticos, y que podían combinarse entre sí para formar

palabras. Es decir, el sistema náhuatl tenía un funcionamiento similar a las escrituras egipcia y asiria cuneiforme entonces recientemente descifradas.

Al igual que Barthélemy, Champollion y otros que descifraron con éxito un sistema de escritura, Aubin se basó en un bisescrito para establecer la lectura de varios signos. Este bisescrito fue consignado en la obra de Torquemada, y registraba en jeroglifos nahuas y caracteres latinos las palabras *pate nocte* para designar el título en latín *Pater Noster* (véase figura 7).

El registro en jeroglifos nahuas permitió a Aubin comprender de qué forma funcionaban determinados signos y cuál era su valor de lectura. Para él, la pintura didáctica

[...] toma el nombre de *escritura figurativa* cuando expresa el lenguaje. Tales son las escrituras *in rebus*, otrora llamadas reales, que, bajo el nombre de rebus, forman parte de los pasatiempos de la juventud; tales fueron, en una época determinada, las escrituras egipcia y china; *tales fueron, en su origen, todas las escrituras conocidas*.

Los signos nahuas no eran simples dibujos o pinturas sino caracteres convencionales que registran sonidos del idioma náhuatl. Asimismo, la combinación de escritura y dibujo en un manuscrito es parte “de la naturaleza misma de las obras”, una combinación que no es para nada extraña, pues en Occidente —agrega Aubin— se emplean mapas y planos donde las figuras van acompañados de nombres propios y textos explicativos.

En relación con el tema del desarrollo de la escritura náhuatl, mencionado por Barthélemy y Champollion, y sobre todo por Prescott, Aubin señala lo siguiente:

La escritura mexicana presenta por lo menos dos grados de desarrollo. En las composiciones rudimentarias, a las que los autores se han casi exclusivamente dedicado hasta ahora, la escritura se acerca mucho a los rebus que los niños usan en sus juegos. Como estos rebus, aquélla es generalmente fonética, pero a menudo también confusamente ideográfica y simbólica. Tales son los nombres de ciudades



Figura 7. Título *pater noster* escrito con jeroglifos nahuas, hoy transliterado como **pa-te-NOCH-te**, marcando fonogramas (minúsculas) y logogramas (mayúsculas). Ejemplo tomado de Marius Alexis Aubin, *Memorias sobre la pintura didáctica*, modificado por las autoras. Dibujo de Rebeca Bautista.

y de reyes mencionados por Clavijero, según Purchas y Lorenzana, y según Clavijero por muchos autores. Humboldt ofreció muy buenos comentarios a este propósito, a los cuales me remito. Ya dije que el distinguido sabio había reconocido signos susceptibles de ser leídos y que los mexicanos sabían escribir nombres al reunir algunos signos que recordaban sonidos.

Pero la escritura náhuatl, cuando era registrada en los documentos históricos o administrativos “de orden más elevado”, era siempre fonética, nos dice Aubin. Para ilustrar este argumento, analiza el nombre propio de Itzcóatl, Serpiente de Obsidiana, el cual tiene como rebus una serpiente (*cóatl*) adornada con obsidiana (*itzli*), “que se puede, a gusto, interpretar o fonéticamente, por el sonido de la palabra, o ideográficamente, por su acepción gramatical”. Pero en algunos manuscritos, como el *Códice Vergara*, el nombre del *tlahtoani* fue escrito “silábicamente [...] por medio de una obsidiana (*itz-tli*, de raíz *itz*), de una olla (*co-mitl*, de raíz *co*) y del agua (*atl*)” (véase figura 8). Este ejemplo basta para mostrar que los caracteres escritos nahuas representan sonidos de un idioma en específico, el náhuatl clásico, por lo que deben ser leídos. Como bien señaló Aubin después de la presentación de estos ejemplos: “Ya no hay ideografía o simbolismos posibles”.

Aubin, como fruto del establecimiento inicial del funcionamiento de la escritura náhuatl, presenta en su obra un glosario de signos con su respectivo valor de lectura, el cual, como

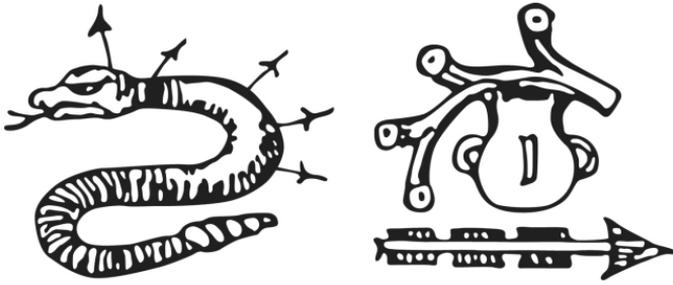


Figura 8. Antropónimo Itzcóatl analizado por Aubin y presentado en transliteración y transcripción actuales. Izquierda: escrito con logogramas ITZ-KOA, *Itzkōā[tl]*; derecha: ITZ-ko-a, *Itzkōā[tl]*. Dibujo de Rebeca Bautista.

veremos más adelante, ha sido el punto de partida para completar con éxito el desciframiento de la escritura náhuatl, es decir, para recuperar la clave de lectura de este antiguo sistema escriturario.

Como hemos visto, el desciframiento de varios sistemas escriturarios antiguos se debió tanto al análisis formal de la escritura como a los estudios clásicos. A finales del siglo XVIII sólo se conocían algunos eventos destacados relacionados con Egipto o con las civilizaciones del Próximo Oriente, por lo que de ellas se había registrado en la Biblia y en algunos autores de la antigüedad grecorromana, como el Libro I de Heródoto. Las ciudades de Babilonia y Asiria, así como la Torre de Babel y algunas proezas del rey Nabucodonosor, eran conocidas por el mundo occidental debido a las referencias que de ellos había en la Biblia, en el Génesis y en el *Libro de los Jubileos*. Así, en la mentalidad europea del siglo XVIII, Asiria y Babilonia habían sido ciudades majestuosas que sufrieron la cólera divina, y Nabucodonosor era recordado en la tradición judía por haber conquistado Judá y Jerusalén en el siglo VI a. C. Por esta razón, los estudios iniciales de la civilización mesopotámica fueron guiados por las breves referencias que de ella existían en el Antiguo Testamento, y lo mismo ocurría con los estudios relacionados con el antiguo Egipto.

La situación cambió radicalmente a mediados del siglo XIX con el desciframiento del egipcio jeroglífico y del persa

cuneiforme, pues éste permitió establecer una cronología de dichas civilizaciones, la cual fue recibida con gran interés, generando el desarrollo de la egiptología y la asiriología. La reconstrucción histórica de ambas culturas comenzó a basarse, cada vez más, en las inscripciones que se desenterraban en diversos yacimientos, en detrimento de los estudios clásicos. Así, la información obtenida a partir del análisis de las inscripciones corroboró y amplió lo que ya se sabía a través de los textos clásicos.

El estudio de las inscripciones —es decir, de los textos escritos en caracteres jeroglíficos y cuneiformes— amplió de forma considerable el repertorio documental disponible para la investigación histórica en una época en la que la Historia no sólo comenzó a adquirir gran importancia en el ámbito cultural, sino también cuando ésta se profesionaliza y se le dota de un carácter científico.

El establecimiento de las normas que rigen los estudios históricos corrió paralelo con la idea de que son los documentos, y no los vestigios, los que sirven a la investigación histórica: “La historia se hace con documentos”. Esta afirmación, de Charles Langlois y Charles Seignobos en su *Introducción a los estudios históricos*, es la culminación de una noción arraigada con fuerza desde mucho antes de la publicación de su obra. Ahora, en el horizonte de auge de los desciframientos de escrituras antiguas, debemos preguntarnos lo siguiente: ¿qué era un documento? y ¿qué determinaba su particularidad respecto a otros vestigios del pasado?

Para muchos autores, la respuesta estaría relacionada necesariamente con la escritura. Por ello, la presencia de un idioma en los documentos antiguos cobra importancia con relación a la historia. Si éstos no registraran el lenguaje y, por tanto, no contaran con escritura, nunca alcanzarían el estatus de documentos. Más bien serían considerados vestigios artísticos propios para los arqueólogos y se anularía su posibilidad de ser aprovechados para la investigación histórica. En el tránsito del siglo XVIII al XIX operó un cambio que volvió determinante la presencia de la lengua en el concepto de escritura y éste, a su vez, en los de fuente e historia.

La idea de que la investigación histórica se hace con documentos establece distintos grados de presencia del fonetismo: los vestigios del pasado, para convertirse en documentos, requieren de escritura. Así, la relación de los documentos antiguos e inscripciones con lo histórico se reestructuró en torno al problema de considerarlos, o no, documentos y fuentes.

Las nociones de fuente y documento dieron un giro total no sólo a la percepción del pasado, también a la forma en que los vestigios escritos y materiales eran considerados y empleados por los investigadores. En este panorama, ¿cómo fueron considerados los manuscritos nahuas?

IV

LA ESCRITURA JEROGLÍFICA NÁHUATL

Dado que en el siglo XIX imperaba la premisa de que la historia se hace con documentos, pronto se volvió urgente y necesario establecer una serie de características para dichos documentos. Tales características debían estar presentes en todos aquellos textos que eventualmente fueran empleados como fuentes para la investigación histórica.

Hemos visto en páginas anteriores que los manuscritos y las inscripciones, para ser considerados por los historiadores como fuentes en la reconstrucción del pasado —y no sólo como vestigios artísticos— debían, entre otras cosas, representar una escritura y un idioma. Esta exigencia se había alcanzado en el caso de los textos egipcios y cuneiformes a través de estudios lingüísticos, los cuales habían establecido, desde el principio, el idioma registrado en cada una de las escrituras: egipcio jeroglífico, sumerio, elamita, persa, arameo, entre otros. Los trabajos de Aubin relacionados con la escritura náhuatl también abonaron en este aspecto al señalar que los signos empleados por los antiguos mexicanos registraban el idioma náhuatl. Es por esta razón que el investigador francés hace constantes referencias a la presencia de elementos fonéticos en los manuscritos nahuas.

Cuando Aubin publicó sus *Memorias sobre la pintura didáctica*, el estudio de la cultura náhuatl estaba bien establecido entre los intelectuales mexicanos del siglo XIX. Durante décadas se había llevado a cabo una empresa de rescate, estudio y publicación de numerosas fuentes, mismo que incluyó algunos de los manuscritos de fray Bernardino de Sahagún, partes de la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, así como la segunda parte del trabajo de Antonio León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. Como reflejo de los intereses intelectuales

y académicos que se desarrollaban en Europa, los estudios decimonónicos enfocados en las escrituras indígenas americanas se caracterizaron por acentuar la importancia del conocimiento lingüístico para la mejor comprensión de los jeroglifos.

Los avances que se producían en Europa relacionados con el desciframiento de escrituras antiguas motivaron y renovaron los estudios de los caracteres nahuas. En esta vorágine de descubrimientos, la decodificación de la escritura egipcia de Jean-François Champollion fue fundamental, pues los signos jeroglíficos empleados en el egipcio antiguo, al ser altamente icónicos y representar objetos del mundo natural, abrió la posibilidad de que otros signos figurativos empleados por sociedades antiguas pudieran, igualmente, constituir una escritura.

Uno de los investigadores mexicanos que más destacó en los estudios concernientes a la escritura náhuatl fue José Fernando Ramírez. Él emprendió una extensa recopilación de los signos escriturarios nahuas presentes en manuscritos y monumentos mexicanos. Su labor de investigación, hoy poco reconocida en ese campo, fue, sin embargo, celebrada y referida por los historiadores de su tiempo:

Llegó á tenerse por perdida la lectura de las pinturas indias, por más que algunas veces no faltó quien la emprendiese fingiendo claves inútiles, como la imaginaria de Borunda. Al fin un estudio asiduo, una comparación incesante y profundas meditaciones, hicieron que el señor don José Fernando Ramírez, fundador de la manera de historiar que hoy seguimos, encontrase el primero el modo de leer los jeroglíficos fonéticos y figurativos. Consultando cuantas pinturas pudo haber á las manos, ya en México, ya en los diversos museos de Europa, llegó á formar una gran colección de pequeñas tarjetas, cada una con un jeroglífico y su interpretación, que constituía en realidad un precioso diccionario. Su orden, división y clasificación venían á dar además algunas reglas generales para interpretarlos.

Así refiere Alfredo Chavero, en la introducción a la obra *México a través de los siglos*, el estudio de los jeroglifos nahuas

en México, destacando su labor en el tortuoso camino del desciframiento. Ramírez comenzó a estudiar el mundo de los antiguos nahuas a partir de 1840, copiando y transcribiendo numerosas fuentes para su posterior publicación, como la *Historia chichimeca*, los *Anales de Cuauhtitlán*, entre otras. Desde el principio se sintió intrigado por los jeroglifos nahuas y estuvo en contra de la idea de que éstos fueran signos pictográficos que conformaban un sistema escriturario que *no se lee sino que se ve*, como los había definido el historiador estadounidense William H. Prescott en su influyente obra. Ramírez no comulgaba con la idea de que los caracteres empleados por los antiguos nahuas eran signos convencionales que representaban cierto concepto o idea, los cuales podían ser leídos en diferentes idiomas. Aunque reconocía que la parte fonética de los jeroglifos era bastante difícil de discernir, estaba convencido de que existía y que podía ser demostrada. Y lo hizo.

Sus aportes al estudio de los jeroglifos son difíciles de rastrear debido a que no publicó un volumen que condensara sus análisis y aportaciones. No obstante, es en el diccionario de jeroglifos que compiló —el cual conocemos por la referencia de Chavero y otras noticias contemporáneas— donde es posible identificar sus propuestas y aportaciones. Parte de este diccionario se publicó en la obra póstuma de Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua de México*, quien no sólo reprodujo los caracteres jeroglíficos; también incluyó las notas hechas por Ramírez en cada uno de ellos. Esas notas son fundamentales, pues ilustran como ninguna otra referencia la forma como Ramírez avanzó en la comprensión del funcionamiento del sistema de escritura náhuatl al proponer valores de lectura para diversos signos. Comentaremos aquí sólo un ejemplo, el más destacado, a nuestro parecer.

Para analizar el signo de huella humana que aparece en el nombre de Cuauhtémoc —conformado por un águila y dos huellas de pie hacia abajo (véase figura 9)—, Ramírez compiló todos los ejemplos que encontró en los manuscritos y códices. Por lo general, el nombre del último *tlahtoani* mexica era escrito con dos signos: una cabeza de águila (hoy día reconocido como el logograma **K^wAW**) y una huella humana hacia abajo (leída

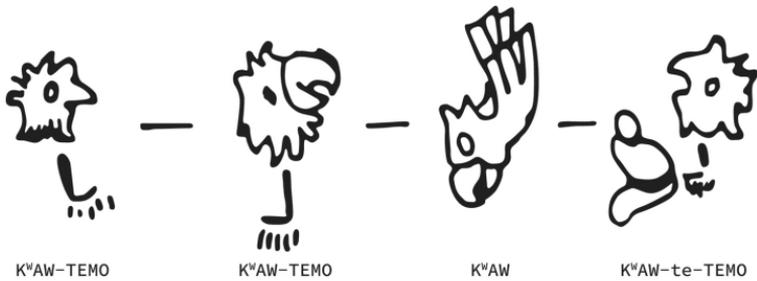


Figura 9. Ejemplos del nombre del *tlaothani* mexica Cuauhtémoc. Los dibujos pertenecen al diccionario de Ramírez vertido en la obra de Manuel Orozco y Berra. El complejo jeroglífico a la derecha es el que presenta el complemento fonético *-te* al logograma TEMO identificado por Ramírez. Dibujo de Rebeca Bautista.

en la actualidad como el logograma **TEMO**). Por supuesto, los diversos ejemplos que compiló presentaban variantes menores, como el número de huellas humanas o el intercambio de la cabeza de águila por una imagen completa del ave descendiendo.

La búsqueda de un signo que aclarara el sentido de la lectura apareció en el *Telleriano Remensis*, donde Ramírez encontró un elemento clave: a los dos caracteres habituales que registran el nombre de Cuauhtémoc, el escriba había añadido la representación de una piedra, un signo que en la escritura náhuatl se lee como el fonograma *te*. Este hallazgo confirmó la lectura de la huella humana con sentido descendente como *temō*, ‘bajar, descender’, pues, como bien notó Ramírez, el signo de piedra funcionaba como un complemento fonético inicial al logograma *temō*, es decir, tenía la función de señalar que el logograma de huella humana comenzaba a leerse como *te-*. Orozco y Berra resumió el descubrimiento de Ramírez de la siguiente manera: “Para hacer la lectura [de *temō*] evidente va acompañado del signo *te*l para dar la sílaba inicial”.

Desafortunadamente, no sabemos cuándo comenzó Ramírez a compilar este diccionario, pues muchos signos presentan el mismo valor de lectura que fue atribuido por Aubin. No obstante, es indudable que el trabajo de Aubin creó el marco

metodológico de los nacientes estudios fonetistas de la escritura náhuatl encabezados por José Fernando Ramírez y continuados de forma excepcional por Manuel Orozco y Berra.

Los estudios emprendidos por Aubin, Ramírez y Orozco y Berra postulaban que los códigos nahuas debían ser considerados documentos, pues su escritura jeroglífica registraba el idioma náhuatl. Sin embargo, poco después de la muerte de Orozco y Berra, el desciframiento de esta escritura, la explicación logofonética de su funcionamiento, cayó en el olvido.

IDEOGRAMAS, PICTOGRAMAS Y SEMASIOGRAFÍA.
DE NUEVO UNA ESCRITURA “SIN PALABRAS”

A finales del siglo XIX y principios del XX, tanto la concepción como el estudio del sistema de escritura náhuatl sufrieron un fuerte revés, el cual echaba por tierra todos los avances alcanzados hasta ese momento. El antropólogo y lingüista alemán Eduard Seler, negando los postulados de la escuela fonetista mexicana del siglo XIX que hemos visto, señaló que los sistemas escriturarios empleados en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles no estaban vinculados a ningún idioma en concreto. Argumentaba que los mesoamericanos —nahuas, mayas, mixtecos— utilizaron *pictogramas* e *ideogramas* para representar mensajes que podían ser entendidos en varias lenguas, así como otras convenciones pictóricas de representación que eran compartidas en toda el área mesoamericana. Ante los trabajos de Aubin, Ramírez y Orozco y Berra —quienes habían mostrado un principio fonético en los signos escriturarios—, Seler señaló que este fonetismo era consecuencia de la influencia española y de su sistema de escritura, y no un rasgo inherente de las escrituras indígenas.

Desde entonces, esta forma de concebir la escritura empleada por los antiguos nahuas se estableció firmemente en la academia. Los investigadores —con algunas observaciones, cambios o matices en su empleo— se adhirieron a esta definición, la cual fue recuperada y resumida por el historiador y asiriólogo Ignace J. Gelb en su obra *Historia de la escritura*, publicada originalmente en 1952. Ahí el autor propuso el de-

sarrollo de un estudio teórico de los sistemas escriturarios, al cual llamó *gramatología*. Al hablar de los precedentes de la escritura, Gelb se refirió a los sistemas mesoamericanos como limitados: “Un conocimiento superficial de las inscripciones de los aztecas y mayas es suficiente para convencerse de que ellas nunca podrían haberse convertido en escritura real sin la influencia extranjera”. Aunque esta visión es criticada por muchos, es necesario enfatizar que la apreciación de Gelb se sustentó en los trabajos de investigadores del área, como el ya mencionado Seler y el maya J. Eric S. Thompson.

En esa misma obra, Gelb propuso un término que es muy relevante en nuestro recorrido historiográfico. Basándose principalmente en los registros que se conservan de los indios de Norteamérica, Gelb planteó el término *semasiografía*, con el cual buscaba denotar un sistema precedente a la escritura que logra la intercomunicación por medio de signos visibles que expresan un sentido, pero no necesariamente elementos lingüísticos: “El término que he ideado para abarcar estos recursos es «semasiografía», del griego *sēmasía* ‘sentido, significado’ y *graphē*, ‘escritura’. Es la fase en la que las pinturas pueden expresar el sentido general que quiere transmitir el que escribe. En esta etapa, la forma dibujada de modo visible —igual que el lenguaje mimético— puede expresar directamente el significado sin que intervenga una forma lingüística”. Para Gelb, el término semasiografía permitía distinguir un “estado de comunicación gráfica”; además, un signo semasiográfico es un carácter especial que no está suficientemente establecido en su uso.

La propuesta de que un signo pueda expresar significados y nociones que no necesariamente tienen conexión con el lenguaje articulado, sino que marcan ideas directamente por medio de recursos visuales, fue retomada por algunos estudiosos de la cultura náhuatl décadas después de la publicación de la obra de Gelb, como Henry B. Nicholson y Elizabeth H. Boone, quienes clasificaron las escrituras mesoamericanas como esencialmente semasiográficas, con excepción, por supuesto, de la maya, la cual fue descifrada en 1952 por el joven lingüista y gramatólogo Yuri Knorósov.

Desde la concepción semasiográfica, en *Relatos en rojo y negro*, *Writing without Words* y *Their Way of Writing*, por ejemplo, Boone sostiene que los sistemas náhuatl, mixteco y zapoteco tardío no se “limitaron” a registrar el lenguaje verbal o sus fragmentos, sino que codificaron significados directamente, los cuales eran accesibles a hablantes de diferentes lenguas. Para decirlo con palabras de Boone, “los escribas aztecas (de habla náhuatl) del centro de México podían leer las historias mixtecas del sur de Oaxaca, dándoles voz en su propio idioma”. Por su parte, las escrituras maya, istmeña, olmeca e incluso la zapoteca en su fase temprana son clasificadas como glotográficas, es decir, como sistemas escriturarios en su sentido más tradicional, pues representan una lengua hablada, algo que respaldó, entre otros, Javier Urcid. En su texto *Zapotec Hieroglyphic Writing*, Urcid señaló que la escritura de Monte Albán y los valles centrales de Oaxaca comenzó siendo glotográfica para después convertirse en semasiográfica.

Así, los jeroglifos nahuas se definen como signos que anteceden los caracteres propiamente escriturarios. Se les llama pictogramas, ideogramas, glifos, y representan de forma más o menos fiel objetos y hechos del mundo natural en forma independiente del lenguaje. Pero la perspectiva semasiográfica emplea definiciones demasiado vagas en el estudio de los jeroglifos nahuas. También caracteriza este sistema de escritura como mixto, heterogéneo e imperfecto, el cual puede ubicarse en varios estadios de desarrollo que expresan pictografía y fonetismo en un contexto ideográfico. La anterior es una interpretación *sui generis* que no ha sido documentada en ninguna parte de mundo donde se empleó un sistema escriturario.

Mientras que el término semasiografía era adoptado en los estudios mesoamericanos, diversos investigadores propusieron, además, que la escritura náhuatl debía ser analizada a partir de parámetros de estudio propios y no occidentales. Uno de estos investigadores fue Joaquín Galarza, quien consideraba los signos escriturarios nahuas como partes de un “sistema original”. En su libro *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl* nos dice: “Desgraciadamente, los pictogramas se juzgan a la europea, como si fueran ilustraciones de un texto

escrito en caracteres latinos y no como expresiones con existencia independiente que forman todo un sistema complejo de escritura indígena”. Esta crítica ha sido retomada y reformulada en algunos estudios recientes, entre otros textos, en la introducción de Katarzyna Mikulska y Miguel Ángel Ruz Barrio publicado en la Revista *Española de Antropología Americana* de 2022, donde se aboga por un estudio original y émico de lo que los nahuas concebían como escritura.

Pero Boone no sólo retomó la teoría de una escritura “sin palabras” en Mesoamérica. También sugirió ampliar el “tradicional” término de escritura y no limitarlo a un sistema que registra, a través de signos visibles y convencionales, un idioma, pues, entre otras cosas, se le considera una definición restringida y eurocéntrica cuyo fin es indicar el grado de civilidad de una sociedad.

La crítica se ha extendido en los estudios nahuas y hoy día constituye un debate central. Nos dice Mikulsa en la introducción a la obra *Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*:

Los códices mesoamericanos en particular [...] siguen siendo motivo de discordia entre los investigadores. El problema radica en que, al explicar el modo de operación del sistema de comunicación gráfica que se utiliza más allá del registro de nombres, el investigador se enfrenta de inmediato con el complicado y apasionado tema de lo que constituye la escritura”.

Y añade la autora:

La manzana de la discordia no suele ser la naturaleza de los signos gráficos en sí mismos —la mayoría de los investigadores distinguen cuáles transmiten sólo sonidos, cuáles sólo significan y cuáles suenan y significan—, sino la definición misma de la escritura y por lo tanto del propio sistema. Para quienes aceptan la definición tradicional y restringida de la escritura, es obvio que sólo aquellas partes de un sistema gráfico basadas en el principio glotográfico, es decir,

cuya función general es o más bien parece representar el lenguaje, puede ser considerado como tal.

Así, una de las propuestas actuales consiste en ampliar el concepto de escritura a partir de lo que Katarzyna Mikulska y otros investigadores consideran son los registros nahuas. Tomando los caracteres escriturarios (glotográficos) y el sistema semasiográfico en conjunto, se ha propuesto denominarlo *sistema de comunicación gráfica indígena*, el cual permite, en opinión de sus proponentes, analizar el discurso gráfico de los manuscritos nahuas, sin “limitarse al estudio de los elementos glotográficos”.

La propuesta ha sido retomada y ampliada en un volumen reciente de la *Revista Española de Antropología Americana* (v. 52, n. 2), donde, como en otros trabajos, a los signos nahuas, mixtecos y zapotecos tardíos se les reconoce el uso de cierto grado de fonetismo en el registro de lugares y nombres propios por medio de jeroglifos que podrían entrar en su categoría de glotográficos. Sin embargo, desde el punto de vista de los investigadores que se decantan por la clasificación semasiográfica y del sistema de comunicación gráfica, estos caracteres jeroglíficos no componen, por sí mismos, un sistema de escritura, sino que deben ser tomados en cuenta sólo como una parte más de un complejo sistema semasiográfico.

Desde esta postura, el término de escritura debe ser ampliado para incluir a los sistemas mesoamericanos, que no tienen la función de representar la lengua hablada. Si atendemos a esta propuesta, ¿debemos considerar como escritura todo dibujo, toda ilustración, todo símbolo? De ninguna forma. Si los jeroglifos nahuas, mixtecos y zapotecos tardíos no tienen la función de representar un idioma, entonces no son escritura y no hay necesidad de ampliar el término. Desafortunadamente, la propuesta imperante es la que aboga por la existencia en Mesoamérica —excepto la maya— de una *escritura original*, la cual es distinta en sus principios y funcionamiento a todos los sistemas documentados en el resto del mundo.

Esta brevísima revisión —necesariamente incompleta— de una parte de los postulados y las propuestas actuales

relacionados con la escritura jeroglífica náhuatl evidencia un retorno a la antiquísima teoría de que los habitantes indígenas americanos crearon escrituras *ideográficas*, es decir, sistemas metalingüísticos en los cuales los signos, las grafías o los caracteres representan ideas y conceptos que pueden ser *leídos* en cualquier idioma. Esta manera de entender la escritura, como hemos visto, tiene un arraigo alto-medieval, pues la considera esencialmente un registro visible que puede transmitir mensajes sin necesidad de pasar por el lenguaje hablado, a la manera de San Isidoro —quien consideraba las letras como “símbolos sin sonidos que tienen la capacidad de transmitirnos en silencio los pensamientos de quienes están ausentes” — y, más extensamente, en un contexto neoplatónico.

La definición clásica de escritura como artefacto que estrictamente representa los sonidos de la lengua hablada, de nuevo ha perdido importancia frente a la atracción que genera pensar en otro tipo de escritura que pueda superar las barreras de los idiomas y convertirse en lenguaje universal reflejo del idioma divino, es decir, una “escritura sin palabras”. Es interesante apuntar que la idea de una escritura silente no ha dejado de existir a lo largo de los siglos y, como ha señalado Erik Velásquez García, en cada época —ya sea en la Edad Media, en el Renacimiento, en la Ilustración, así como en los siglos XIX, XX y XXI— se justifica con diversos argumentos, mostrando ser una aspiración esencialmente occidental.

LA GRAMATOLOGÍA

Joaquín Galarza decía que los jeroglifos nahuas no son ilustraciones de textos escritos. El problema radica en que, en la corriente ideográfica, pictográfica y semasiográfica, los signos nahuas no se han definido de manera clara. Desde esta perspectiva, no son signos escriturarios tradicionales y restringidos que representan la lengua, pero tampoco son imágenes. Entonces, ¿cómo podemos definir los jeroglifos que aparecen con profusión en códices, manuscritos y monumentos nahuas? (véase figura 10). Creemos firmemente que a través de la gramatología o teoría de la escritura.



Figura 10. Detalle de uno de los lados de la Caja Hackmack que presenta, a la izquierda, el nombre del *tlahtoani* Motecuhzoma Xocoyotzin en jeroglifos nahuas. Dibujo de Moisés Aguirre.

La teoría de la escritura y el enfoque gramatológico han cambiado desde la época de Gelb. De tal suerte, la concepción de escritura y su tratamiento se han transformado: ya no se concibe un estadio primitivo de registro que evolucionará a la perfección del sistema alfabético; es decir, ya no se habla de una jerarquía de las escrituras, donde el alfabeto ocupa el punto culminante. Tanto en el mundo antiguo como en la actualidad, numerosos sistemas de escritura han convivido con el alfabeto. Por ejemplo, en el mundo actual, en este momento, la gente en todo el orbe escribe no sólo en cientos de idiomas diferentes sino también en decenas de sistemas escriturarios distintos, y algunos de ellos no son alfabéticos, como el chino o el japonés.

Ahora debemos preguntarnos lo siguiente: ¿qué es la gramatología? La teoría de la escritura o gramatología es una disciplina que estudia el fenómeno de la escritura, y la explica a partir de las escrituras cuyo funcionamiento se conoce.

Un estudio gramatológico enfocado en la escritura empleada por los antiguos nahuas fue postulado por el epigrafista español Alfonso Lacadena. Él analizó y actualizó las propuestas de Aubin y otros investigadores apartándose totalmente

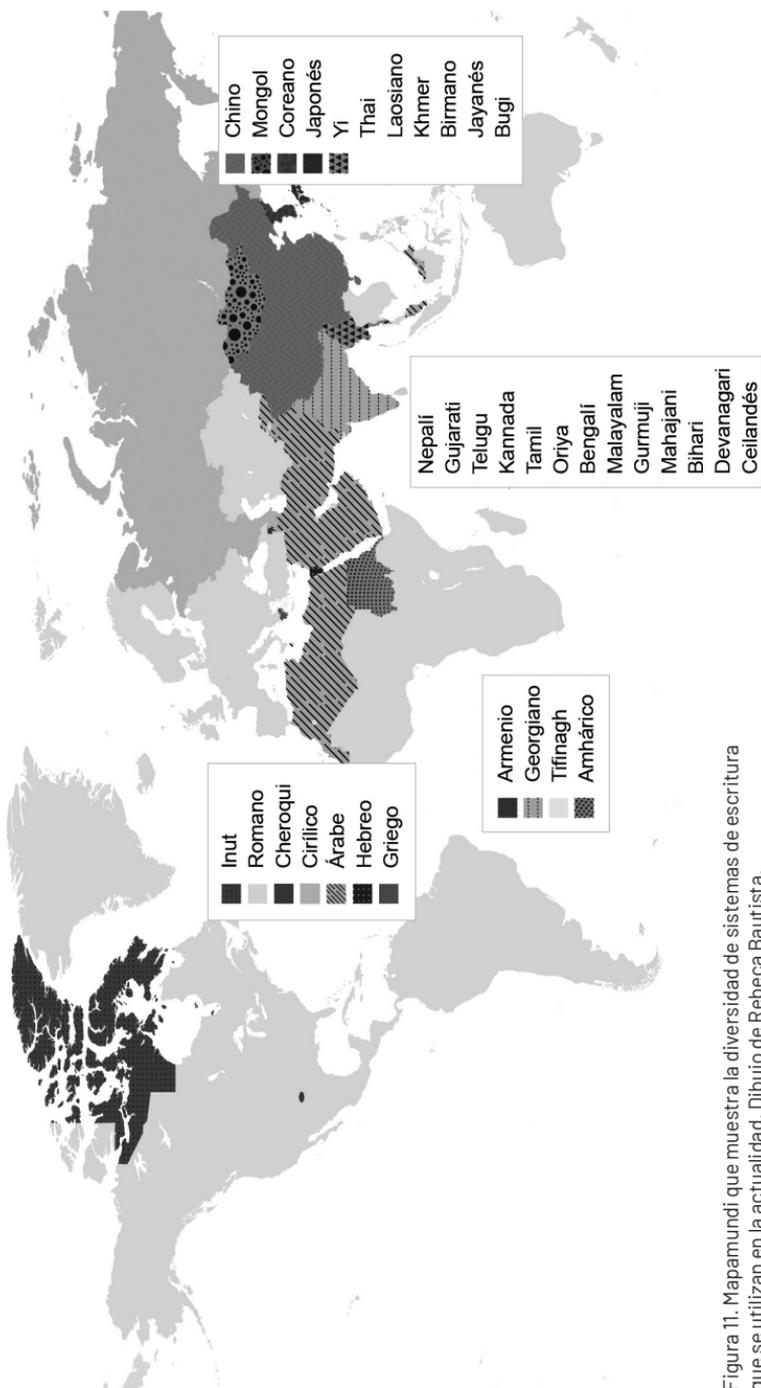


Figura 11. Mapamundi que muestra la diversidad de sistemas de escritura que se utilizan en la actualidad. Dibujo de Rebeca Bautista.

de las concepciones semasiográficas y de escrituras silentes. Su estudio sistematizó los métodos de análisis de la escritura jeroglífica náhuatl mismo que le permitió proponer nuevos desciframientos y establecer la tipología del repertorio de signos empleados por los nahuas. En su revolucionario artículo “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”, Lacadena señaló que era posible descifrar el sistema de los antiguos nahuas dado que se contaba con los tres requisitos básicos para descifrar un sistema escriturario extinto, elementos que hemos visto en el capítulo anterior:

El desciframiento de la escritura náhuatl cuenta con estos tres requisitos: la lengua, el náhuatl, es bien conocida; el *corpus* de textos es suficiente, integrado por una amplia colección de testimonios escritos que en conjunto suman varios miles de composiciones glíficas; asimismo, existen numerosos ejemplos biescriturales constituidos por las abundantes glosas en alfabeto latino asociadas a los compuestos glíficos y son también numerosos los contextos controlados semánticamente —la mayoría de las composiciones transliteran antropónimos y topónimos, normalmente contrastables en fuentes etnohistóricas. Sin embargo, pese a darse los condicionantes necesarios, después de ciento cincuenta años del comienzo de desciframiento de la escritura náhuatl por Aubin, el sistema de escritura permanece aún sin comprenderse del todo.

A través de un estudio crítico de numerosos documentos nahuas —tanto de códices de la región de Tetzaco como de Tenochtitlan—, Lacadena mostró que el sistema de escritura no fue influido por el sistema alfabético utilizado por los españoles, y caracterizó la escritura náhuatl como un sistema logosilábico con un extenso repertorio de signos. A pesar de su amplio estudio, su análisis no definió por completo el funcionamiento de la escritura náhuatl. Sin embargo, creó el marco teórico-metodológico indispensable para ello, proporcionando términos precisos y numerosos valores de lectura de los signos.

El desciframiento de la escritura náhuatl es todavía una empresa inconclusa. Aunque se puede acceder correctamente al contenido de muchos compuestos glíficos gracias al apoyo de las glosas asociadas, falta todavía establecer las bases de la sistematización y reunir las evidencias internas para la comprensión del sistema. El trabajo pendiente pasa por la identificación del repertorio de signos —sus valores de lectura y funciones—, la identificación y explicación de los mecanismos que rigen los recursos escriturarios y las convenciones ortográficas empleadas en la escritura náhuatl. Para ello es preciso adoptar la metodología de desciframiento utilizada con éxito y ampliamente contrastada en las otras escrituras del mundo, tanto del Viejo como del Nuevo. En el caso náhuatl tenemos la valiosa ayuda de las glosas para establecer una primera asociación entre signos y secuencias de fonemas. Además, el carácter altamente icónico de los signos permite justificar en muchos casos la asociación advertida entre los signos y su valor de lectura. Pero debemos completar el análisis.

Varios investigadores se han dado a la tarea de completar el desciframiento y gracias a ellos se ha avanzado considerablemente en la comprensión sistemática de esta escritura. Las definiciones empleadas por los investigadores que prefieren un estudio gramatológico de la escritura náhuatl —definiciones propias de la teoría de la escritura— son completamente distintas a los términos empleados por los autores que consideran esta escritura como un sistema de comunicación gráfica indígena, semasiográfico, mixto u original, y caracterizan de forma precisa los tipos de signos y su funcionamiento dentro del sistema de escritura: dentro de la corriente epigráfica y gramatológica no se habla de pictografías ni ideogramas. Así, como señala Velásquez García, podemos establecer que

[...] la escritura jeroglífica náhuatl fue un sistema usado para registrar temáticas muy restringidas: principalmente antropónimos, topónimos y fechas, aunque en menor medida también títulos, variedades de suelos en contex-

tos catastrales y frases cortas enunciadas por personajes determinados. La escritura, como tal, se utilizaba en estos documentos nahuas sólo como un sistema de comunicación marginal o secundario, dado que la mayor parte del contenido de los códices y bajorrelieves que le sirven de soporte echaron mano de otros dos sistemas gráficos: una compleja notación matemática y un género de iconografía altamente codificada, conocida comúnmente como *pictografía narrativa* o *lenguaje pictográfico*. Este último sistema constituye una tradición pictórica de estilo conceptual, que por su misma naturaleza metalingüística no fue diseñado para representar algún idioma verbal, aunque sí útil para desarrollar el fenómeno de la *ilustración continua*.

El investigador Gordon Whittaker, en su reciente obra *Deciphering Aztec Hieroglyphs*, ha señalado que el desciframiento de Lacadena no puede ser considerado válido porque ve a la escritura náhuatl desde una perspectiva “mayista”, es decir, explicándola como un sistema logosilábico. Desafortunadamente, este argumento es compartido por varios, quienes no aceptan la evidencia interna que, desde el siglo XIX, ha sido recopilada para identificar el sistema náhuatl como logosilábico, redundando en la poca aceptación de que la escritura náhuatl fue un sistema plenamente desarrollado que registró el idioma náhuatl clásico.

Uno de los problemas del trabajo de Whittaker y otros investigadores se encuentra, a nuestro parecer, en el hecho de que los criterios de análisis y clasificación de los jeroglifos no son lo suficientemente claros ni sistemáticos: no se explica cuándo determinado signo debe ser considerado pictograma y cuándo ideograma. Tal ausencia de sistematización de los signos los deja a merced de la valoración subjetiva del investigador, quien debe decidir si se trata de una idea abstracta o de un elemento del mundo natural, como si la misma construcción del mundo natural en la mente humana no dependiera de ideas abstractas y del lenguaje. La heterogeneidad y el eclecticismo terminológicos han propiciado que, durante años, los estudios de las diferentes escrituras indígenas de América

se encuentren en niveles de desarrollo muy distintos. Así se muestra claramente en la obra colectiva *Imágenes figurativas verbales. Aproximaciones a los sistemas de escritura de Mesoamérica*. 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 en la configuración de juicios de valor acerca de la otredad que para Occidente representan los indígenas. El análisis historiográfico hace evidente que el criterio para valorar la eficacia comunicativa de los registros nahuas —es decir, para considerarlos escritura— no depende, en muchos casos, de la naturaleza de los mismos, sino que se encuentra sujeto a contextos políticos concretos.

La teoría de la escritura muestra que, contrario a los planteamientos de la semasiografía y del concepto de sistema de comunicación gráfica, las escrituras mesoamericanas no son únicas, ni en su funcionamiento ni, mucho menos, en la apariencia gráfica de sus signos. La escritura egipcia, por ejemplo, desde sus inicios (alrededor del III milenio a. C.) y hasta el final (siglo IV d. C.) mantuvo la iconicidad, es decir, la apariencia gráfica y jeroglífica de sus signos escriturarios, sin que eso mostrara un desarrollo incipiente de su funcionamiento.

CONCLUSIONES

El debate sobre la escritura jeroglífica náhuatl, que como hemos visto en estas páginas lleva cinco siglos, evidencia que nuestra comprensión del pasado, no sólo indígena sino universal, se ha construido sobre diversas prácticas de investigación con registros no alfabéticos. A su vez, esas prácticas se basan en una pluralidad de nociones esbozadas dentro del propio ámbito occidental respecto al significado de las imágenes, la escritura, el lenguaje y de aquello que se ha imaginado como constitutivo de una fuente o un documento. Las interpretaciones y la valoración de los códices indígenas han sido fundamentales para el desarrollo de una historiografía universalista, pero también para la reflexión en torno a las operaciones y a los procedimientos que constituyen la indagación histórica profesional.

Desde el siglo XVI, las crónicas de Indias muestran el papel que jugó la escritura para la valoración del ámbito americano y el europeo. Hemos visto cómo la utilización de ciertos términos para describir los códices como libros de pinturas, figuras y caracteres o como inscripciones jeroglíficas se insertó en contextos de enunciación más amplios, relacionados con la cultura literaria emblemática y la filosofía neoplatónica del Renacimiento y la Contrarreforma. Por otra parte, las diferencias en el lenguaje empleado para hacer estas descripciones demuestran un posicionamiento por parte de sus enunciantes que se sitúa en circunstancias políticas concretas.

Sin embargo, fue hasta el siglo XVIII cuando se estrecharon los vínculos entre la reflexión histórica y lo que se decía de los registros nahuas: los códices fueron vistos como ejemplo de la etapa más temprana de un supuesto desarrollo universal y progresivo del lenguaje y la escritura, proceso que los eruditos del Siglo de las Luces imaginaron que culminaría con el

alfabeto como la escritura más sofisticada. Sin la referencia a los códices nahuas, la interpretación de una historia lineal que fuera común a toda la humanidad habría quedado incompleta. Por lo tanto, los juicios enunciados desde el siglo XVI, que negaban que los pueblos indígenas hubieran desarrollado una escritura o que se referían a los registros como exentos de contenido lingüístico, fueron uno de los principales factores para el surgimiento en el XVIII de las ideas que asociaban al pasado prehispánico con la infancia de la humanidad y el primitivismo. Aunque se dio continuidad a la valoración negativa de los registros americanos, hubo un cambio profundo en cuanto a su concepción, pasando de ser considerados simples instrumentos que servían para la reflexión sobre el ingenio particular de los indígenas a objetos de investigación histórica de un interés universal.

Por otra parte, los primeros desciframientos de escrituras antiguas —y especialmente el caso de la Piedra de Roseta— contribuyeron al proceso de modernización de la disciplina histórica durante el siglo XIX, pues permitieron el desarrollo de intensos debates acerca de los métodos o procedimientos para conocer e interpretar el pasado. Las nociones de fuente y documento como materiales básicos para la investigación histórica estuvieron estrechamente ligadas a las consideraciones sobre su condición escriturística. Las disciplinas auxiliares de la historia por excelencia —como la paleografía, la epigrafía o la diplomática—, que se basan en el análisis de textos escritos, también tuvieron un amplio desarrollo en el siglo XIX. Estas condiciones hicieron posible la reflexión constante respecto a aquellos vestigios del pasado que se encontraban más allá de la frontera de lo que se consideraba escritura, aportando elementos para la discusión autodisciplinar.

Desde entonces se han expresado múltiples voces acerca de qué lugar ocupan los registros americanos, en general, y nahuas, en particular, en relación con la lengua escrita y cuáles son los métodos o marcos teóricos más pertinentes para su comprensión.

Creemos que es tiempo de superar el antiguo debate acerca del grado de desarrollo que alcanzaron los pueblos indígenas

usuarios de estos registros en la escala de la civilización, pues como hemos visto, tales discusiones más que enriquecer han entorpecido el aprovechamiento de las fuentes precolombinas y devienen de arraigadas tradiciones que en su origen fueron ajenas al trabajo metódico con los códigos. En cambio, se basaron en vagas conjeturas sobre la realidad americana. Por el contrario, la discusión en cuanto a los métodos de estudio e investigación será pertinente no sólo para la mejor comprensión del pasado indígena sino para la reflexión teórica acerca de la disciplina historiográfica.

Confiamos en que el recuento que hemos hecho en las páginas anteriores sirva para mostrar que la historia antigua no podría escribirse ni reconstruirse sin el desciframiento de sistemas escriturarios antiguos, así como de estudios epigráficos. Lejos estamos de una percepción despectiva del trabajo histórico basado en inscripciones y fuentes no alfabéticas. Hoy, nadie llamaría a Theodor Mommsen —uno de los historiadores y epigrafistas grecorromanos más reputados del siglo XIX— un “hombre adicto a las piedras” (*lapidarius homo*). Las inscripciones y los documentos escritos en caracteres que no son alfabéticos —como el egipcio, el sumerio, el luvieta jeroglífico, el lineal B, el maya o el náhuatl— son fuentes primarias esenciales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aurell, Jaume, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Ediciones Akal, 2013.
- Boone, Elizabeth Hill, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- , *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Cardona, Giorgio Raimondo, *Antropología de la escritura*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Davletshin, Albert, “Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista de términos técnicos para el análisis de sus deletreos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 62, 2021, p. 43-93.
- Frenk, Margit, *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Galarza, Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, México, Archivo General de la Nación, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, 1980.
- Gelb, Ignace, *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza, 1976.
- Historia de la lectura en el mundo occidental*, Guglielmo Carvallo y Roger Chartier (eds.), Madrid, Taurus, 1998.
- Hooker, B. F. Cook, Larissa Bonfante et. al., *Leyendo el pasado. Antiguas escrituras del cuneiforme al alfabeto*, traducción de José Luis Rozas López, Madrid, Ediciones Akal, 2003.
- Imágenes figurativas verbales. Aproximaciones a los sistemas de escritura de Mesoamérica*, Erik Velásquez García y María Elena Vega Villalobos (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, en prensa.
- Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, Katarzyna Mikulska y Jerome Offner (eds.), Louisville, Colorado, University Press of Colorado, 2019.

- Keen, Benjamin, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”, *The PARI Journal*, 2008, VIII, n. 4, p. 1-22.
- Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, traducción de Enrique Hegewicz, Barcelona, Gedisa, 1981.
- Pascual Buxó, José, “El resplandor intelectual de las imágenes: Jeroglífica y emblemática”, en Ana Laura Cué (ed.), *Juegos de ingenio y agudeza: la pintura emblemática de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, Banamex-Accival, 1994. p. 30-54.
- Pérez Cortés, Sergio, “La memoria ante la página escrita: Antigüedad clásica y tardía”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, n. 22, 2004, p. 179-222.
- Pope, Maurice, *Detectives del pasado. Una historia del desciframiento: de los jeroglíficos egipcios a la escritura maya*, Madrid, Oberón, 2003.
- Revista Española de Antropología Americana*, v. 52, n. 2, 2022.
- Rubial García, Antonio, “Se visten emplumados: apuntes para un estudio sobre la recreación retórica y simbólica del indígena prehispánico en el ámbito criollo novohispano”, en José Pascual Buxó, *La producción simbólica en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Conacyt, 2001, p. 237-256.
- Their Way of Writing: Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*, Elizabeth Hill Boone and Gary Urton (eds.), Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2011.
- Trigger, Bruce G., *Historia del pensamiento arqueológico*, traducción de Isabel García Trócoli, Barcelona, Crítica, 1992.
- Vega Villalobos, María Elena, “El funcionamiento de la escritura jeroglífica náhuatl. La propuesta de Alfonso Lacadena”, *Saberes. Revista de Historia de las Ciencias y las Humanidades*, v. 2, n. 6, 2019, p. 7-31.
- Velásquez García, Erik, “Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 58, 2019, p. 59-136.
- Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Elizabeth Boone y Walter Mignolo (eds.), Durham, Duke University, 1994.

GLOSARIO

Antropónimo. Es el sustantivo mediante el cual se expresa el nombre de una persona y el término también se utiliza para hacer referencia a su expresión escrita. Existen registros de antropónimos en casi todos los sistemas de escritura conocidos y su identificación ha sido una de las claves para los desciframientos modernos de escrituras antiguas, pues generan patrones visuales que sirven como base para comparar los signos, conocer su valor de lectura y poder identificar el sentido en el que se leen los textos.

Alfabético. Se refiere a todos los sistemas de comunicación escrita cuyo repertorio de signos está integrado principalmente por fonogramas, comúnmente llamados “letras”. Estos sistemas de escritura, como el alfabeto griego, el latino o los sistemas de escritura de las lenguas modernas occidentales como el español o el inglés suelen tener un repertorio que comprende decenas de signos. Durante el siglo XVIII se generalizó la idea de que, entre los distintos sistemas de comunicación gráfica del mundo, las escrituras alfabéticas eran las más evolucionadas y perfectas. Esta postura ha contribuido a sentar una serie de prejuicios eurocentristas que niegan el valor histórico de otros sistemas escriturarios como los desarrollados en Oriente o en la región mesoamericana. El teórico de la escritura Ignace Gelb, a mediados del siglo XX, utilizó la palabra alfabeto para referirse exclusivamente a los sistemas que derivan del griego, lo que le negaba esta categoría a las escrituras árabe o hebrea. El argumento de Gelb era que tales sistemas, también llamados semíticos, sólo anotan las raíces consonánticas de las palabras, mientras que el alfabeto griego tenía signos para las vocales. Sin embargo,

hoy en día existe consenso para considerar como escritura alfabética a cualquiera que se componga principalmente de fonogramas, independientemente de la inclusión de signos para las vocales.

Biescrito. Es un texto, inscripción o documento que presenta versiones paralelas en dos o más idiomas diferentes y en escrituras diferentes. Dado que en la antigüedad fue muy común la creación de biescritos —puesto que una lengua franca, empleada por las autoridades políticas, religiosas y sociales, convivía con los idiomas vernáculos utilizados por la población— contamos con numerosos biescritos de Palmira, Persia y Egipto. Algunos de los biescritos más conocidos son, por ejemplo, la Piedra de Roseta, monumento bilingüe que registra un edicto del faraón Ptolomeo realizado en el año 196 a. C. y escrito en tres sistemas escriturarios diferentes: egipcio jeroglífico, demótico y griego, los cuales registraban dos idiomas. Otro biescrito destacado por sus implicaciones en el estudio de la escritura cuneiforme es la Inscripción de Behistún, relieve tallado en un acantilado de Kermanshah que presenta la imagen de Darío I (521-485 a. C.) pisando al mago meda Gaumata, quien se había sublevado contra su poder. La inscripción, formada por catorce columnas, presenta un texto escrito en tres sistemas escriturarios y tres idiomas: persa antiguo, elamita y babilonio.

Caligrafía. Se emplea para aludir a las distintas formas o estilos que distinguen visualmente a una escritura. El término deriva de la palabra griega *καλλιγραφία* que se utilizaba para designar la belleza de trazar las letras. Sin embargo, hoy en día quienes se especializan en el estudio de las escrituras emplean el término caligrafía para hacer referencia a las particularidades del trazo de cualquier sistema o registro, más allá de la intención estética de los escribas.

Desciframiento. Hace referencia a la recuperación de la clave de lectura de un sistema escriturario extinto. Debido a la dificultad que implica restablecer dicha clave y, sobre

todo, a la enorme información que proporciona sobre civilizaciones desaparecidas, el desciframiento es considerado una de las empresas intelectuales más glamurosas.

Epigrafía. Dado que en la antigüedad un texto podía ser inscrito en una variedad de soportes y materiales escriptorios distintos —piel, madera, hueso, metal, cerámica, mármol, piedra, papel, entre otros—, se han desarrollado disciplinas enfocadas en su estudio: paleografía, numismática, gemología, papirología y epigrafía. La epigrafía es la disciplina encargada de estudiar los registros escritos que fueron grabados en materiales duros, como piedra, cerámica, bronce o mármol. Se encarga de decodificar, clasificar, datar e interpretar las inscripciones.

Escritura. Es una tecnología que registra, a través del trazo de signos, caracteres o grafías visuales y convencionales, el lenguaje hablado. Su función es conservar, por tiempo prolongado, cierto mensaje, el cual puede ser recuperado por todo aquel que conozca las reglas que lo codifican. La escritura se presenta en tres familias gráficas: 1) *cuneiforme*, registrada en las inscripciones de Mesopotamia, Asiria y regiones contiguas, sistema así denominado debido al aspecto de las marcas producidas con punzones en tablillas de barro crudo; 2) la familia *jeroglífica*, también llamada *pictográfica*, se identifica de esta forma debido al aspecto altamente icónico de sus caracteres, los cuales presentan imágenes reconocidas de objetos y acciones, como los signos utilizados en los sistemas egipcio, luvi-ta, maya y náhuatl; y 3) la *cursiva* o *lineal*, familia gráfica surgida muy probablemente de estilos jeroglíficos que con el tiempo evolucionaron a formas más ágiles, fluidas y simplificadas. Algunas de las escrituras de este tipo son el fenicio, el arameo, el árabe, el lineal B micénico y el abecedario latino.

Fonograma. En los estudios contemporáneos sobre sistemas de escritura, existe consenso respecto a que un fonograma es la expresión gráfica de un fonema o sonido de la lengua hablada que de manera aislada carece de significado.

Gramatología. A mediados del siglo XX, Ignace Gelb, especialista en la antigua cultura asiria, propuso el término para el estudio científico de los distintos sistemas de escritura. Su enfoque era comparativo y la propuesta se basaba en prestar atención a los distintos tipos de signos según su funcionamiento lingüístico y sus interrelaciones. El objetivo final de la gramatología, de acuerdo con Gelb, sería trazar la historia de la escritura. Aunque su interpretación acerca de este proceso perpetuaba las nociones evolucionistas eurocéntricas de los siglos anteriores, muchas de las categorías que propuso son aún vigentes, pues han contribuido a crear un vocabulario académico convencional para el estudio de muy diversos sistemas escriturarios.

Logograma. Es el carácter escrito que constituye una unidad de significado para los usuarios de determinado idioma, es decir un lexema. Puede coincidir con una palabra completa, ser una raíz o un conjunto de palabras, que compuestas otorgan un concepto. En la mayoría de los sistemas de escritura, los numerales son signos logográficos. A las escrituras cuyo repertorio de signos está integrado mayoritariamente por logogramas —como la escritura jeroglífica egipcia, la maya clásica, la jeroglífica náhuatl o la china— se les llama logográficas por el funcionamiento de sus signos, que es léxico.

Pictografía. El término comenzó a utilizarse en el siglo XVIII por el obispo inglés William Warburton para designar la que consideró como la etapa más rudimentaria de la historia de la escritura. Según esta postura, el signo pictográfico sería aquél que mantiene relación evidente y clara entre lo que el signo aparenta y lo que significa. Bajo esta lógica, el pictograma con apariencia de casa se leería “casa” en cualquier idioma. Desde su origen, la palabra se empleó para referirse a los registros prehispánicos de América. Los estudios modernos sobre las escrituras han demostrado que la apariencia de los signos no es útil para determinar su significado, pues el signo con apariencia

icónica podría tener un funcionamiento léxico, pero también podría expresar un fonema. El empleo del término ha llevado a múltiples confusiones en los últimos dos siglos, pues no distingue con claridad la dimensión formal o visual de un signo respecto de su contenido o significado. En la actualidad existen otras categorías como la de fonograma, silabograma o logograma que establecen de manera más precisa el funcionamiento de los signos, independientemente de su apariencia. Además, el término pictografía y sus derivados conllevan una carga negativa que describe a sus supuestos usuarios como poco civilizados o primitivos.

Silabograma. Es el signo que expresa una sílaba del idioma, que aisladamente carecería de significado. Existen silabogramas abiertos —que terminan con una vocal— o cerrados —que terminan con una consonante—. A los sistemas de escritura donde la mayoría de los signos son de este tipo se les llama silábicos. Por otra parte, todos los sistemas de escritura logográficos, como el chino, el luvita jeroglífico o el maya clásico incluyen también signos silábicos en su repertorio y su identificación contribuyó a demostrar la inexistencia de escrituras ideográficas, es decir, que escapan del idioma.



Históricas Comunicación Pública es una serie que ofrece a públicos no especializados productos históricos de calidad, textos originales y rigurosos sobre temáticas generales.

Desde los primeros contactos entre los europeos y los habitantes de la América indígena, los códices o libros producidos por los nahuas llamaron la atención de conquistadores, evangelizadores y autoridades españolas, quienes iniciaron un interesante debate relacionado con la naturaleza de la escritura empleada por los pueblos recién conquistados. Después de quinientos años, la naturaleza de estos registros continúa debatiéndose, y ha creado múltiples imágenes y juicios de valor en torno a los pueblos que fueron sus usuarios.

Este libro cuenta los debates en torno a los discursos occidentales que se enunciaron acerca de la escritura jeroglífica náhuatl desde el siglo XVI y concluye con el análisis de las principales posturas contemporáneas. Además de contribuir a una mejor comprensión de las formas en que es y ha sido concebida la escritura náhuatl, arroja luz acerca de cómo se han configurado distintas prácticas de investigación histórica a partir del trabajo con fuentes no alfabéticas. Esta obra, sin duda, será de mucha utilidad para todos los interesados en la historia de los pueblos indígenas, así como en los debates historiográficos relacionados con los logros intelectuales de las sociedades mesoamericanas y la historia de las ideas.

historicas.unam.mx

ISBN 978-607-30-7231-1



9 786073 072311 >



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



DEBATES <
HERRAMIENTAS