



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA



Caracteres, jeroglíficos o pictogramas

Una historia de las ideas en torno a la escritura náhuatl
entre los siglos XVI y XVIII

Tesis que para obtener el grado de
Licenciada en Historia
presenta
Rebeca Leticia Rodríguez Zárate

Asesor
Dr. Érik Velásquez García

Ciudad Universitaria
México, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

En comparación con toda la ayuda recibida, estas líneas son realmente modestas, pero intentan, como en un acto de justicia, reconocer a quienes están detrás de este trabajo, sin cuya participación esto simplemente no sería posible.

En primer lugar, debo agradecer a mis inquietos y apasionados profesores, los que me inspiraron y contagiaron su amor por la Historia, pero que también desafiaron la comodidad y el conformismo. Me impulsaron a emprender la travesía: Marcelo Ramírez Ruiz, Iván Valdez Bubnov, José Rubén Romero Galván, Bernardo Ibarrola Zamora, Lourdes Villafuerte García, Felipe Castro Gutiérrez, Lillian Briseño Senosiain, Rebeca Villalobos Álvarez, Luis Fernando Granados Salinas, Gonzalo Celorio Blasco y Érik Velásquez García.

Por la atenta lectura, el diálogo y fortaleza que me regalaron en los primeros pasos de este trabajo, agradezco cariñosamente a mis amigos de “ERANOS Tesisistas Anónimos”: Lilia Rosas, Marina Téllez, Julio Farías, Fernando Velázquez, Hugo Medina, Chava Martínez, Patricia Suárez y Dani. También a Edu, mi amigo filósofo que me aclaró con paciencia algunas dudas sobre Aristóteles.

Esta tesis fue elaborada gracias a una beca otorgada por la DGAPA dentro del proyecto PAPIIT IN402213 “Las escrituras jeroglíficas maya y náhuatl: desciframiento, análisis y problemas actuales”, adscrito al Instituto de Investigaciones Estéticas y dirigido por el Dr. Érik Velásquez García. Una más de las maravillosas oportunidades que me ha dado nuestra Universidad.

Para Érik no hay suficientes palabras de agradecimiento por haber motivado con su clase de Teoría de la escritura mis inquietudes, por compartir el entusiasmo conmigo durante este tiempo, por sus siempre brillantes observaciones, por las ponencias, los talleres, el proyecto, la Biblioteca Francisco de Burgoa, los puentes entre historia y literatura, y tantas otras muestras de confianza que me han permitido crecer como historiadora.

En la parte final de este proceso debo muchísimo a la ayuda de profesoras y amigas que, además de su genio, me han permitido conocer su gran humanidad. En primer lugar, mis sinodales las doctoras María Teresa Uriarte, Ana Díaz Álvarez, mi maestra Tania Ortiz Galicia y mi querida

María Elena Vega Villalobos. Gracias por su atenta lectura, sus comentarios, correcciones y su paciencia. Por último, mi más sincero agradecimiento a las doctoras Graciela Márquez Colín y Lucrecia Infante Vargas.

En el ámbito extraprofesional agradezco infinitamente la generosidad de mamá, papá, Luza, tía Lulú, Juanita y Juanito por salvarme de preocupaciones un sinfín de veces. A mi abue (Rebe 1) y a Rebe 2 por acogerme en su hogar durante todos los años de la licenciatura y más. Gracias por compartir conmigo su amor e inteligencia. Por ser ejemplo de armonía, música y vitalidad. Gracias a mi abue por su inmortal lucidez y buen humor.

Nadie mejor que Dani puede entender lo que hay en mi corazón y pensamiento. Por ello, ha sido cómplice mío en cada circunstancia, desde la primera. Quisiera agradecerle con palabras que pudieran realmente corresponder a toda la revolución y serenidad que ha implicado su presencia en mi andar. Lamentablemente, ello me resulta una tarea imposible, nada tengo del ingenio que se merece y, en este contexto, las líneas que escribo son lo único que puedo ofrecerle en gratitud por su voluntad de compartir conmigo tantos lenguajes. Pero me consuela saber, combatiente, que me comprenderás.

NOTA PARA LA FAMILIA: Inspirada en la advertencia de Vasconcelos a su autobiografía, he de decir que este trabajo no lo escribí para inocentes. Quienes no lo son, saben que intenta ser una respuesta auténtica, mía, a una inquietud sobre el pasado. Como todo texto historiográfico no puede prescindir, desde el surgimiento mismo de la inquietud, de imaginación, sin que por ello sea irrealidad. Y no carece, por otra parte, de los elementos que otorgan a la historiografía su posibilidad de certidumbre, su método. De modo que mi respuesta a la inquietud es, tanto por “sus materiales como por sus espirituales”, tan honesta y tan personal como ustedes mismos advertirán. A mí, la respuesta me satisface, me llena huecos. Confío, sin la menor intención de cometer pedantería, en que, como decía Edmundo O’ Gorman, pueda iluminar algunas regiones oscuras del pasado para otros, más allá de mi frente. En eso, la síntesis de verdad e imaginación, consiste para mí la belleza y complejidad de la Historia. Gracias por incitarme siempre a la polémica.

Con amoroso agradecimiento ofrendo este trabajo
a la Universidad Nacional Autónoma de México
y su Facultad de Filosofía y Letras

Índice

Introducción	1
Capítulo I. Libros de pinturas, figuras y caracteres	6
El estudio de las pinturas, figuras y caracteres para la evangelización	12
La referencia a los libros de pinturas, figuras y caracteres como elemento comprobatorio de la calidad natural y moral.....	16
Capítulo II. Jeroglíficos egipcios y jeroglíficos mexicanos	29
Las fuentes: el manantial de sabiduría	31
Los atributos de un jeroglífico	38
<i>Mucho más sin palabras</i>	38
<i>La expresión de un secreto de alcance universal</i>	46
<i>Jeroglíficos para el bien común</i>	53
Capítulo III. La historia de la escritura y la escritura de la historia	61
Críticas a la cultura emblemática	63
La escritura mexicana en la primera historiografía de la escritura	65
<i>La infancia europea</i>	69
<i>La pictografía</i>	72
<i>Tradición e innovación</i>	77
Capítulo IV. Escritura náhuatl y civilización	82
Los herederos de Vico	84
Reflexiones en torno a la escritura náhuatl en la disputa sobre América.....	91
En busca de una clave general de jeroglíficos.....	100
Consideraciones finales	110
Bibliografía	116

Introducción

Esta es la historia de cómo el pensamiento occidental le dio forma a la escritura prehispánica náhuatl durante los tres siglos posteriores a la Conquista. Es la historia de cómo una porción de la “realidad” mesoamericana fue reconstruida desde el propio ámbito cultural de los europeos y novohispanos que posaron en ella su mirada. Por lo tanto, el objetivo de esta investigación es mostrar que los juicios emitidos acerca del sistema de escritura náhuatl han sido posibilitados, en gran medida, por la cultura, la ideología y las tradiciones intelectuales de sus enunciantes y que por lo tanto no se han derivado de “la naturaleza” del sistema mismo.

El interés por elaborar esta historia surgió a partir de que tuve noticia de la diversidad de posturas que actualmente existen respecto a los sistemas escriturarios de Mesoamérica, especialmente en cuanto a los registros del área náhuatl y de la región oaxaqueña. Entre los distintos enfoques destacan el fundado por Joaquín Galarza; el semasiográfico cuya principal representante es Elizabeth Hill Boone; y el gramatológico que ha tomado fuerza a partir de 2008 con los planteamientos de Alfonso Lacadena García-Gallo. La postura de Joaquín Galarza consiste en que los nahuas desarrollaron una “escritura-fonético-silábico-gramático-plástica” y que por tanto incluye elementos ideográficos e iconográficos que deben ser *interpretados* en idioma náhuatl.¹ La corriente semasiográfica, por otro lado, propone que los jeroglíficos nahuas no se limitarían a registrar el lenguaje verbal o sus fragmentos, sino que registrarían significados directamente sin mediación del idioma y que podrían ser accesibles para hablantes de

¹ Joaquín Galarza, *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, México: Archivo General de la Nación, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1980, 10–16.

diferentes lenguas.² Desde su punto de vista, sería necesario ampliar la definición de escritura para poder incluir cualquier sistema de marcas gráficas que cumplan una función comunicativa. El enfoque más reciente se esboza como una crítica a los anteriores proponiendo que la escritura náhuatl cumple con la definición “tradicional” de escritura a la que se opone Boone, es decir, la de una tecnología de comunicación que por medio de marcas gráficas registra el lenguaje hablado y que, por tanto, puede analizarse de acuerdo con las categorías funcionales bajo las que se estudian los demás sistemas de escritura del mundo.³ Esta corriente plantea que es necesario hacer una distinción entre convenciones iconográficas y escritura, teniendo cada sistema funciones diferentes dentro de su contexto cultural y que la apariencia icónica de los signos ha llevado a confusiones entre las distintas dimensiones de comunicación y representación que pueden encontrarse en un mismo documento.

A mi juicio, la heterogeneidad de posturas respecto a la escritura náhuatl es producto del desarrollo de distintas tradiciones intelectuales que deben ser explicadas históricamente, teniendo en consideración los conjuntos de ideas y paradigmas culturales de quienes se han aproximado a este sistema de escritura.

Yo entiendo la labor historiográfica como una conversación del historiador con el pasado, pero también con su presente y, en ese sentido, acentúo la necesidad de que esta tesis pueda dialogar con los estudios actuales sobre escritura de Mesoamérica. Sin la intención de establecer generalizaciones totalizadoras, creo no equivocarme al decir que las corrientes actuales que estudian este fenómeno participan de procedimientos metodológicos e interpretativos cuya genealogía está asociada de diversas maneras a preocupaciones propias de la cultura occidental. Si aceptamos esto como cierto, podemos también coincidir en que, entre las aspiraciones de esta tesis se encuentra realizar un ejercicio de auto-observación y contribuir a forjar una conciencia informada sobre

² Elizabeth Hill Boone, “Introduction: Writing and Recording Knowledge”, en *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, Durham y Londres, Duke University Press, 2004, 19.

³ Alfonso Lacadena García-Gallo, “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”, *The PARI Journal*, 2008, VIII, n° 4, p. 1 - 22; Alfonso Lacadena García-Gallo, “A Nahuatl Sillabary”, *The PARI Journal*, 2008, VIII, n° 4, p. 23 ; Marc U. Zender, “One hundred and fifty years of nahuatl decipherment”, *The PARI Journal*, 2008, VIII, n° 4, p. 24- 37.

nuestras actitudes hacia la otredad representada en quienes hicieron uso de registros antes de la llegada de los europeos al continente.

Los estudios que tratan sobre historia de la escritura o historia de los desciframientos tienden, en lo general, a la cosificación del término *escritura* como si ésta fuera una entidad preexistente a los usos que social y culturalmente se le han dado, negando las variaciones históricas que constituyen el término e intercambiándolas por variaciones en las sociedades que las aplican, que desde esa perspectiva pueden ajustarse en diferentes grados a un concepto predeterminado de *escritura*.⁴

Desde mi punto de vista, para hacer una historia de las interpretaciones de la *escritura* náhuatl, sería necesario preguntarse qué es lo que se ha entendido por *escritura* desde los diversos escenarios que manifestaron alguna impresión respecto a este sistema de comunicación del Altiplano Central de México y qué lugar ocupa el caso náhuatl dentro de estas nociones culturales.

Esta tesis analiza específicamente cómo, para caracterizar los registros nahuas prehispánicos se adoptó, durante la temprana Edad moderna, un antiguo concepto de escritura “sin palabras” que comenzó en la tardo-Antigüedad con los pensadores neoplatónicos, fue redescubierto y asimilado en el siglo XV, popularizándose intensamente durante los siguientes dos siglos por pensadores que han influido profundamente en la manera como han sido vistos los sistemas de escritura de la América precolombina. Por otra parte, se analiza cómo, durante el siglo XVIII, las nociones que se habían esbozado en los siglos previos en torno a la escritura náhuatl sirvieron como base para la emisión de juicios respecto al nivel de civilización americano.

Las consideraciones que desde el siglo XVI comenzaron a manifestarse sobre la existencia de escritura entre los indígenas americanos constituyen una clave de acentuado

⁴Véase, por ejemplo, el texto clásico de Ignace Gelb, *A Study of Writing*, en el que se expresó de las escrituras mesoamericanas como sistemas 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. Las particularidades de las formas escritas, estancadas por cerca de setecientos años, la creación de las grotescas variantes de cabeza con su característica sobreabundancia de detalles innecesarios [...] son todos indicadores de un decadente, casi barroco, desarrollo”. Ignace Gelb, *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, p. 56-58, la traducción es mía.

valor para ayudarnos a comprender la imagen que la cultura occidental ha elaborado sobre América, sobre el pasado prehispánico y sobre sí misma en función de la construcción de alteridades. Si como Roger Bartra señala en su epílogo de *El Salvaje en el espejo*, la obsesión por la otredad es un rasgo diagnóstico de la modernidad para Occidente,⁵ entonces las opiniones vertidas en torno a la escritura de pueblos distintos pueden revelarnos una serie de argumentos que a lo largo del tiempo se han utilizado para la valoración del *otro* y, en ese sentido, para la valoración de la identidad propia.

Para exponer estos planteamientos, la tesis se organiza en cuatro capítulos. En el primero se caracterizan las formas en que los europeos iniciaron la descripción de los sistemas de escritura de la hoy llamada Mesoamérica, utilizando los términos de *pinturas*, *figuras* y *caracteres* para referirse a ellos. Aunque el tema de la escritura fue tangencial en los discursos acerca del pueblo náhuatl de las primeras décadas posteriores al contacto, en sus primeras descripciones ya pueden apreciarse algunos de los rasgos que construyeron su carácter como una “escritura sin palabras” y, por otra parte, como un elemento en la consideración sobre un estado de civilidad o barbarie indígena. En el segundo capítulo se analizan las implicaciones de la utilización del término *jeroglífico* para describir a la escritura náhuatl, demostrando que quienes abordaron el tema durante la segunda mitad del siglo XVI y durante el siglo XVII eran partícipes de la cultura emblemática y bajo esos paradigmas moldearon sus interpretaciones. En el capítulo tercero se aborda cómo la escritura se convirtió finalmente en un objeto de investigación histórica y qué lugar ocuparon los registros nahuas dentro de las primeras historias del desarrollo universal de la escritura, vinculadas con la idea de civilización y progreso a partir de la implementación y popularización del término *pictografía*. Por último, en el cuarto capítulo se describe la permanencia de las nociones emblemáticas sobre *jeroglíficos* prehispánicos y su expresión en el ámbito de los debates por la civilización americana.

El presente trabajo tiene el propósito de contribuir a formar una visión más crítica acerca de los estudios sobre la escritura prehispánica náhuatl, que como se verá a lo largo del desarrollo del argumento, ha sido continente de múltiples ideologías y actitudes

⁵ Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM, Coordinación de Difusión Cultural, ERA, 1992.

históricas hacia el pasado prehispánico en general. Me adhiero a las consideraciones de Federico Navarrete Linares acerca de la necesidad de realizar trabajos que contribuyan a crear una conciencia histórica crítica sobre el pasado náhuatl puesto que, en sus palabras:

Los estudios sobre la historia de los pueblos nahuas han adquirido una trascendencia cultural que los convierte en objeto de interés no sólo para los especialistas en los ámbitos académicos, sino para un creciente público de las más diversas procedencias e inclinaciones. A lo largo de los siglos, y con particular fuerza en los últimos años, el conocimiento de la cultura náhuatl ha servido de apoyo al nacionalismo oficial mexicano, a reivindicaciones culturales de muy diversa índole e incluso a nuevas religiones. Por ello este campo de estudio histórico está cruzado por intereses y disputas de una vitalidad y de una trascendencia cultural singulares.⁶

⁶ Federico Navarrete Linares, "Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1997, vol. 27, p. 156.

Capítulo I. Libros de pinturas, figuras y caracteres

El objetivo de este capítulo consiste en describir y analizar cuáles fueron las primeras impresiones planteadas desde la cultura occidental acerca de lo que hoy llamamos *escritura náhuatl*, tomando en cuenta que el concepto de “escritura”, su significación y valoración en las sociedades, se ha construido históricamente.

Por lo tanto, la idea que tenemos acerca de la escritura náhuatl, de su funcionamiento y de su relación con las sociedades que la emplearon, rebasaría los límites de la naturaleza del sistema de escritura en sí, nutriéndose de nuestros propios paradigmas culturales y tradiciones intelectuales. Desde mi punto de vista, para hacer una historia de las interpretaciones de la escritura náhuatl, debemos empezar por preguntarnos qué es lo que se ha entendido por escritura desde los diversos escenarios que forjaron alguna impresión respecto a los sistemas gráficos de comunicación del Altiplano Central mesoamericano y qué lugar ocupan los pueblos nahuas dentro de sus nociones culturales. ¿Desde qué atalaya descargaron su mirada los hombres que hicieron las primeras referencias a los *libros de pinturas, figuras y caracteres* de los indígenas del centro de la Nueva España?

Las obras de los cronistas del siglo XVI constituyen la fuente más adecuada para ayudarnos a comprender el lugar y la valoración que los europeos le dieron al sistema de escritura del Altiplano Central mesoamericano durante los años en que ambas culturas, la occidental y la náhuatl, comenzaron a conocerse e interpretarse.

No es tema de este trabajo tratar de dilucidar, a partir de lo que nos han legado las crónicas, cuál era el funcionamiento del sistema de escritura utilizado por las élites indígenas de la región del Anáhuac, sino explicar qué valoración le dieron los cronistas

desde su propio ámbito cultural. Las crónicas e historias generales nos manifiestan la necesidad de descripción y representación de lo ignoto por parte de quienes tuvieron que enfrentarse a escenarios que se les presentaban como extraños para después reajustarlos y buscarles acomodo en su manera de entender el mundo, como lo expresaría Cortés en su segunda carta de relación al rey Carlos: "...diré algunas cosas de las que vi, que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los de acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender".⁷

En este ejercicio intelectual de construcción y aprehensión de lo hasta entonces desconocido podemos darnos cuenta de cuáles fueron los aspectos que llamaron más la atención de los cronistas e historiadores de Indias respecto al Nuevo Mundo en lo tocante al modo de vivir y las costumbres de quienes lo habitaban para poder inferir qué lugar le dieron, dentro de la amplia gama de sus intereses, a la escritura de los indígenas. Por lo tanto, la propia naturaleza, objetivos y estructura de las crónicas e historias generales de Indias y de la Nueva España nos obligan a dimensionar lo que los *libros de pinturas, figuras y caracteres* significaron para el mundo occidental del siglo XVI y de qué manera actuaban en la operación de categorías a partir de las cuales se definiría la *realidad* americana. Con esto no quiere decirse que la *realidad* americana se configurara como homogénea, sino que distintos actores participaban desde ámbitos múltiples en la elaboración de discursos que se auto-aceptaban como legítimos utilizando los recursos de validez forjados social y culturalmente.

En este capítulo se abordarán solamente las obras que describen el sistema gráfico de comunicación náhuatl como *pinturas, figuras y caracteres*. Estas expresiones comenzaron a emplearse desde la primera mitad del siglo XVI, pero continuaron en uso hasta los albores del siglo XVII y convivieron con otras maneras de describir la escritura aborígen, por ejemplo, mediante el término *jeroglífico*, que comenzó a aplicarse en la segunda mitad del XVI y que analizaré en el siguiente capítulo.

⁷ Hernán Cortés, "Segunda Carta de Relación" [1520], en *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 2005 (Sepan Cuántos... 7), p. 76.

Rosa Camelo Arredondo hizo una distinción respecto a la manera en que la cultura indígena es tratada en diferentes crónicas e historias generales, diferenciando dos perspectivas: la del registro y estudio de sus formas de vida como conocimiento base para la evangelización y, otra referente a su estudio como elemento comprobatorio de su calidad natural y moral.⁸

Esta distinción es también pertinente para referirnos a las diferentes formas en que los cronistas aludieron a las *pinturas, figuras y caracteres*, algunos de ellos como una fuente para el conocimiento de la historia indígena, mientras que otros se servían de estas expresiones como un argumento a favor o en contra de su racionalidad. Sin embargo, en ninguno de los dos casos la referencia a los *libros de pinturas, figuras y caracteres* formó parte vertebral de la explicación sobre la otredad que representaba el Nuevo Mundo. La extensión que los cronistas dedicaron dentro de la estructura de su obra a hablar de los sistemas de registro prehispánicos nos indica que éstos no eran valorados como un objeto de estudio en sí mismo, sino que servían de manera casi accesoria a otros intereses. Por lo regular, el color de las opiniones que se daban respecto a la escritura indígena combinaba perfectamente con el tinte general de los intereses manifestados en el total de la obra. Quienes defendían la racionalidad de los indios como fray Gerónimo Román y Zamora, fray Bartolomé de las Casas, Alonso de Zorita o el cosmógrafo Henrico Martínez, mencionaban la existencia de escritura o la habilidad de los indígenas para manejar sistemas de registro; mientras que para quienes consideraban que los indios eran bestiales o irracionales, como Francisco Cervantes de Salazar o Juan Ginés de Sepúlveda, la escritura era una de las artes que el ingenio de los naturales no pudo alcanzar. Esto significaría, finalmente, que el criterio para considerar la existencia y eficacia de una forma de escritura entre los indios no era intrínseco a los registros prehispánicos en sí, sino que se encontraba ligado a los

⁸ Rosa Camelo Arredondo, "La historiografía colonial en Nueva España", en Patricia Escandón Bolaños (coordinadora), *La creación de una imagen propia. La tradición española*, tomo 1/2, Historiografía civil, vol. 2 de *Historiografía mexicana*, coordinación general de Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo Arredondo, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 24.

factores ideológicos, políticos y sociales que hacían posible las diversas definiciones del “indio”.⁹

Decir, sin embargo, que durante el siglo XVI muchos de los cronistas aceptaban la existencia de escritura precolombina, no significa que no se manifestara confusión en cuanto a su carácter o su funcionamiento. No existía uniformidad en cuanto a los juicios necesarios para conformar una categoría que diera sentido a los registros indígenas como *escritura*. La comparación de los registros amerindios, y particularmente de aquél desarrollado en el Altiplano Central de México con los de antiguos pueblos del Viejo Mundo, fue frecuente desde los primeros años del contacto y obedecía en cierta medida al impulso de ajustar las novedades al orden intelectual europeo, en un contexto de desconcierto y extrañeza ante la revelación de un medio distinto. El historiador de la corte de los reyes católicos y de Carlos V, Pedro Mártir de Anglería nos ha legado un fragmento donde expresó claramente sus impresiones acerca del desconcierto que podían generar los “libros” de los naturales:

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.¹⁰

Aproximadamente cien años después de haber sido hechas estas observaciones, Fernando de Alva Ixtlixóchitl se quejó de la confusión con que se habían interpretado hasta entonces ciertos caracteres antropónimos de los chichimecas, los cuales, desde su punto de vista, se leían erróneamente en lengua náhuatl y no en su lengua original. Como apuntaría Joseph

⁹ Para un acercamiento a la formación de la imagen del indio en el pensamiento occidental *vid.* Alfredo Nava Sánchez, "La construcción de los indios. Disputas alrededor de una clasificación política y social 1492-1555", tesis para obtener el título de Doctor en Historia, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013; Benjamin Keen, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, México, FCE, 1984.

¹⁰ Pedro Mártir de Anglería, "Década Quinta" [ca. 1521-1523], en *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989 (Crónicas y Memorias), p. 388.

Marius Alexis Aubin siglos más tarde,¹¹ para Ixtlixóchitl la etimología que solía hacerse de los chichimecas como “chupadores de carne” o “mamones” para escribir *chichimeca tepilhuan* se basaba erradamente en el caracter con forma de “labios” que expresa la sílaba *te* en idioma náhuatl:

Y este apellido y nombre de chichimeca lo tuvieron desde su origen, que es vocablo propio de esta nación, que quiere decir los águilas, y no lo que suena en lengua mexicana, ni la interpretación bárbara que le quieren dar por las pinturas y caracteres, porque allí no significa los mamones, sino los hijos de los chichimecas habidos en las mujeres toltecas, aprovechándose los históricos de los labios que concluyen la partícula *te* para poder pronunciar *tepilhuan*.¹²

Como en el caso de Ixtlixóchitl, que compuso su *Historia* en la primera mitad del siglo XVII utilizando como fuente los libros precolombinos, los cronistas del XVI se valieron de las pinturas de figuras y caracteres como una fuente para acceder al conocimiento de los pueblos que habían sido conquistados. En este sentido, las primeras descripciones sobre la escritura náhuatl no jugaban un papel vertebral para la valoración del “otro”, debido a que el peso de este justiprecio estaba dado en función de otras características de los conquistados, como su condición politeísta, su capacidad para aprender la doctrina cristiana o de reincidir en antiguas prácticas gentílicas. Por otra parte, cuando comenzaron los contactos con sociedades que poseían sistemas de registro, éstos no cobraron mayor interés debido a que el estado de la cuestión respecto a la definición de los pueblos del Nuevo Mundo llevaba ya varias décadas de experiencia caribeña, y durante aquellos años se había esbozado la agenda que posibilitaba y restringía los ámbitos analizables del indio.¹³ Éstos incluían los aspectos religioso, físico, moral y político, que en ocasiones se trenzaban y podían incluir como argumento la existencia o ausencia de escrituras. Sin embargo, en ninguno de ellos ésta ocupó un lugar protagónico dentro del ámbito a analizar.

¹¹ Joseph Marius Alexis Aubin, *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos* [1884], edición, traducción, introducción y notas de Patrice Giasson, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 36.

¹² Fernando de Alva Ixtlixóchitl, "Historia de la nación chichimeca" [ca. 1608], en *Obras históricas: incluyen el texto completo de las llamadas relaciones e historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*, edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997, cap. IV (Historiadores y Cronistas de Indias 4), p. 15.

¹³ Nava Sánchez, *op. cit.*, p.29.

En la mayor parte de los casos, los *libros de pinturas, figuras y caracteres* fueron utilizados como una de las fuentes para quienes se interesaban en conocer el pasado prehispánico y, por ello, sus descripciones formarían parte de lo que, desde la disciplina historiográfica, podríamos llamar *nivel heurístico* de la composición histórica, tomando en cuenta que los criterios para considerar estos textos como obras históricas no son necesariamente equivalentes a los que hoy aplicamos a la historiografía moderna forjada principalmente a partir de la profesionalización de la disciplina.

Si atendemos a que uno de los propósitos de las crónicas del siglo XVI era reafirmar la tarea evangelizadora, puede comprenderse en qué sentido la mayoría de los frailes dieron cabida en sus obras a la descripción de la escritura de los pueblos del Altiplano Central. Pero este propósito no fue la única motivación de los cronistas para estar al tanto del pasado indígena, pues el conocimiento de la historia prehispánica resultaba fundamental para tratar de esclarecer cuestiones sobre el posible origen de los indios, sobre cómo se había poblado el orbe y cómo podía conectarse la historia indígena con la información que aportaban las autoridades clásicas y las Sagradas Escrituras.

Un ejemplo de las maneras en que los discursos en torno al pasado prehispánico podían servir para la validación de posturas distintas, e incluso contradictorias entre sí, puede apreciarse en las opiniones de los frailes Diego Durán y Juan de Torquemada en torno al origen judío de los indios del *Nuevo Mundo*. Para Torquemada estas consideraciones se basaban en “conjeturas muy livianas y que tienen más contra sí que en favor suyo” y agregaba: “sabemos que los hebreos usaron letras y en los indios no hay rastro de ellas”,¹⁴ mientras que para Durán era evidente la filiación judía porque:

[aunque] ellos mismos ignoran su origen y principio, dado caso que siempre confiesen aue venido de tierras estrañas y así lo he hallado pintado en sus antiguas pinturas, donde señalan grandes trabajos de hambre, sed y desnudez, con otras innumerables aflicciones que en él pasaron, hasta llegar a esta tierra y poblalla, con lo cual confirmo mi opinión y

¹⁴ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra* [1615], vol. 1/7, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, libro I, cap. X, p. 43.

sospecha de que estos naturales sean de aquéllas diez tribus de Israel [...] como se podrá ver en el *cuarto Libro de los Reyes, cap. 17*.¹⁵

EL ESTUDIO DE LAS PINTURAS, FIGURAS Y CARACTERES PARA LA EVANGELIZACIÓN

Para los evangelizadores, los artefactos prehispánicos nombrados por ellos “libros” tuvieron un doble cariz. Por un lado, su contenido podía fomentar la idolatría y la permanencia de símbolos que, desde el punto de vista de algunos religiosos, eran de inspiración diabólica, poniendo en riesgo tanto la salvación de las almas de los naturales como las de sus evangelizadores si éstos descuidaban su labor. Por otro lado, constituían una importante fuente para el conocimiento de las raíces que pretendían extirparse del terreno religioso amerindio. A finales del siglo XVI Juan Bautista Pomar, quien escribió la *Relación de Texcoco* a petición de Felipe II, se excusaba de que su informe no pudiera ser más detallado debido a la ausencia de fuentes, puesto que casi todas en las que basaba su texto procedían de pláticas con los ancianos y de cantares antiquísimos. Pomar desestimaba el valor de sus informantes en comparación con los datos que podría haber obtenido de los libros prehispánicos y mientras se lamentaba de la ausencia de ellos, manifestaba la disyuntiva que había implicado tomar postura en los primeros años de la dominación:

Aún cuando hay indios viejos de a más de ochenta años de edad no saben generalmente de todas sus antigüedades, sino unos uno y otros otro; y los que sabían las cosas más importantes, que eran los sacerdotes de los ídolos, y los hijos de Nezahualpiltzintli, rey que fue de esta ciudad y su provincia, son ya muertos; y de más de esto faltan sus pinturas en que tenían sus historias, porque al tiempo que el Marqués del Valle D. Hernando Cortés y los demás conquistadores entraron la primera vez en ella, que habrá 64 años, poco más o menos, se las quemaron en las casas reales de Nezahualpiltzintli, en un gran aposento que era el archivo general de sus papeles, en que estaban pintadas todas sus cosas antiguas, que hoy día lloran sus descendientes con mucho sentimiento, por haber quedado á oscuras sin noticia ni memoria de los hechos de sus pasados; y los que habían quedado en poder de algunos principales, unos de una cosa y otros de otra, los quemaron de temor de D. Fr. Juan Zumárraga, primer arzobispo de México porque no los atribuyese a cosas de idolatría, porque a esa sazón estaba acusado por idólatra, después de ser bautizado, D. Carlos

¹⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1581], México, Conaculta (Cien de México), 2002, tratado I, cap. I, p. 54.

Ometochtzin, hijo de Nezahualpiltzintli, con que del todo se acabaron y consumieron; y así ha hecho mucha falta hacer copiosa relación.¹⁶

Fray Diego Durán también declaró sus frustraciones al no poder acceder, como él lo hubiera deseado, a la información contenida en los libros de quienes ahora debían ser reformados a través de los esfuerzos de la predicación y en cuyo cabal conocimiento residía la eficacia de su propósito:

No ignoro el excesivo trabajo que será relatar crónica y historias tan antiguas, especialmente tomándolas tan de atrás, porque allende de auer los Religiosos antiguos quemado los libros y escrituras y auerse perdido todas, faltan ya los viejos ancianos y antiguos que podrian ser autores de esta escriptura, y hablar de la fundacion y cimientto de esta tierra, de los quales habia yo de tomar el intento de sus antigüedades.¹⁷

Uno de los primeros cronistas que se enfrentó a este dilema y aprovechó, en la medida de sus posibilidades, la información que podían otorgarle los libros de los indios de la Nueva España fue fray Toribio de Benavente “Motolinía”, quien en la “Epístola proemial” de su obra hablaba de las dificultades para interpretar los *caracteres y figuras* con que los indígenas daban a entender sus historias, las hazañas pasadas, las guerras, vencimientos y sucesión de los reyes, así como las pestilencias y fenómenos de la naturaleza que hasta la llegada de los españoles eran dignos de memoria:

Los viejos de esta tierra son varios en declarar las antigüedades y cosas notables de esta tierra, aunque algunas cosas se han colegido y entendido por sus figuras, quanto a la antigüedad y sucesión de los señores que señorearon y gobernaron esta tan grande tierra; lo cual aquí no se tratará, por parecerme no ser menester dar cuenta de personas y nombres que mal se pueden entender ni pronunciar.¹⁸

Debido a las dificultades que implicaba el conocimiento del sistema gráfico de comunicación utilizado por los pueblos del Altiplano Central de México, los artífices de las crónicas e historias generales debieron valerse de la ayuda de ancianos que conocían la tradición indígena y podían interpretar el contenido de los códices. Así, la utilización directa de los

¹⁶ Juan Bautista Pomar, *Relación de Texcoco* [ca. 1585], México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975 (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México 49), preámbulo, p. 2.

¹⁷ Durán, *op. cit.*, tratado I, cap. III, p. 69.

¹⁸ Motolinía [Toribio de Benavente], *Historia de los indios de la Nueva España: relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* [1541], 7ª. ed., México, Porrúa, 2001 (Sepan Cuántos... 129), epístola proemial, p. 2.

documentos como base para las historias no podía desvincularse del manejo de otras fuentes como la tradición oral, cantos antiguos o monumentos. Además, hay que tomar en cuenta que en la misma cultura occidental existía una valoración de la oralidad asociada a la escritura, cuyo mensaje debía ser reconstruido por hombres llamados *gramáticos* que habían tenido una importancia fundamental desde la Antigüedad clásica.

Motolinía en la primera mitad del siglo XVI y posteriormente fray Bernardino de Sahagún, al referirse a la utilización de los libros prehispánicos, también hicieron referencia a la ayuda que les fue brindada por los indios que podían *declarar* las pinturas:

Estos indios además de poner por memorias, caracteres y figuras las cosas ya dichas, y en especial el suceso y generación de los señores y linajes principales, y cosas notables que en su tiempo acontecían, habían también entre ellos personas de buena memoria que retenían y sabían contar y relatar todo lo que se les preguntaba; y de estos yo topé con uno, a mi ver harto hábil y de buena memoria, el cual sin contradicción de lo dicho, con brevedad me dio noticia y relación del principio y origen de estos naturales, según su opinión y libros entre ellos más auténticos.¹⁹

La relación entre memoria, tradición oral y registro gráfico que se aprecia en este ejemplo puede vincularse con la tradición intelectual de Occidente que en la Antigüedad grecolatina había considerado la lectura como una producción de sentido que se alojaba en la tradición y en la memoria de los hombres hábiles e instruidos. La lectura, entendida así, no implicaba la comprensión inmediata y total de un texto. Para la Antigüedad clásica, por ejemplo, “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”.²⁰

Podría sorprender que entre el gran número de materias abordadas por fray Bernardino de Sahagún no exista algún tratamiento específico sobre la escritura de los nahuas, puesto que esta sólo fue valorada por su calidad de fuente y no como un producto cultural que por sí mismo ayudara a la definición del mundo indígena, como sí lo fue en los siglos posteriores. Las ocasionales menciones que aceptan la existencia de una forma de

¹⁹ *Ibid.*, p. 6.

²⁰ Sergio Pérez Cortés, "La memoria ante la página escrita: Antigüedad clásica y tardía", en *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, no. 22, 2004, p. 191.

escritura entre los naturales se hallan en el prólogo de su *Historia* y el tema es mencionado sólo en función de la importancia que tiene para el autor hablar de sus fuentes y de sus informantes: “Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquélla era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura”.²¹

En ese contexto, la comprensión de las circunstancias ajenas y, de manera más específica, del pasado en el cual se habían arraigado las costumbres idolátricas que pretendían eliminarse era, precisamente, donde se jugaba la apuesta por la salvación espiritual de las almas de conquistadores y conquistados. Por este motivo, las *pinturas con figuras y caracteres* cobraron importancia para la cultura occidental, puesto que constituían un medio para el mejor conocimiento del pasado indígena. Puede ser que la funcionalidad que los cronistas hallaron en los registros prehispánicos estuviera a su vez posibilitada por una tradición donde la utilidad del propio sistema de escritura se asociaba necesariamente al resguardo del pasado, como podemos ver en la gramática de Antonio de Nebrija: “la causa de la invención de las letras primeramente fue para nuestra memoria, i después, para que por ellas pudiésemos hablar con los absentes i los que están por venir”.²² El siglo que dio vida a las crónicas valoró la escritura como la potencia responsable de atestiguar para la posteridad las glorias de la época presente. Por ello, para el mundo europeo del siglo XVI, la escritura estaba asociada al ejercicio histórico, a la consignación del pasado, y si se hablaba de registro de la memoria entre los indios, resultaba natural asociarla a la utilización de alguna forma de escritura.

²¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* [ca. 1582], 3ª. ed., México, Conaculta, 2000 (Cien de México), prólogo, p. 130.

²² Antonio de Nebrija, *Gramática sobre la lengua castellana* [1492], Barcelona, RAE, Galaxia Gutenberg, 2011 (Biblioteca Clásica de la Real Academia Española), libro I, cap. III, p. 22.

Norbert Elias señala que, durante la Edad Media, la autoconciencia de Occidente se manifestó a través de la dicotomía cristianismo-paganismo (o herejía), mientras que en la Edad Moderna esta autoconciencia ha sido expresada en términos de civilización.²³ En este sentido, las interpretaciones del siglo XVI sobre la existencia y el uso de las escrituras prehispanicas se insertarían en un periodo transitorio entre la autoconciencia tradicional de la Edad Media y la que Elias definió como moderna. Las primeras referencias a la escritura manifestaban el carácter de la dicotomía cristianismo-paganismo expresada por Elias, es decir, que la escritura no se constituía aún como uno de los argumentos que definirían al “otro” en términos civilizatorios, aunque minoritariamente comenzaba a servir para referirse al grado de civilidad o de barbarie en el debate sobre la calidad natural y moral de los naturales de Nueva España.

Las primeras interpretaciones sobre el indio, extraídas de la experiencia antillana, caracterizándolo como un salvaje demoníaco o un buen salvaje por no haber roto la armonía con la naturaleza divina, se vieron contrastadas ante las primeras descripciones de sociedades urbanas, estratificadas, con gobiernos, instituciones y leyes, descritas a partir de las expediciones de Hernán Cortés. Mártir de Anglería, comenzó su “Cuarta Década” refiriéndose al asombro de ciertos indios isleños que observando 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 construidos magníficamente, de piedra, como así mismo plazas y caminos arreglados con buen orden, donde negocian. Estas tierras las han descubierto ahora los nuestros.²⁴

²³ Norbert Elias, *El proceso de la civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989.

²⁴ Martir de Anglería, "Década Cuarta" [1520], *op. cit.*, p. 253.

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 sociedades de la Antigüedad, como Caldea, Grecia, Roma o Egipto, las cuales compartían con los indígenas su condición de paganos:²⁵ “Y a cada cosa tienen su ídolo dedicado, al uso de los gentiles, que antiguamente honraban a sus dioses”.²⁶

Resulta interesante cómo los ideales de la Antigüedad clásica fueron extrapolados a la historia prehispánica, incluso en un autor perteneciente a la tradición indígena como Hernando Alvarado Tezozómoc, quien al finalizar el siglo XVI describía, al estilo de la entrada triunfal de un emperador romano, un recibimiento a Axayácatl que había ocurrido en el siglo XV: “Por la alegría del bençimiento de los enemigos matlatzincas, entendida la embaxada, Çihuacóatl Tlacaélel, aunque herido el rey, mandó que se le hiziese muy gran rresçibimiento y se entablase e hiziesen arcos grandes enrramados y senbrasen de laureles el suelo desde Chapultepec hasta Tenuchtitlan”.²⁷

En el caso de la escritura precolombina, frecuentemente se le comparó con el sistema utilizado por los antiguos egipcios tomando en cuenta su aspecto formal, semejanza que fue advertida desde 1520 por Mártir de Anglería: “Los caracteres son muy diferentes de los nuestros: dados, ganchos, lazos, tiras y estrellas y otras figuras, escritas en línea como lo hacemos nosotros; se parecen mucho a las formas de los egipcios. Entre las líneas hay trazadas figuras de hombres y animales, principalmente de los reyes y magnates”.²⁸

Para poder dimensionar las pretensiones del parangón establecido entre las costumbres de los indígenas y las de culturas de la Antigüedad es importante considerar el papel que ésta representó en la mente de los hombres en la aurora de la Era Moderna. El

²⁵ Antonio Rubial García, "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 (editor), *La producción simbólica en la América Colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Conacyt, 2001, p. 238.

²⁶ Hernán Cortés, "Segunda Carta de Relación" [1520], *op. cit.*, p. 81.

²⁷ Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana* [1598], Madrid, Historia 16, 1997, p. 220.

²⁸ Mártir de Anglería, "Década Cuarta" [1520], *op. cit.*, p. 280.

espíritu del Renacimiento había creado la ilusión de un retorno a partir del culto a la Antigüedad clásica manifestado en la moral, las costumbres, las artes plásticas, la literatura y también la producción historiográfica. Los filólogos y críticos, por ejemplo, se persuadían con dificultad acerca de la posibilidad de que los antiguos falsearan o erraran.²⁹

Los tiempos de Aristóteles, Cicerón y Horapolo se consideraban parajes lejanos a los que había que retornar en busca de respuestas y sabiduría. 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. Las constantes comparaciones entre las naciones de indios con el referente clásico depositaban en aquél el contenido categórico de éste para fomentar una apreciación positiva de los logros y alcances de los pueblos prehispánicos, específicamente de aquél que había dominado el territorio desde la ciudad de Tenochtitlan antes de la llegada de los cristianos. Es por ello que los textos que hicieron uso de tales comparaciones para abordar, aunque fuera de manera marginal, el tema de la escritura, se situaran en el lado de la balanza que se inclinaba por la racionalidad de los indios en el ambiente de los debates acerca de los justos títulos de la Conquista.

Como afirma Benjamin Keen en su estudio sobre la imagen mexicana en el pensamiento occidental, a mediados del siglo XVI la promulgación de las Leyes Nuevas que limitaban el poder de los encomenderos fue uno de los principales estímulos para abordar la cuestión de la civilidad de los pueblos prehispánicos.³⁰ Quienes cuestionaban la dominación del territorio y la población aborígen novohispana por parte de los conquistadores y sus familias, como fray Bartolomé de las Casas, el agustino fray Gerónimo Román y Zamora o Alonso de Zorita, se esforzaron por reivindicar el orden y policía que regían a los naturales en tiempos de su gentilidad; mientras que quienes mantuvieron nexos con el grupo que representaba los intereses de los encomenderos, como Francisco López de Gómara, capellán de Hernán Cortés, Juan Ginés de Sepúlveda o Francisco

²⁹ Benedetto Croce, "La historiografía del Renacimiento", en *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Escuela, 1955, p. 185.

³⁰ Keen, *op. cit.*, pp. 82- 147.

Cervantes de Salazar, ponían empeño en demostrar la necesidad de la dominación, argumentando que los amerindios estaban, por naturaleza, predispuestos al yugo de los conquistadores. Relacionado con el primer grupo fray Gerónimo Román afirmaba:

cuando oigo decir a alguno que los indios eran y son bestiales, y gente de bajos entendimientos, no lo puedo llevar a paciencia porque los que esto dicen, juzgan que si los hombres no son maliciosos, terribles y dados, como dice, al diablo, no son hombres, no mirando que la piedad, mansedumbre y humanidad son virtudes y dones dados de Dios, y más conforme a la ley natural que al ser cruel, áspero y terrible, esto digo porque mirando la buena gobernación de esta gente me parece que no se diferenciaban nada de una muy buena República, pues en todas las cosas tenían orden natural y en todas mostraban tener gran policía.³¹

Aunque fray Gerónimo Román tenía una postura favorable a la capacidad de los indios en las cosas de la vida civil, no les reconoció el uso de escritura, lamentándose de que a pesar de haber tenido otras cosas y buenas, no hubieran tenido letras que son muy necesarias.³² Sin embargo, el autor dedicó el último capítulo de su segundo libro a referir cómo los naturales de la Nueva España habían consignado sus memorias por medio de *pinturas* de animales, aves y árboles que les servían como si fueran letras. En contraste con quienes comparaban los sistemas de registro nahuas con el utilizado en el antiguo Egipto, fray Gerónimo Román descalificó estas supuestas semejanzas diciendo que a diferencia de los egipcios que usaron jeroglíficos que se habían dicho sagrados, los indígenas tenían escritas en pinturas sus memorias.³³

Acerca del proceso de fabricación de libros y los materiales utilizados, el agustino hizo también una reflexión que ponía a los productores indios prácticamente en un nivel técnico superior del de los antiguos, diciendo que “los primeros españoles se aprovecharon de estos instrumentos cuando les faltaban los propios aunque no sé yo qué más propios, pues los antiguos no escribieron con mejores materiales”.³⁴

Las opiniones de fray Gerónimo Román le valieron figurar en la lista de libros prohibidos por el gobierno de Felipe II apenas unos meses después de publicarse su obra

³¹ Gerónimo Román y Zamora, *Repúblicas de Indias. idolatrías y gobierno en México y Perú, antes de la Conquista* [1572], vol. 2, Madrid, Victoriano Suárez, 1897 (Preciados 48), pp. 271 - 272.

³² *Ibid.* p. 64.

³³ *Ibid.*, p. 67.

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

en 1575,³⁵ pero el tono general de ellas fue retomado por Alonso de Zorita. El burócrata español hizo comparaciones entre los libros de la región del Anáhuac y los anales e historias romanas, tratando de equiparar las características de los indios de la Nueva España con las de pueblos de la Antigüedad:

Por manera que se puede decir que este libro por lo que en él se contenía era como los anales de los romanos que eran los libros en que se escribían los sucesos de cada un año como lo hacían los indios en aquel su libro, y también contenía historia porque escribían en él los sucesos y victorias de sus guerras, y cómo y por qué razón, y por cuyo mandado se hacían, aunque hay diferencia entre anales e historia como lo nota Aulo Gelio [...] dice que historia ninguna otra cosa era sino una confección o ayuntamiento de anales porque los acontecimientos que se escribían en cada un año se llamaban anales y después se juntaban y se hacían de ellos historias. Y [...] los de Anauac tenían historiadores que escribían las historias por caracteres y figuras *que les servían por letras* y que estos eran de los sacerdotes de los ídolos.³⁶

Para Zorita, existía una distinción de contenido entre anales e historia, que podía apreciarse también en la tradición indígena. Sin embargo, las diferencias formales o caligráficas entre los registros de los antiguos romanos y los de Anáhuac poco importarían, puesto que en el uso podían consignar el mismo tipo de información: caracteres y figuras servirían a los indios de manera semejante a como las letras servían a los romanos.

Durante el reinado de Carlos V la política de la Corona fue más favorable a la postura que se situaba en contra de los encomenderos, pero al ascender al trono Felipe II se optó por no poner en duda la legitimidad de los dominios españoles de ultramar. Esto favoreció la publicación de textos que antes se habían identificado con intereses del grupo conquistador como los de López de Gómara, que pronto alcanzó gran popularidad y crédito tanto en la península como en el resto de Europa. Él opinaba que no era poca consideración que hasta ese momento no se hubieran hallado letras entre los naturales y, a pesar de que su postura general no era favorecedora para los indígenas, las noticias que dio respecto a los registros prehispánicos los ponen en un nivel de cierta equivalencia con los del Viejo Mundo, pues las figuras les servían de letras. Eran figuras parecidas a las que usaban los

³⁵ Rolena Adorno, "La censura y su evasión: Jerónimo Román y Bartolomé de las Casas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 23, 1993, p. 263.

³⁶ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España: relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella* [1585], vol. 1 II, México, Conaculta, 2011 (Cien de México), parte I, cap. I, p. 136 (Las cursivas de la cita son mías).

egipcios salvo porque, según había escuchado, no encubrían tanto el sentido, siendo además los hablantes de lengua náhuatl los que se valían de ellas.³⁷

Como se ha mencionado antes, aunque la “escritura” no formaba parte del eje explicativo fundamental para la valoración del *otro*, comenzaba a servir para referirse al grado de civilidad o de barbarie.

Por ejemplo, Juan Ginés de Sepúlveda, en su *Tratado sobre las justas causas sobre la guerra contra los indios*, hizo una comparación entre las virtudes y los defectos de conquistadores y conquistados donde la escritura ya formaba parte de un rasgo a considerar:

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.³⁸

Otro autor que denostaba las capacidades y racionalidad de los indígenas y utilizó la escritura como uno de sus argumentos fue Francisco Cervantes de Salazar:

Como eran estos indios tan bárbaros y que carecían de la principal policía, que es el escribir y conocimiento de las artes liberales, que son las que encaminan e guían al hombre para entender la verdad de las cosas, andaban a tiento en todo, y aunque la necesidad les enseñó (ya que no tenían letras) a hacer memoria de las cosas por las pinturas de que usaban, eran confusas y entendíanlas muy pocos.³⁹

Tanto Ginés como Cervantes participaban de las nociones culturales que privilegian la escritura sobre la imagen como forma de comunicación, siendo aquella considerada más exacta, mientras que ésta daría pie a un mayor margen de error en la transmisión de los mensajes. En la primera gramática de la lengua castellana la escritura fue definida en función del registro de lenguas sonido a sonido, situándose sobre la imagen en su función

³⁷ Francisco López de Gómara, *La Conquista de México* [1552], Madrid, Destin, s/f (Colección Crónicas de América), p. 422, *apud* Marina Garone Gravier, "Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas", tesis para obtener el título de Doctora en Historia del Arte, México, UNAM, 2009, p. 196.

³⁸ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas sobre la guerra contra los indios* [1550], México, FCE, 1941, p. 105.

³⁹ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España* [ca. 1560], México, Porrúa, 1985 (Biblioteca Porrúa 84), cap. XXVII., p. 146

de comunicar a los ausentes: “Ante que las letras fuessen halladas, por imágenes representavan las cosas de que querían hazer memoria [...]. Mas por que este negocio era infinito i mui confuso, el primer inventor de letras, quien quiera que fue, miró cuántas eran todas las diversidades de las bozes en su lengua, y tantas figuras de letras hizo, por las cuales, puestas en cierta orden, representó las palabras que quiso”.⁴⁰

Por otro lado, al comenzar el siglo XVII, el cosmógrafo Henrico Martínez reflexionó acerca de las *causas universales* a las que podía deberse la diferencia de habilidades existente entre los hombres y, particularmente, entre los indígenas de diferentes regiones de América, destacando para ello el papel que la escritura tenía en lo referente a la civilidad de los pueblos:

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, pues por medio de ellos sabían lo acaecido en muchos siglos pasados; de donde se colige que, pues la gente que en este reino habita excede en habilidad a los de su misma nación que habitan en otras partes, deben ser las propiedades de él acomodadas a producir buenos ingenios.⁴¹

Finalmente, Henrico Martínez atribuía las diferencias de ingenio a la influencia de los signos celestes a la que estaba dispuesta la tierra novohispana, siendo la escritura sólo un ejemplo consecuente de la determinación que la naturaleza podía ejercer sobre los seres humanos.

En este contexto los cronistas que se dedicaron a escribir sobre el mundo americano se debatían entre desestimar al indio u otorgarle las capacidades suficientes de racionalidad, moralidad, orden o valentía con el fin de justificar la tarea evangelizadora o simplemente ensalzar las virtudes del conquistador haciendo del indígena un digno rival. Fray Bartolomé de las Casas estimaba la capacidad del indio refiriéndose a su escritura, en

⁴⁰ Nebrija, *op. cit.*, p. 23.

⁴¹ Henrico Martínez, *Reportorio de los tiempos e Historia natural de esta Nueva España* [1606], México, Conaculta, 1991 (Cien de México), tratado III, cap. XXIII, p. 307.

un fragmento que además nos da noticia de la utilización de este sistema de *caracteres* para registrar lenguas europeas:

Y aunque no tenían escriptura como nosotros, tenían empero sus figuras y caracteres que todas las cosas que querían significaban, y éstas sus libros grandes, por tan agudo y sutil artificio, que podríamos decir que nuestras letras en aquello no les hicieron mucha ventaja [...] Acaese algunas veces olvidarse algunos de algunas palabras o particularidades de la doctrina que se les predica de la doctrina cristiana, y no sabiendo leer nuestra escriptura, escrebir toda la doctrina ellos por sus figuras y caracteres muy ingeniosamente, poniendo la figura que corresponderá en la voz y sonido a nuestro vocablo: así como si dijésemos amén, ponían pintada una como fuente, y luego un magüey, que en su lengua fisaba como amén, porque llámanlo ametl, y así de todo lo demás. Yo he visto mucha parte de la doctrina cristiana escripta por sus figuras e imágenes que leían por ellas como yo la leía por nuestra letra en una carta, y esto no es artificio de ingenio poco admirable.⁴²

Siguiendo la misma línea apologética, Alonso de Zorita destinó todo un capítulo de su obra a hacer un docto recuento de opiniones de diferentes autoridades respecto a los posibles orígenes de la escritura. Esta digresión sirvió a Zorita para tratar de equiparar las características del mundo prehispánico con las de culturas de la Antigüedad y llegar a una estimación positiva a partir de la comparación:

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 por las pinturas que les servían y les sirven de escritura y escriben de una faz y van cosiendo unas tiras con otras como los antiguos como consta de lo que dice Juvenal.⁴³

En su opinión, los indígenas tenían la misma forma que los antiguos utilizaron para elaborar sus libros y para escribir con figuras y caracteres. Su postura radicaba en que no podría menospreciarse la forma de escritura de los naturales, tomando en cuenta que la escritura del Viejo Mundo utilizó esas mismas formas en la Antigüedad: “pues se ha dicho

⁴² Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria* [1540], México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967 (Historiadores y Cronistas de Indias 1), vol. II, libro III, Capítulo CCXXXV, p. 504. Esta cita de fray Bartolomé de las Casas, junto con la referencia de Ixtlixóchitl a la escritura de la palabra “tepilluan” (*vid supra* p. 8) y la noticia dada por Torquemada acerca de la escritura del *Pater Noster* en caracteres indígenas han sido de vital importancia para los postulados de los gramatólogos contemporáneos acerca del carácter logosilábico de los signos de la escritura náhuatl. Este ejemplo en particular fue sistematizado por Zender, *op. cit.*, pp. 28-29, fig. 5. Sobre los ejemplos dados por Ixtlixóchitl y Torquemada *vid. Aubin, op. cit.*, p. 29, 34.

⁴³ Zorita, *op. cit.*, parte I, cap. IV, p. 162.

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”.⁴⁴

Las escrituras prehispánicas fueron comúnmente descritas por los primeros cronistas como *pinturas, figuras y caracteres* por la apariencia icónica que presentaban sus graffías, lo cual provocó que las breves descripciones que nos quedan atiendan principalmente a su aspecto externo, visual o formal, y no a su funcionamiento. La caligrafía ha sido desde entonces un elemento determinante para el destino de las interpretaciones sobre las escrituras mesoamericanas, de acuerdo con los referentes culturales que cada época le ha otorgado a las imágenes, a la lectura y a la escritura misma.

Podemos tener una idea del significado que estos términos tenían para los cronistas del siglo XVI a partir de una serie de fragmentos pertenecientes al sexto libro de la *Historia natural y moral de las Indias* donde el jesuita José de Acosta explicó y comparó las formas en que la memoria podía ser preservada.

Según Acosta, aunque todo ello se encontrara escrito no todo debía tomarse por escritura, puesto que, siguiendo la definición aristotélica, la escritura sería sólo la que representara palabras de un idioma específico.⁴⁵ 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 llamada letras, sino “cifras o memoriales” como las usadas por los astrólogos para significar los planetas, “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”.⁴⁶

⁴⁴ *Ibid.*, parte I, cap. III, p. 157.

⁴⁵ Aristóteles, en su tratado sobre la interpretación afirmó que “así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos”. Aristóteles, “Sobre la interpretación”, *Órganon*, I, 16a, 5.

⁴⁶ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [ca. 1590], Madrid, Historia 16, 1987, libro VI, cap. IV, p. 394-395.

REGISTRO	DESCRIPCIÓN	EJEMPLOS	PUEBLOS
Escritura (letras)	Las letras significan sonidos de palabras y las palabras significan ideas y conceptos. Los textos sólo pueden leerse en un idioma específico.	Ocho Cien Mil	Latinos Griegos Hebreos
Memorial (Cifras, figuras o caracteres)	No tienen semejanza en apariencia con lo que representan, pero por invención y convención denotan conceptos sin mediación de la lengua. Pueden ser leídos en diferentes idiomas, siempre que éstos compartan la convención de los signos. Se ayudan de otro tipo de signos que sirven para aclarar el significado de entre los múltiples sentidos que podrían desprenderse de una misma "señal". Poseen un repertorio de miles de caracteres, por lo que en estos pueblos los letrados son altamente apreciados.	8 100 1000 Signos de los astrólogos para identificar los planetas.	Latinos Chinos Japoneses Indios de la Nueva España
Pinturas	Refieren directamente las cosas por semejanza con lo que representan.	Pintura de un sol	Todo el mundo

1 Esquema basado en la clasificación hecha por José de Acosta sobre las formas de preservación de la memoria. *Cfr.* Libro VI de la *Historia natural y moral de las Indias*.

Después de describir las características generales de los tipos de inscripciones, Acosta reflexionó acerca del orden que han seguido diferentes pueblos del mundo para escribir: los latinos y griegos lo harían del modo común de izquierda a derecha, los chinos de arriba hacia abajo, los hebreos a la inversa de los latinos, mientras que los indígenas de Nueva España por lo general de abajo a arriba o a la redonda. "Finalmente, todas cuatro diferencias se hallan en escrituras [...] que tal es la diversidad de los ingenios de los hombres".⁴⁷

En la descripción de Acosta hay tanto elementos pertenecientes a la tradición neoplatónica, como elementos que podríamos considerar modernos. El neoplatonismo hacía posible la concepción de caracteres que no necesitaban la intermediación del

⁴⁷ *Ibid.*, libro VI, cap. IX, p. 404.

lenguaje para ser entendidos, denotando cosas y conceptos directamente. Sin embargo, la consideración de los caracteres como signos desvinculados del lenguaje podría remontarse, según afirma Malcolm Parkes, a la Alta Edad Media en la medida en que las prácticas favorecían la lectura en silencio en contextos determinados y la lectura de textos en latín por hablantes de lenguas vulgares, dando a la escritura el carácter de un “lenguaje visible que podía enviar señales directamente al cerebro por medio de la vista”.⁴⁸ Parkes señala que San Isidoro, por ejemplo, consideraba las letras “como símbolos sin sonidos que tienen la capacidad de transmitirnos en silencio (*sin voce*) los pensamientos de quienes están ausentes”.⁴⁹

Al finalizar el siglo XV, Antonio de Nebrija retomó los conceptos antiguos de escritura y letra propuestos por Aristóteles como herramientas de la lengua hablada y en su *Gramática de la lengua castellana* afirmaba:

No es otra cosa la letra sino figura por la cual se representa la boz, ni la voz es otra cosa sino el aire que respiramos espessando en los pulmones, i herido después en el áspera arteria que llaman *gargavero*, i de allí començando a determinarse por la campanilla, lengua, paladar, dientes i beços. Assí que las letras representan las bozes i las bozes significan, como dize Aristóteles, los pensamientos que tenemos en el ánima.⁵⁰

La obra de Nebrija gozó de gran prestigio en el mundo hispánico y José de Acosta utilizó la misma referencia de Aristóteles para su definición de lo que sería escritura: un sistema de registro vinculado a una lengua específica sonido a sonido por medio de letras. Sin embargo, dentro de la tradición neoplatónica renacentista ya no serían las letras sino los caracteres, números y figuras los que seguirían considerándose elementos desvinculados del lenguaje y orientados a la divinidad que podía hacerse inteligible a través de mensajes cifrados en sus imágenes.⁵¹ Así, el uso de figuras y caracteres se asoció a la transmisión directa de ideas y conceptos complejos sin mediación del lenguaje. De manera paradójica, estos caracteres no podían ser inteligibles a cualquiera que quisiese aproximarse a su

⁴⁸ Malcom Parkes, "La Alta Edad Media", en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (editores), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998, p. 143.

⁴⁹ *Idem*, *vid.* San Isidoro, *Etymologiae* I, III, 1.

⁵⁰ Nebrija, *op. cit.*, libro I, cap. III, p. 23.

⁵¹ Linda Báez Rubí, *Mnemosine novohispánica: retórica e imágenes en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005, p. 55.

mensaje, resultando su lectura plagada de confusión y riesgos. Pero mientras se valoraba la exactitud de la escritura frente a la de los caracteres, éstos se asociaban a una antigua y prestigiada época fundacional:

La causa de la invención de las letras primera mente fue para nuestra memoria, i después, para que por ellas pudiésemos hablar con los absentes i los que están por venir. Lo cual parece que ovo origen de aquello que ante que las letras fuessen halladas, por imágenes representavan las cosas de que querían hazer memoria; como por la figura de la mano diestra significavan la liberalidad, por una culebra enroscada significavan el año.⁵²

Las situaciones americanas se habían manifestado a la conciencia europea del siglo XVI desde el ámbito de lo diverso y así, como se aceptaba que podía existir orden y civilidad entre las culturas de la Antigüedad clásica, también se aceptaba y trataba de especificarse el grado de civilidad de los pueblos de la cuenca de México. De alguna manera, la racionalidad de los indígenas se había dado por hecho desde que se había procurado también la labor evangelizadora y en este sentido la diversidad fue, a mi juicio, asumida dentro de los márgenes que fundamentaban la forma de autoconciencia que Norbert Elias definió a partir de la dupla cristianismo-paganismo (o herejía). Como afirma Dominique de Courcelles, en el contexto de propaganda de la monarquía universal hispánica los españoles apostaron a la distinción frente a los indios americanos que les brindaba la fe, prefiriendo llamarse cristianos a sí mismos, como les habían llamado sus enemigos musulmanes en tiempo de la Reconquista, y no españoles.⁵³ En este sentido, la definición del “otro” en el caso de los conquistados se enfocaba, básicamente, en el ámbito de la aceptación o negación de las enseñanzas del Evangelio, puesto que en ello había germinado la justificación de las conquistas y la escritura indígena fue, en principio, referida sólo como una fuente o para hablar del grado civil, del orden y del concierto en el cual los indígenas novohispanos habían vivido en los tiempos de su gentilidad. La diversidad cultural sirvió, en algunos casos como el de José de Acosta, para referirse al impulso creativo de Dios en una valoración positiva obre la diversidad de ingenios de los seres humanos, mientras que la trascendencia de su plan providencial no se debatía en el terreno de las manifestaciones

⁵² Nebrija, *op. cit.*, libro I cap. III, p. 23.

⁵³ Dominique de Courcelles, *Escribir la historia. Escribir historias en el mundo hispánico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009 (Teoría e historia de la historiografía), p. 196.

culturales en las cuales la escritura estaba inserta. Por lo tanto, los registros precolombinos formarían parte del orden civil de la *República* de los indios al que se refirió fray Gerónimo Román.

Puede apreciarse que, en la mayoría de los testimonios, la apariencia icónica de los registros fue lo que más llamó la atención de quienes hicieron referencia a ellos. Pero el hecho de su aspecto o forma no determinaba *a priori* una equivalencia, superioridad o inferioridad de los registros respecto de otros conocidos hasta entonces. En cambio, estos valores comenzaron a establecerse sólo en consonancia con los juicios respecto a la justicia de la Conquista y respecto al carácter de los indios, de los conquistadores y de América.

Capítulo II. Jeroglíficos egipcios y jeroglíficos mexicanos

Durante la segunda mitad del siglo XVI comenzó a utilizarse el término *jeroglífico* o *hieroglyphico* para describir las escrituras prehispánicas. Al comenzar la década de 1570, Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, en sus *Antigüedades de la Nueva España* explicaba 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”.⁵⁴ Desde su punto de vista, estos signos eran utilizados hacía mucho tiempo, por más de ochocientos ochenta años, cuando habría comenzado su Quinto Sol, indicando sin embargo, que los jeroglíficos podían haber sido utilizados incluso durante los previos cuatro soles. Según Hernández, los *jeroglíficos* servían para llevar las cuentas de los graneros, conservar escritos los cantos divinos en el Calmécac, donde también se enseñaba a dibujarlos, y para que los sacerdotes aprendieran y enseñaran los arcanos de su religión.

Apenas algunos años después, en la *Cosmografía Universal* del francés André Thevet, se hacía notar que toda la escritura usada por los indios novohispanos tenía forma de diversos animales, como anteriormente habían sido las letras de los egipcios que fueron llamadas hieroglyphicos.⁵⁵ El cosmógrafo afirmaba además, haber visto estas marcas en los obeliscos y columnas que había en Egipto y tener en su posesión algunos ejemplos que había recuperado después de la captura de un buque procedente de tierras novohispanas.

⁵⁴ Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España* [ca. 1571], traducción y notas por Joaquín García Pimentel, México, Robredo, 1946, p. 84.

⁵⁵ André Thevet, "La cosmographie universelle d'André Thevet, illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veuës par l'auteur" [1575], parte III, en *André Thevet's North America: a sixteenth-century view*, edición, traducción, introducción y notas por Roger Schlesinger y Arthur P. Stabler, Kingston, McGill-Queen's University, 1986, p. 204.

Según afirmaba, en los ejemplos que él guardaba podían apreciarse ciertas letras hechas como sapos, ranas y algunas otras bestias terrestres y acuáticas. Críticos posteriores han demeritado la obra de Thevet por considerarla exagerada en ciertas afirmaciones sobre los pueblos del mundo,⁵⁶ que parecen fundamentarse sobre todo en una gran capacidad imaginativa. Sin embargo, hoy sabemos que es verdad que él poseyó un documento indígena rescatado del asalto a un navío español. André Thevet fue el primer propietario del *Códice Mendoza*, pero sus comentarios acerca de la escritura mexicana parecen querer atribuir a ésta significados provenientes de una, a su vez confusa pero cada vez más popular, idea de escritura egipcia.

Sin embargo, para tener una idea más clara sobre los términos en que esta denominación era aplicada al sistema de comunicación gráfica náhuatl y saber qué pretendía decirse cuando se hablaba de *jeroglíficos*, sería necesario cuestionarnos acerca del carácter que tenía este término para los hombres de los siglos XVI y XVII.

Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana*, publicado en 1611, definía *hieroglífico* como una forma de escritura esculpida que servía a los egipcios para significar conceptos, sobre todo, los concernientes a su religión, las costumbres y la vida política. La manera de representar estos conceptos, siguiendo la explicación dada por Covarrubias, era pintando animales y figuras de modo que se dieran a notar su naturaleza y calidades. Para dar validez a su explicación, el toledano mencionaba la existencia de ciertos jeroglíficos que aún “duraban” en la ciudad de Roma y hacía referencia a autoridades latinas y griegas que habían tocado el tema durante la Antigüedad. El artículo del *Tesoro* dedicado a los jeroglíficos concluye con algunos ejemplos acerca de cómo leer jeroglíficos, extraídos de la obra de Horo Apolo (Horapolo), “escritor antiguo”, y de Piero Valeriano, autor de su tiempo: por medio de la “abeja que labra la miel”, se significaría al rey, puesto que el rey de las abejas carecería de aguijón, con lo cual se simbolizaba su clemencia y la solicitud y cuidado con que atiende el gobierno de su reino para estar abastecido y con todos sus súbditos trabajando; por el gavilán significarían la presteza y

⁵⁶ Ya sus contemporáneos Jean de Lery y Martín Fumée lo acusaban de inventar mentiras inverosímiles, pero su descrédito continuó hasta comienzos del siglo XX cuando autores como Gilbert Chinard comenzaron su rescate a pesar de reconocer su extravagante inventiva, *vid. Keen, op. cit.*, p. 161.

velocidad con que algunas cosas se deben poner en ejecución, especialmente las tocantes a la guerra; por el ciervo, el hombre anciano que ha vivido muchos años, puesto que se habría comprobado la supuesta longevidad de estos animales hallando algunos con collares de plata que desde el tiempo que se les pusieran al cuello hasta entonces habrían pasado más de doscientos años; por el león, la fortaleza y vigilancia por atribuírsele tener siempre los ojos abiertos y sueño ligero; por la mano, la ejecución de la obra; por el ojo la providencia; por la sierra y la lima la detracción y murmuración; por la hoz, el tiempo que todo lo ciega, corta y destruye y finalmente, por el cuchillo la crueldad.⁵⁷

Sin embargo, cuando Sebastián de Covarrubias publicó su *Tesoro de la lengua castellana*, las nociones sobre la escritura egipcia y sobre el carácter y funcionamiento de los jeroglíficos llevaban más de un siglo manifestándose con renovada intensidad en el imaginario intelectual de Occidente.

LAS FUENTES: EL MANANTIAL DE SABIDURÍA

En la isla de Andros, en 1419, fue descubierto el texto de Horapolo *Hieroglífica*, un antiguo tratado sobre jeroglíficos egipcios que influiría considerablemente en la cultura erudita de las primeras centurias de la Era Moderna. El texto 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 neoplatónico florentino fundado por Cosme de Medici.⁵⁸

Gracias a los viajes al oriente mediterráneo, al interés por el coleccionismo de antigüedades y a lectura de autores clásicos, entre los cuales destacó la obra de Horapolo, Egipto fue redescubierto en Europa desde mediados del Quattrocento.⁵⁹ No obstante, la

⁵⁷ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], Madrid, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2006, "hieroglífico".

⁵⁸ José Pascual Buxó, "El resplandor intelectual de las imágenes: jeroglífica y emblemática", en Ana Laura Cué (editora), *Juegos de ingenio y agudeza [...]*, op. cit., 1994, p. 32.

⁵⁹ Para un estudio detallado acerca del redescubrimiento y lectura de fuentes clásicas sobre el antiguo Egipto durante el Renacimiento vid. Maurice W. M. Pope, *Detectives del pasado: una historia del desciframiento: de los jeroglíficos egipcios a la escritura maya*, traducción de Javier Alonso López, Madrid, Oberón, 2003, p. 21- 67.

imagen que los hombres del Renacimiento tuvieron sobre Egipto fue el resultado de mirar bajo el tamiz de las interpretaciones que los antiguos griegos y romanos habían construido sobre aquel mundo al que veían apasionante y extraño. Las noticias que dieron los antiguos sobre la escritura egipcia estuvieron cargadas de fascinación y fantasía e incluso *Hieroglifica*, el único tratado antiguo que existía totalmente consagrado a la escritura egipcia y que durante mucho tiempo se había pensado auténticamente egipcio, era en realidad alejandrino, había sido escrito entre los siglos IV y V d. C. y estaba muy alejado de conceder a este sistema escriturario algún grado de fonetismo.⁶⁰

La mayoría de las explicaciones dadas por Horapolo acerca de los jeroglíficos transmitían la sensación de que existía un complejo significado metafórico que se encontraba en ellos abstraído y que pretendía considerar los signos de acuerdo a su supuesta esencia o noción: “para referirse a un hombre que nunca ha viajado, pintan a un hombre con cabeza de asno, pues nunca sabe ni escucha relatos acerca de lo que sucede en el exterior” o “pintan una mano para mostrar a un hombre al que le gusta construir, pues la mano es la que realiza el trabajo”.⁶¹

La particularidad religiosa atribuida por la Antigüedad grecolatina a los egipcios fue la fuente de la que bebieron los intelectuales modernos, dejando surgir en el imaginario occidental una especie de “egiptomanía” que veía en ellos un depósito de sapiencia y en su escritura un principio de inspiración divina y de enseñanzas morales.

En 1499, cuando resurgía en la Italia renacentista el interés por Egipto, se publicó en la imprenta de Aldo Muncio el *Hypnerotomachia Poliphili* de Francesco Colonna. Esta obra es un relato de ficción que narra un sueño en que Polifilo, el protagonista, atraviesa una serie de aventuras y retos para conseguir la unión con su amada. En un fragmento de la obra, Polifilo debe descifrar un conjunto de inscripciones jeroglíficas de las que se

⁶⁰ Pascual Buxó, "El resplandor intelectual de las imágenes [...]", *op. cit.*, p. 32.

⁶¹ Horapollo, *Hierolyphica* [ca. siglo V], *apud* Pope, *op. cit.*, p. 32.

incluye un grabado. Aunque totalmente inventados, éste sería el primer ejemplo impreso de “jeroglíficos”.⁶²



Lequal uetustissime & sacre scripture pensiculante, cusi io le interpretai.

EX LABORE DEO NATVRAE SACRIFICA LIBERA
LITER, PA VLATIM REDVCS ANIMVM DEO SVBIE-
CTVM. FIR MAM CVSTODIAM VITAE TVAE MISERI
CORDITER GVBERNANDO TENEBIT, INCOLVMEM
QVESER VABIT.

2 Jeroglíficos inventados por Francesco Colonna, tomado de Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*, Venecia, Imprenta de Aldo Munzio, 1499, p. 49, versión disponible en Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España, <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000024346&page=1>> (última consulta: 24/11/15).

El desciframiento de los signos se resolvía de la siguiente manera: “Sacrifica con tu trabajo desinteresadamente al Dios de la Naturaleza. Poco a poco volverás tu mente para convertirte en su súbdito. Bajo su misericordiosa guía cuidará con firmeza de tu vida y te conservará en seguridad”.⁶³

⁶² Pope, *op. cit.*, p. 38.

⁶³ *Ibid.*, p. 39.

Pero la obra de Colonna no tenía la intención de referirse a los jeroglíficos más que como un elemento en la trama de su relato. La primer obra moderna específicamente dedicada al tema de los jeroglíficos sería elaborada por el veneciano Pierio Valeriano, quien pertenecía al círculo de artistas y letrados que rodeaban a la familia Medici y compartía la veta neoplatónica de los eruditos del siglo XV.

La obra de Pierio Valeriano, inspirada en la de Horapolo, consiste en un compendio de significantes que van desde animales como leones, elefantes, rinocerontes, caballos y toros, por mencionar solo algunos ejemplos, hasta plantas o minerales.⁶⁴ En cada caso, el autor hizo revisión de algunos de los múltiples valores o significados que supuestamente se atribuían a esos significantes tanto en la antigüedad egipcia como en la grecolatina, en el cristianismo y en su propia época. Así, un mismo animal podía ser el continente de diversos sentidos a veces incluso contradictorios entre sí.

Además de las contribuciones de los textos de Horapolo y de Pierio Valeriano a la cultura simbólica moderna, debemos hacer referencia a la publicación del *Emblematum liber* de Andrea Alciato en 1531. Este texto inauguró una duradera tradición emblemática que por más de dos siglos dio fundamento a buena parte de las producciones artísticas, científicas y literarias de ambos lados del Atlántico.⁶⁵

Los emblemas eran composiciones inventadas por el boloñés Andrea Alciato destinadas a indicar una enseñanza moral. Estas composiciones integraban un elemento gráfico y uno literario. El elemento gráfico constaba de una ilustración grabada a la que se daba el nombre de “figura”, mientras que el elemento literario constaba de un “mote” o título y de un epigrama. El “mote” indicaba el sentido en que debía interpretarse la imagen y el epigrama, que podía ser escrito en prosa o verso, explicaba la relación entre la imagen y el concepto que debía desprenderse de ella. Para los tratadistas de emblemática de los siglos XVI y XVII, herederos de la tradición inaugurada por Alciato, la figura constituía el

⁶⁴ Pierio Valeriano, *Jeroglíficos* [1556], traducción, introducción y notas de José Talavera Estesio, Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos, CSIC, 2013.

⁶⁵ Según Jaime Cuadriello Aguilar, la gran influencia de la emblemática en la cultura virreinal es un descubrimiento relativamente reciente. Sólo a partir del último tercio del siglo pasado estudiosos como José Pascual Buxó, Elías Trabulse y Octavio Paz otorgaron a la emblemática su dimensión correspondiente en la cultura erudita novohispana. *Cfr.* Cué (editora), *op. cit.*, p. 19.

“cuerpo” del emblema, mientras que mote y epigrama integraban el “alma”, debiendo estar ambas dimensiones siempre equilibradas y en proporción.⁶⁶



3 Ejemplo de un emblema, tomado de Andrea Alciato, *Los emblemas de Alciato traducidos en rhimas españolas*, traducción de Bernardino Daza Pinciano, Lyon, Imprenta de Guilielmo Rouillio, 1549, p. 19- 20, versión disponible en Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000052222&page=1&search=alciato%2C+andrea&lang=es&view=main>> (última consulta: 24/11/15).

Sebastián de Covarrubias, en el *Tesoro de la lengua castellana*, indica que metafóricamente, los emblemas son los versos que suscriben una talla o pintura con que se significan conceptos bélicos, amorosos o morales, pero remite a la obra de su hermano, el obispo de Guádix Juan de Horozco y Covarrubias, para una explicación más amplia y detallada acerca

⁶⁶ Pascual Buxó, "El resplandor intelectual [...]", *op. cit.*, p. 31.

de su origen.⁶⁷ A su vez, el mencionado obispo de Guádix en el libro I de sus *Emblemas*, advierte al lector que éstos son imitación moderna de los antiguos jeroglíficos o letras sagradas de los egipcios.⁶⁸

La manera en que los intelectuales y artistas posteriores imaginaron los jeroglíficos debe mucho a los emblemas de Andrea Alciato: la edición princeps del texto de Horapolo en 1505 carecía de imágenes y fue hasta después de la publicación de la obra de Alciato de 1531 que se incluyeron grabados en la obra de Horapolo, en su edición de 1543.⁶⁹ Después de más de una década, en 1556, se publicó el tratado sobre jeroglíficos escrito por Pierio Valeriano, en cuyas ilustraciones puede apreciarse el influjo de ambos. Los ejemplos de jeroglíficos egipcios que se conocían en el siglo XVI fueron en realidad muy escasos y la imagen que de ellos se engendró se debe en gran medida a la influencia de estas tres obras.



A

B

C

4 Influencia de Alciato en los grabados de las primeras obras sobre jeroglíficos. A. La concordia, tomado de Andrea Alciato, *Emblematum liber*, Augustae Vindelicorum, H. Steyner, 1531, en Glasgow University Emblem Website <http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/facsimile.php?id=sm18_A4r> (última consulta: 10/12/15); B. Manera de significar el coraje, imagen de la primera edición ilustrada de la obra de Horapollo y primera traducción al francés, tomado de Horapollon, *De la signification des notes hiéroglyphiques des Aegyptiens* París, J. Kerver, 1543, p. 26, en Gallica, Bibithèque nationale de France, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k71415s/f26.item>> (última consulta: 10/12/15); C. La justicia en la obra de Pierio Valeriano, tomado de Johannes Pierius Valerianus, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii*, Florencia, Lorenzo Torrentino, 1556, p. 32, en Google Books <<https://books.google.com.mx/books?id=FppNAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>> (última consulta: 10/12/15).

⁶⁷Covarrubias Orozco, *op. cit.*, "emblema".

⁶⁸ Juan de Horozco y Covarrubias, *Emblemas morales de Don Iuan de Horozco Covarruuias*, Zaragoza, por Alfonso Rodriguez, a costa de Iuan de Bonilla, 1604, p.12, versión disponible en Open Library <<https://archive.org/details/emblemasmoralesd00horo>> (última consulta: 25/08/16).

⁶⁹ Pascual Buxó, "El resplandor intelectual [...]", *op. cit.*, p. 32.

No resulta casual que las primeras alusiones a la escritura prehispánica como *jeroglíficos* coincidan con la etapa de popularización de estos textos y con la efervescencia de nuevos libros de emblemas y tratados que se volvieron parte esencial de la cultura letrada, referente obligado para pintores, arquitectos, poetas y hombres de ciencia. La primera traducción castellana de los textos de Alciato se hizo en 1549 y, posteriormente, en la Ciudad de México se imprimió una versión latina por encargo de los jesuitas para impartir cursos de retórica en 1577,⁷⁰ década en la que ubicamos las primeras referencias a los *jeroglíficos* mexicanos. Debemos, por tanto, otorgar a la cultura emblemática de los siglos XVI y XVII el peso que merece, reconociéndola como una de las tradiciones intelectuales predominantes en el espacio desde donde se enunciaban los juicios acerca de la escritura precolombina, tanto en Europa como en América.

Más de dos siglos después en Nueva España seguía reconociéndose la importancia que hasta entonces había tenido esa tradición intelectual, como podemos apreciar en los comentarios de las honras fúnebres que el Claustro universitario dedicó al doctor Francisco Javier Lazcano en 1763:

Habrá cosa de dos siglos que comenzó en la Italia (casi cuando comenzó a florecer en ella la latinidad antigua de los romanos) el uso de hieroglyphicos, que pareció tan bien, que la adoptaron las naciones todas cultas de Europa, Alemania, Flandes, Inglaterra, Francia y España, pero no fue nuevo invento, sino reproducción de lo que inventaron muchos siglos hace los caldeos, cuando eran los sabios del mundo, y practicaron los fenicios en las abujas que levantaban a la memoria de los difuntos, como se ve en las que de Egipto llevaron a Roma, y están colocadas en ella para su adorno.⁷¹

En opinión de Ignacio Osorio Romero existió una “dilatada época” de interés novohispano por la filosofía hermética, la simbología egipcia y la mitología grecolatina a la que puede atribuirse aproximadamente dos siglos y medio de duración. Esta larga trayectoria comprendería desde la descripción que Francisco Cervantes de Salazar hizo del túmulo

⁷⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁷¹ *Honras fúnebres que al R.P. Doctor Francisco Javier Lazcano [...] hizo su ilustre claustro [universitario]*, México, 1763, p. 3-4, *apud* Ignacio Osorio Romero, *Conquistar el eco la paradoja de la conciencia criolla*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1989, p. 185.

imperial levantado a Carlos V en la Ciudad de México en 1560, hasta principios del siglo XIX, cuando Fernández de Lizardi la ridiculizó en sus narraciones.⁷²

LOS ATRIBUTOS DE UN JEROGLÍFICO

Mucho más sin palabras...

En 1577, el cronista franciscano fray Diego Valadés hizo mención de la obra de Orio Apolo (Horapolo) para decir que los indios novohispanos “tienen en común con los egipcios el expresar también sus ideas por medio de figuras jeroglíficas”.⁷³ La comparación fue utilizada por Valadés para ejemplificar cómo las figuras e imágenes son un medio para ejercitar la memoria artificial y son la esencia de este arte.

Según Valadés, cuando los indios trataban entre sí alguna materia solían dibujar una figura y discurrir en torno a ella por más de una hora.⁷⁴ El mismo método era utilizado en lugar de escritura para aclarar alguna discusión acerca de los derechos connaturales de los indios, para estipular pactos con los extranjeros, para administrar los negocios y para redactar sus efemérides, calendarios y anales. Sin embargo, Valadés aclara que también había signos e imágenes para expresar el lenguaje y aunque incluye un grabado de la rueda calendárica de los indios, omite la explicación porque “para ponerla, debería hacerlo en su propia lengua”.⁷⁵

Esta última afirmación parecería contradecir lo planteado unas líneas arriba, donde el autor expresa que el sistema empleado por los indios y el egipcio tenían en común la capacidad de transmitir nociones directamente, expresando “sus ideas” mediante figuras zoomorfas que representan un concepto particular. La intención de extrapolar las supuestas características de la escritura egipcia a la mexicana resulta evidente porque los ejemplos que otorga Valadés acerca de los conceptos que los indios representaban con

⁷² Osorio Romero, *op. cit.*, p. 186.

⁷³ Diego Valadés, *Rhetorica Christiana* [1577], traducción de Tarsicio Herrera Zapién, México, UNAM, FCE, 1989, p. 233.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ Valadés, *op. cit.*, p. 246.

animales, están tomados íntegramente de la obra de Horapolo: “Y así representaban la rapidez por medio del gavián, la vigilancia por el cocodrilo, el imperio por el león”.⁷⁶

En su tratado sobre jeroglíficos, Pierio Valeriano reafirma una idea que ya en su tiempo se había vuelto lugar común y seguiría siéndolo: la supuesta eficacia de los jeroglíficos en su función comunicativa como sistema de escritura superior a los fonéticos. Al respecto Valeriano indica que a los sacerdotes egipcios “les parecía 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”.⁷⁷ Tal idea implica que esta escritura tendría un funcionamiento metalingüístico, haciendo posible la comunicación directa de conceptos complejos sin mediación de pronunciaciones, pudiendo entonces ser leído en distintos idiomas, como se llegó a pensar también de las escrituras china y prehispánica.

La idea de un sistema metalingüístico se perfilaba claramente desde la Antigüedad, como podemos observar en la obra de Plotino, uno de los principales autores neoplatónicos cuya lectura se reemprendió durante el Renacimiento, que aludía a los jeroglíficos egipcios para tratar de 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.⁷⁸

Se puede notar la aceptación de la idea de una escritura sin palabras en una carta que el jesuita Juan de Tovar dirigió a su compañero de orden José de Acosta, en la que le explicaba que los indios tenían figuras y hieroglyphicos con que significaban cuanto querían, pero discrepando en las palabras y “sólo concordando en los conceptos”, por lo cual había sido necesario entre ellos el ejercicio diario de los cantares que sabían los oradores. Gracias a

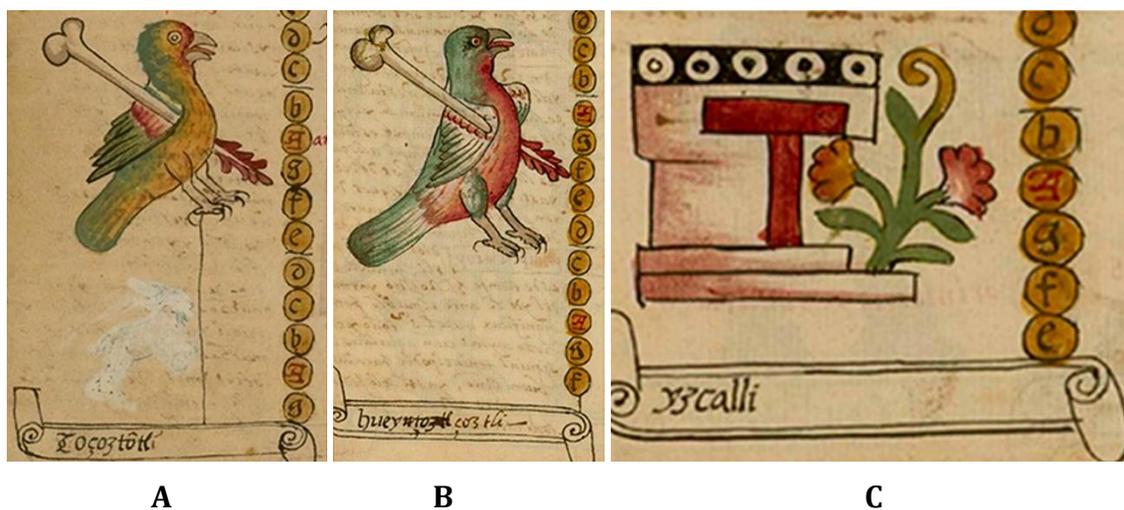
⁷⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁷⁷ Valeriano, *op. cit.*, *apud* José Talavera Estes, “Introducción”, nota 202.

⁷⁸ Plotino, *Enéadas*, v. 8, 6, *apud* Pope, *op. cit.*, p. 36.

este entrenamiento, ellos conocían sus historias sin discrepar palabra aunque los representaran con hieroglyphicos “en esta forma que las cosas que tenían figuras las ponían con sus propias imágenes y para las cosas que no había imagen propia tenían unos caracteres significativos de aquello”.⁷⁹

En el último apartado del manuscrito que Juan de Tovar envió a Acosta, donde se enlistan los meses y celebraciones mexicas, nos encontramos ya algunos comentarios sobre los jeroglíficos de los meses que armonizan perfectamente con la concepción de una escritura sin palabras. Por ejemplo, Tovar interpreta que los jeroglíficos del tercer y cuarto mes mexicanos, Tozoztontli y Hueytozoztli, significan respectivamente “punzamiento de pájaros” y “gran punzamiento de pájaros” a partir de su representación jeroglífica. El décimo séptimo mes, llamado Izcalli según Tovar,⁸⁰ significaría “revivimiento” y la lectura de su jeroglífico no denotaría la palabra Izcalli sino que, su signo correspondiente a una casa con unas flores en las gradas, se utilizaría para dar a entender “que lo primero que florecía y retoñecía luego lo llevaban al templo”.⁸¹



5 Jeroglíficos de los meses. **A.** Tozoztontli “punzamiento de pájaros”; **B.** Hueytozoztontli “gran punzamiento de pájaros”; **C.** Izcalli “revivimiento”. Tomado de J. Tovar, *La historia de la llegada de los indígenas*, fol. 3, versión disponible en Biblioteca Digital Mundial <<http://www.wdl.org/es/item/6759/>> (última consulta: 19/08/15)

⁷⁹ Juan de Tovar, *La historia de la llegada de los indígenas* [ca. 1585], fol. 3, versión disponible en Biblioteca Digital Mundial <<http://www.wdl.org/es/item/6759/>> (última consulta: 18/08/15).

⁸⁰ En realidad, Izcalli corresponde al décimo octavo y último mes.

⁸¹ Tovar, *op. cit.*, fol. 156.

En un tratado italiano sobre los jeroglíficos egipcios, publicado aproximadamente de manera contemporánea a la producción del manuscrito Tovar, el experto en antigüedades Michel Mercati también recurrió a la comparación entre la escritura egipcia y la mexicana. Mercati fue médico del Papa Clemente VII y encargado del jardín botánico, por lo cual tuvo acceso a algunos códices de América que se conservaban en la biblioteca del Vaticano y que él identificó como escritura mexicana. En su opinión esta escritura era comparable con la egipcia solamente porque “no supone leguaje alguno”, pero difería de ésta debido a que, según su juicio, la mexicana era mucho más fácil de interpretar. En su descripción de los “libros vaticanos venidos de México” nos dice que el uso común era representar en sus figuras de animales solamente la cabeza, porque supuso que para los mexicanos era mucha fatiga el pintar la figura entera o porque se ocupaba demasiado espacio, indicando que algunos animales menores y más fáciles de representar si se pintaban completos, como una serpiente o una lagartija.



6 Una de las láminas del códice que Mercati tuvo a su disposición. Cabe mencionar que, aunque hoy este códice se asocia a la cultura mixteca, Mercati lo identificó como un libro mexicano. Y puesto que no existía la idea de una vinculación de estas escrituras con la lengua hablada, las afirmaciones de sus comentaristas podrían aplicarse a códices de cualquier región mesoamericana. Tomado de *Códice Vaticano B*, fol. 5, versión disponible en Mexica Net, <http://mexica.ohui.net/descargas/codice_vaticano_b.pdf>, (última consulta 19/12/15).

Esta manera de escribir era, según Mercati, 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, sino exclusivamente las cosas corpóreas, la especie y el individuo con algún accidente. El autor indica, sin embargo, que queriendo los mexicanos demostrar alguna cosa que por la figura no se pudiera explicar, encontraron otra manera; que si querían explicar las cualidades del alma, pintaban una cabeza humana que demostraba en la cara por ciertas señas fisionómicas, o la bondad o las cualidades contrarias del hombre y que la muerte demostraban por la bóveda craneal.⁸²

De las objeciones de Mercati para otorgar a la escritura mexicana el mismo grado que a la egipcia podemos extraer una de las características achacadas a los jeroglíficos durante siglos, hasta antes de las aportaciones de la escuela francesa de desciframiento de finales del siglo XVIII y de los trabajos de Jean François Champollion: en el fondo de sus recursos herméticos, los jeroglíficos contendrían o condensarían “la realidad” o verdadera esencia de las cosas.

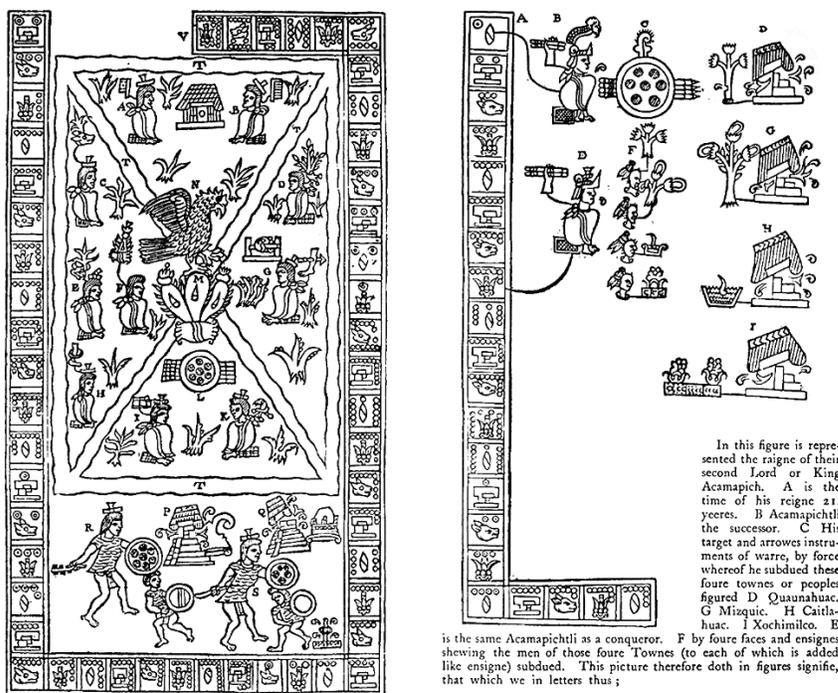
Poco más de dos décadas más tarde, Antonio de Herrera otorgaba la misma información sobre la escritura náhuatl que la contenida en el manuscrito de Juan de Tovar, reproducida a su vez por José de Acosta. Aunque en esta obra de 1615 no se da el nombre de jeroglíficos a las “figuras e imágenes” de la escritura prehispánica, se subraya la idea de su funcionamiento metalingüístico: “y como sus figuras no eran tan suficientes como nuestra escritura, no podían concordar puntualmente las palabras sino en lo substancial de los conceptos”.⁸³ Estas líneas podrían transmitir la sensación de que Herrera, retomando a Acosta, tenía una valoración más favorable de las letras de su propio sistema de escritura que de aquél sistema sin palabras. Sin embargo, desde finales del siglo XVI y al comenzar el Siglo de Oro, las tendencias generales parecían apuntar hacia el lado opuesto, el de la idealización de los sistemas que parecían elevarse por encima de la lengua. Quizá por

⁸² Michele Mercati, *De gli obelischi di Roma*, Roma, Appresso Domenico Basa, 1589, p. 96- 97, versión disponible en Google Books <<https://books.google.com.mx/books?id=o408AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>> (última consulta: 13/08/2015).

⁸³ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano, o, «Décadas»* [ca. 1615], Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991, Década III, Libro II, Cap. XVIII, vol. IV, p. 328.

considerarse que estos sistemas se encontraban más cerca del ideal platónico, en el sentido de que los objetos participarían directamente de las “ideas eternas y perfectas”.

La primera publicación del *Códice Mendoza*, que había pertenecido a Thevet, vio la luz en 1625 gracias al inglés Samuel Purchas, su tercer propietario. Para él, esta escritura mexicana equivalía perfectamente a un sistema alfabético para transmitir información eficazmente: “Quizá no hay ninguna Historia de este tipo en el mundo comparable con ésta, que tan plenamente expresa tanto sin letras”.⁸⁴ Purchas incluso sitúa a los hieroglyphicos mexicanos por encima de los egipcios, puesto que en su opinión, éstos habían entregado al mundo sus conceptos en ese modo de emblemas oscuros, inciertos e irregulares, mientras que 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 silvestre y salvaje.



7 Primera edición del *Códice Mendocino*, tomado de Samuel Purchas, *op. cit.*, p. 1068-1069.

⁸⁴ Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas his pilgrimes [...]*, Londres, W. Stansby por H. Fetherstone, 1625, segunda parte, libro V, cap. VII, p. 1066. La traducción es mía.

Versión disponible en Early English Books Online http://eebo.chadwyck.com/search/full_rec?action=ByID&source=pgimages.cfg&ID=31&VID=180416&PAGENO=542&SUBSCRIBER_TCP=Y&FILE=&SEARCHCONFIG=default&HIGHLIGHT_KEYWORD=default&RESULTCLICK=XXX_RESULTCLICK_XXX (última consulta: 10/09/15).

De cada lámina del códice reproducida en la edición de 1625, Purchas otorgó una interpretación que se enfocaba en describir las escenas y utilizó como fuentes las crónicas de López de Gómara, Acosta y las glosas que en alfabeto latino se incluyen en el códice.

Apenas siete años más tarde, Joannes Laet comentaba, basándose en la edición de Purchas, que “aunque los mexicanos no tenían caracteres e ignorasen como también las otras naciones de América, el arte de escribir, sin embargo expresaban muy bien lo que deseaban decir por medio de pinturas que eran como jeroglíficos”.⁸⁵ Gracias a las glosas latinas se pudo identificar, desde la primera edición del códice, que existían signos para los nombres, lo cual implicaría necesariamente una vinculación con la lengua, pero en esta edición no hay comentarios específicos sobre las figuras y caracteres correspondientes a lugares o personajes, mucho menos sobre su funcionamiento, sino reproducción de las glosas latinas. Al respecto Laet distinguió esos signos como las “insignias” de los reyes y de las ciudades que corresponden a sus nombres,⁸⁶ pero por otro lado, englobaba en la misma categoría de jeroglíficos todo el contenido del códice, fueran o no “insignias”. Esto quiere decir que aún no existía un criterio que distinguiera entre lo que para nosotros serían la dimensión iconográfica y la dimensión escrituraria de los documentos de tradición indígena.

Al mediar el siglo XVII y conforme nos acercamos al XVIII se puede apreciar un mayor deseo por atribuir a los supuestos jeroglíficos nahuas 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. Este 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

⁸⁵ Joannes Laet, *Mundo Nuevo o descripción de las indias occidentales escrita en 18 libros por Joannes de Laet* [1633], introducción, traducción y notas de Marisa Vannini, Caracas, Universidad Simón Bolívar, Instituto de Altos Estudios de América Latina, 1988, vol. 1/2, p. 347, versión disponible en American Libraries Collection, Internet Archive, <<https://archive.org/details/mundonuevoodesc00gerugoo>> (última consulta: 20/08/15).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 358.

el color rojo una señal inequívoca de la crueldad de los españoles.⁸⁷ 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.⁸⁸

Antonio de Solís volvió a la distinción que ya hemos visto en Acosta entre caracteres y pinturas, pero enfatizando su carácter metalingüístico. Como antes había hecho Purchas, Solís situó a la escritura náhuatl por encima de la egipcia en un fragmento que, una vez más recurría al metalingüismo como el rasgo que hacía posible la comparación:

A fin de facilitar su inteligencia [de las pinturas] iban pintando a trechos algunos caracteres, con que al parecer explicaban y daban significación a lo pintado. Era este su modo de escribir porque no alcanzaron el uso de letras, ni supieron fingir aquellas señales o elementos que inventaron otras naciones para retratar las sílabas y hacer visibles las palabras, pero se daban a entender con los pinceles, significando las cosas materiales con sus propias imágenes y lo demás con números y señales significativas; en tal disposición, que el número, la letra y la figura formaban concepto y daban a entender entera la razón: primoroso artificio de que se infiere su capacidad semejante a los jeroglíficos que practicaron los egipcios, siendo en ellos, ostentación del ingenio lo que en estos indios estilo familiar, de que usaron con tanta destreza y facilidad los mexicanos que tenían libros enteros de este género de caracteres y figuras legibles.⁸⁹

Como hasta ahora se ha mostrado, de la fascinación por el antiguo Egipto y su sabiduría fueron partícipes toda una pléyade de intelectuales de ambos lados del Atlántico, que más allá de interesarse por el carácter de las escrituras antiguas en particular, se sentían identificados y atraídos con la idea de un mundo simbólico por descifrar.

Antes de las luces del siglo XVIII, estaba completamente asumida la postura de que los jeroglíficos egipcios funcionaban sin ayuda de ninguna lengua, lo que les otorgaba un carácter universalista, que parecía apoyarse en la noticia de otras escrituras del mundo

⁸⁷ La anécdota fue recogida por Aubin en el siglo XIX, quien indicó que la tradición no sólo había desvirtuado el sentido fonético de los caracteres sino incluso el de las figuras imitativas, como la del español vestido de colorado. *Cfr.* Aubin, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁸ Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México, población y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España* [1684], edición, introducción y notas de Edmundo O' Gorman y José Valero Silva, México, Porrúa, 1968 (Sepan Cuántos...89), p. 73.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 72.

que supuestamente funcionaban de manera similar, como la china y la prehispánica americana.

La expresión de un secreto de alcance universal

En su prólogo a Cosme de Medici, Pierio Valeriano dio a los jeroglíficos el carácter de “arcanos”, “materia oscura” o “saber misterico”. En una de las primeras descripciones de la escritura náhuatl como jeroglíficos, Francisco Hernández les había dado también un carácter recóndito y reservado: “[los sacerdotes] aprenden y enseñan los arcanos de su religión de viva voz y por jeroglíficos, los que no se permiten revelar a los del pueblo ni a los profanos sin expiación y grave suplicio”.⁹⁰

La cualidad hermética de los signos jeroglíficos tenía un firme sustento en la filosofía neoplatónica, ya que, en el fondo, condensarían un conocimiento divino. Pierio Valeriano había reconocido en su tratado la existencia de una muy arraigada tradición que consistía en considerar a la más alta sabiduría y conocimiento de la naturaleza como patrimonio exclusivo de Egipto, sin embargo intentó contrarrestar estas opiniones diciendo que el origen de esa “escritura sagrada” no se hallaba en Egipto sino antes del Diluvio, cuando los primeros hombres “levantaron dos columnas, una de ladrillo y una de piedra, con el fin de exponer todo el secreto cifrado en el mundo”.⁹¹ Siguiendo esta explicación, las primeras descripciones del conocimiento de la naturaleza presentes en los jeroglíficos originarios consistirían en representaciones de animales y otros seres, donde también habría escondidas “máximas de saberes divinos”, puesto que “San Pablo y antes de él David, nos recuerdan que partiendo del conocimiento de los seres creados, se llega a entender la grandeza y dignidad de Dios”.⁹² Así, en la obra de Pierio Valeriano quedaba asentada la doble condición comunicativa de los jeroglíficos en cuanto a portadores de

⁹⁰ Hernández, *op. cit.*, p. 105.

⁹¹ Valeriano, *op. cit.*, p. 23.

⁹² *Ibid.*

conocimientos prácticos sobre la naturaleza y también de sibilinas verdades de orden superior o celestial.

Para Pierio Valeriano el método de decir las cosas a través de jeroglíficos se encontraba presente en las Sagradas Escrituras: desde el Antiguo Testamento en las palabras de los profetas, hasta las enseñanzas de Jesús y sus discípulos: “cuando nuestro Salvador afirma: ‘Abriré mi boca con parábolas y hablaré en viejos enigmas’ ¿Qué otra cosa quiso decir sino que hablaré bajo la forma de jeroglíficos y proclamaré en forma alegórica los viejos testimonios de las cosas?”⁹³

Los jeroglíficos entonces, habrían comenzado a usarse bajo las formas de animales u otras criaturas pero sus características fundamentales serían su supuesta dirección a la naturaleza de las cosas divinas y humanas, su carácter metalingüístico y finalmente, que utilizan el recurso de la alegoría para encubrir el sentido de lo que quieren dar a entender. Esta propiedad de los jeroglíficos de velar su auténtico significado se justificaría, según Valeriano, por la naturaleza misma de su contenido, ya que tratándose de verdades trascendentes, altos conocimientos o nociones de orden divino, tendría que impedirse exponerlas por doquier evitando “que lo sagrado se echase a los perros y las margaritas a los cerdos”.⁹⁴ Esto significaría que, a pesar de que en su supuesto origen hubieran tenido una forma de representación visual grabada, tallada o pintada, su carácter estaría más bien ligado a un funcionamiento en el que por medio de ficciones, una cosa representa otra, ya fuera en imágenes visuales o narrativas.

Para fray Diego Valadés ésta era una manera de transmitir conocimientos confidenciales: “los nuestros [los indios], confiaban sus secretos, de muy diversas maneras, sin echar mano de letras, por medio de signos y figuras, usando una especie de poligraffa”.⁹⁵ Otra característica que pronto sirvió para asimilar la idea de la existencia de jeroglíficos en Nueva España fue la práctica de esta escritura sólo entre los sacerdotes, como lo expresa fray Juan de Tovar, lo cual les otorgaba el estatus de conocimiento restringido y hermético, como se había pensado del caso egipcio: “Vi entonces toda esta historia con caracteres y

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Valeriano, *op. cit.*, prólogo, VIII, 6, p. 25.

⁹⁵ Valadés, *op. cit.*, p. 235.

hieroglyphicos que yo no entendía y así fue necesario que los sabios de México, Tezcuco y Tulla se viesen conmigo por mandato del mismo Virrey”.⁹⁶ Sin embargo, la cualidad hermética atribuida a los jeroglíficos no tuvo el mismo grado de aceptación que su capacidad metalingüística cuando se trataba de aplicarla a la escritura prehispánica. Ya hemos visto que Michelle Mercati observó en los códices vaticanos procedentes de América una escritura facilísima de interpretar, lo cual impedía que pudieran ser llamados auténticos jeroglíficos. En su opinión, en la escritura mexicana el contenido se hacía evidente de forma inmediata, mientras que la verdadera escritura jeroglífica debía explicar secretamente el concepto y por tanto ser accesible sólo para los iniciados.

La tradición neoplatónica que desde los círculos renacentistas del Quattrocento comenzó a difundirse por Europa y América contribuiría con sus símbolos, como obeliscos y jeroglíficos, al desarrollo de una cultura de ambiciones universalistas, que vería el cosmos mismo como una escritura divina susceptible de ser descifrada mediante el intelecto humano.⁹⁷

Ya en un texto de principios del siglo XV del filósofo catalán Ramón Sibiuda, se habría inaugurado la tradición que posteriormente se popularizó teniendo su auge en el Barroco, consistente en concebir a la naturaleza como un conjunto de signos. En *El libro de las criaturas*, Sibiuda afirma que, además de las Sagradas Escrituras, otro libro le fue entregado por Dios a los hombres desde el principio cuando fue creada la totalidad de las criaturas

pues cada criatura no es sino una letra escrita por Dios y con todas las criaturas, o sea, con todas las letras, se compone un libro que llamamos libro de las criaturas. En cuyo libro está también contenido el propio hombre, que es la principal de sus letras. Y del mismo modo que las letras y las palabras con ellas formadas comportan e incluyen ciencia, diversos

⁹⁶ Tovar, *op. cit.*, fol. 3.

⁹⁷ De acuerdo con esta tradición, según la influencia moderna de Plotino, la creación del cosmos es fruto de un proceso en el cual el Ser o Uno se habría puesto en movimiento dando origen al tiempo y a la diversidad, a un cosmos sensible que actuaría en imitación del inteligible. Todo habría derivado del Uno comenzando por la Inteligencia o “Espíritu del Mundo” y continuando con el “Alma del Mundo”, creadora de lo sensible. Así, en el universo material estaría inserta el “Alma del Mundo” y en el origen todo lo sensible habría emanado de él. Cuanto hubiera en el universo tendría participación en este proceso y las imágenes, en este acto de desprendimiento mediante la imitación, se hacían portadoras de un conocimiento simbólico de orden superior, transmisoras de la verdadera esencia de las cosas. El alma humana, partícipe del Alma del Mundo, podía mediante la actividad intelectual y de desciframiento de las imágenes, ascender y contemplar al Ser. *Vid. Báez Rubí, op. cit.*, p. 52-59.

significados y sentencias admirables, así también las propias criaturas, sea juntas o por separado, comportan y significan distintos dichos y sentencias, y contienen la ciencia necesaria para el hombre.⁹⁸

De este modo, el universo en sí sería visto por algunos intelectuales modernos como un enigma, misterio o jeroglífico al que podría accederse mediante la ciencia y una ardua labor interpretativa. Recordemos también que el aspecto de los jeroglíficos egipcios, por componerse de figuras de animales y objetos de la naturaleza, contribuía a la idea de que en ellos se alojaban verdades trascendentes o de orden divino y universal. En opinión de Rocío Olivares, la hermenéutica alegórica moderna se distingue de la medieval porque a diferencia de ésta, “no pone el símbolo al alcance del pueblo extrayendo semas de su contexto cultural y parangonándolas con elementos del Evangelio, sino que pretende agudizar la atención popular a sus significaciones, las cuales remiten a verdades arcanas, decantadas, que sólo una exégesis ardua y escolar puede develar”.⁹⁹

Pero, si como Maurice W. M. Pope afirma, lo que cautivaba la imaginación del siglo XVII era la insinuación de una inteligibilidad universal,¹⁰⁰ esto implicaría que hubieran sido partícipes de ella incluso pueblos no cristianos. El espíritu universalista se convirtió en el factor que posibilitaría a los intelectuales modernos plantear una relación entre los registros prehispánicos y egipcios, y descargar sobre aquéllos una mirada regida por la cultura simbólica.

A juicio de Keen, a fray Juan de Torquemada se debe el haber elevado el tradicional método comparativo de los frailes mendicantes a un nivel de generalización superior.¹⁰¹ Mientras que los cronistas del siglo XVI compararon el mundo prehispánico con la Antigüedad europea para demostrar que los indígenas no podían ser considerados inferiores, Torquemada en la segunda década del siglo XVII se esforzaría por demostrar

⁹⁸ Ramón Sibiuda, *Tratado del amor de las criaturas* [ca. 1430], Barcelona, Altaya, 1995, p. 68, *apud* Rocío Olivares, "El libro metágrafo de Alejo de Venegas y El sueño de sor Juana. La lectura del universo", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2000, XXII, nº 76, p. 98.

⁹⁹ Olivares, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰⁰ Pope, *op. cit.*, p. 62.

¹⁰¹ Keen, *op. cit.*, p. 192.

que todos los pueblos comparten una inclinación natural, intelectual para acercarse a Dios y a la verdad:

habiendo creado Dios al hombre para sí [...] era necesario dársele a conocer y poner en él algún impulso [...] para que le conociese, y conociéndolo lo amase, y amándolo lo poseyese, y poseyéndolo lo gozase. Siendo pues éste el fin para que Dios crió al hombre, puso su majestad santísima en él una lumbre natural e intelectual que es el entendimiento, para que con él le conociese (no clara y distintamente y como es conocido por fe, sino con un conocimiento confuso, según su finita y determinada capacidad) y juntamente crió en él un ímpetu que por otro nombre se llama apetito o inclinación natural de conocer que hay Dios y criador y que debe ser buscado para ser servido y adorado como Dios único y Señor universal de todas las cosas criadas, en cuyas manos está el ser y vida de todos, por ser el principio del ser y esencia de toda criatura.¹⁰²

Torquemada pretendía demostrar cómo en las falsas religiones de los gentiles se hallaban principios razonables acerca del verdadero y único Dios, y que los aborrecibles dioses paganos eran incluso los mismos para distintos pueblos pero con diferentes pronunciaciones según la variedad de lenguas. Así, el dios prehispánico Tezcatlipoca sería el mismo Júpiter, llamado “Alma del mundo” tanto por los indígenas novohispanos como por los antiguos romanos y griegos.¹⁰³ Más tarde Laet comentó que durante la celebración de matrimonios entre los mexicanos, los sacerdotes bendecían en honor a Tláloc, que correspondía a Neptuno, y de Ometochtli representante de Baco.¹⁰⁴

Torquemada, que compartía la cultura emblemática y simbólica, creyó que la noción de que las verdades divinas o trascendentes están cifradas o escondidas en la creación, también había sido compartida por los indios novohispanos en tiempos de su gentilidad, puesto que tal noción podía apreciarse en la forma en que representaban alegóricamente a su principal dios:

La estatua de Huitzilopuchtli, que era el mayor dios que celebraban los mexicanos [...] tenía una máscara de oro, para denotar que la deidad es encubierta y que sólo se manifiesta con máscara, que es como lo que dice San Pablo, que vemos por enigma y en espejo en esta vida mortal la divinidad de Dios porque sólo se manifiesta en los efectos por ser la divinidad oculta de los ojos de los hombres, los cuales no pueden verla.¹⁰⁵

¹⁰² Torquemada, *op. cit.*, lib. VI, cap.I, p. 18.

¹⁰³ *Ibid.*, lib. VI, cap. XX, p. 68.

¹⁰⁴ Laet, *op. cit.*, p. 343.

¹⁰⁵ Torquemada, *op. cit.*, lib. VI, cap. XXXVII, p. 112.

Los obeliscos egipcios, por ejemplo, comenzaron desde la segunda mitad del siglo XVI y durante todo el XVII, a tener una significación y una envergadura creciente para el catolicismo, como símbolos de una inteligibilidad universal. Tan solo en el breve lapso que media entre 1582 y 1589, seis obeliscos fueron edificados en Roma como parte del programa contrarreformista.¹⁰⁶ Por su similitud con los rayos solares, se pensó que para los antiguos egipcios el obelisco había constituido un símbolo alegórico referente al Sol. Esta alegoría fue sintetizada en el contexto de la Contrarreforma cuando el obelisco que se colocó en la Plaza de San Pedro en 1585 fue rematado por una cruz, que representaba la majestad de Cristo como Sol.¹⁰⁷

Más tarde, en la segunda mitad del Siglo de Oro, el sabio jesuita Atanasius Kircher, quien entonces era considerado una gran autoridad en cuanto a los temas sobre Egipto, hizo una interpretación de los jeroglíficos del obelisco de la Piazza della Minerva, que había sido reedificado siguiendo un diseño de Bernini. En la introducción a su texto *Interpretatio hieroglífica*, Kircher afirmaba haber podido descifrar todo el secreto escondido en los jeroglíficos del obelisco de la Plaza della Minerva: "... la esfinge ha sido asesinada, sus acertijos han sido respondidos, y he podido comprender absolutamente todos los secretos del Arte Jeroglífico, sus reglas, métodos y principios por la Influencia y Gracia del Espíritu Divino".¹⁰⁸ Según las conclusiones de Kircher, los jeroglíficos eran la confirmación de que el obelisco había sido consagrado por los antiguos egipcios al genio supremo, llamado "Alma del Mundo" o "Espíritu del Mundo" que tenía su morada en el Sol; consecuentemente, en su reedificación de 1667 el papa Alejandro VII lo había levantado en honor de la "Sabiduría Divina".¹⁰⁹

La influencia de Kircher estuvo presente en la mentalidad y la obra del mundo erudito de la Contrarreforma, y en la Nueva España encontró tenaces seguidores como Carlos de Sigüenza y Góngora, sor Juana Inés de la Cruz, Francisco Ximénez y Alexandro

¹⁰⁶ Pope, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁷ Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza, 1981, p. 22.

¹⁰⁸ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* [1636], t. I, cap. II *apud* Pope, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁹ Sebastián, *op. cit.*, p. 24.

Favián.¹¹⁰ Siguiendo la doctrina de la “sabiduría egipcia”, Kircher redactó un tratado específicamente sobre los jeroglíficos llamado *Oaedipus aegyptiacus*. En él dedicaba un pequeño apartado a la interpretación del *Códice Mendocino* publicado por Purchas. También daba noticia de haber tenido comunicación con novohispanos al mencionar que ellos le habían dado la clave para interpretar la imagen de un dios presente en uno de los códices de la Biblioteca Vaticana: “podría decir muchas cosas sobre las místicas imágenes de este ídolo, cuya interpretación recibí de nuestros padres mexicanos”.¹¹¹

A pesar de hacer referencia a las muchas similitudes entre los egipcios y los amerindios, Kircher mantenía una imagen del indígena identificable con la del indio salvaje o bárbaro y demoníaco y no aceptó que los signos usados por ellos en sus libros fueran jeroglíficos.¹¹² Como menciona Elvia Carreño Velázquez en su estudio sobre la interpretación que Kircher hizo del *Códice Mendocino*, aceptar la existencia de *jeroglíficos* prehispánicos equivalía a aceptar la presencia de Dios entre los indios antes de la evangelización.

El argumento de Kircher para negar la existencia de *jeroglíficos* fue que desde su punto de vista, los mensajes de los signos eran evidentes para cualquier persona y no había ningún mensaje oculto por descifrar: “Es claro que esto no es ni escritura o letras de los mexicanos, sino una tosca muestra de sus hechos por medio de imágenes, sin ningún misterio o algún indicio de ingenio [...] sino que representan únicamente sus historias”.¹¹³

En el último tercio del siglo XVII el universalismo se hallaba firmemente asentado en la prosa de Antonio de Solís, quien al igual que Torquemada reconocía a los pueblos indígenas como partícipes de un desarrollo universal. Solís pensó que los yerros eran similares en todos los pueblos de gentiles incluyendo a los indios, pero que aún errados habían tenido noción, no con verdad sino confusamente, del principio supremo:

¹¹⁰ Osorio Romero, *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional, Hemeroteca Nacional, 1993, 181 pp.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹¹² Elvia Carreño Velázquez, “Kircher y su interpretación del *Códice Mendocino*”, en Pascual Buxó (editor), *La producción simbólica [...]*, *op. cit.*, p. 522- 523.

¹¹³ Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, t. III, cap. IV, *apud* Carreño Velázquez, *op. cit.*, p. 522-523.

Siendo tanta la muchedumbre de sus dioses y tan oscura la ceguedad de su idolatría, no dejaban de conocer a una deidad superior, a quien atribuían la creación del cielo y de la tierra, y este principio de las cosas era entre los mexicanos un dios sin nombre, porque no tenían en su lengua voz con que significarle; sólo daban a entender que le conocían mirando al cielo con veneración, y dándole a su modo el atributo de inefable con aquél género de religiosa incertidumbre con que veneraron los atenienses al dios no conocido.¹¹⁴

Las ambiciones universalistas provocaron en algunos intelectuales europeos la inquietud de configurar una escritura moderna que al igual que la egipcia pudiera ser entendida en cualquier idioma. Maurice Pope nos da noticia de al menos ocho personas que contemplaron la posibilidad,¹¹⁵ destacando el caso de John Wilkins quien en 1668 diseñó un sistema supuestamente ideográfico inspirado en informaciones acerca de la escritura China, compuesto por signos que sin semejanza con lo representado pudieran transmitir conceptos. Este sistema serviría “como un remedio contra la Confusión de Lenguas, y ayudaría al comercio, la ciencia, la propagación de la Verdadera Religión y la resolución de disputas religiosas”.¹¹⁶ A pesar de que Wilkins diseñó un ingenioso sistema para clasificar conceptos generales y particulares mediante signos, no pudo evitar ordenarlos según el propio curso de la lengua hablada al intentar reproducir la oración del Padre Nuestro en el sistema inventado por él. Éste y otros detalles, en opinión de Pope, evidenciaron para futuras generaciones la imposibilidad de tener un sistema de escritura que escapara completamente a la lengua.¹¹⁷

Jeroglíficos para el bien común

A la cualidad hermética y metalingüística atribuida por la intelectualidad moderna a los jeroglíficos habría que añadir un sentido moral, que se vio acentuado por la gran acogida que tuvieron los emblemas de Andrea Alciato. Uno de los más destacados tratadistas sobre emblemática en lengua castellana fue el obispo de Guádix Juan de Horozco y Covarrubias, quién al comenzar el siglo XVII explicaba que los emblemas eran pinturas que significaban

¹¹⁴ Solís, *op. cit.*, p. 181.

¹¹⁵ Pope, *op. cit.*, p. 62 y nota 22 p.310.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 66-67.

un aviso respecto al bien común y su cualidad de imitación de los antiguos jeroglíficos recaía, precisamente, en su capacidad de transmitir contenidos de tipo moral. En el prólogo a su tratado de emblemática, Horozco planteó que el conocimiento cúspide o más importante de la vida humana lo constituía la “sciencia moral”, por encima incluso de las ciencias naturales “puesto que sin éstas puede vivirse de alguna manera, mientras que sin aquélla en ninguna”.¹¹⁸ Además, desde su punto de vista, la ciencia moral enseñaba conocimientos valiosos no sólo para la vida en la Tierra, sino también para la vida celestial que esperaba a los hombres más allá de la muerte. Desde esta perspectiva, los jeroglíficos antiguos o “letras sagradas” de los egipcios deberían necesariamente contener mensajes de tipo moral, puesto que de entre todas las letras sólo podían haberse llamado “sagradas” aquéllas que enseñaran verdades y “el camino a la virtud”. Jeroglíficos antiguos y emblemas modernos, entonces tendrían en común el transmitir enseñanzas necesarias para el bien público y, en consecuencia, para el acercamiento a “lo sagrado”.

En cuanto a la forma de las “letras sagradas” Juan de Horozco coincidió con la tradición que atribuía a las “figuras” o imágenes el carácter de “letras universales” por poder, supuestamente, ser entendidas en distintos tiempos y lugares. El prestigio de la “pintura” o letras pintadas, según el punto de vista del autor, quedaba demostrado en las letras jeroglíficas de los egipcios y como podía verse también “en muchas partes del Nuevo Mundo”.¹¹⁹ Pero la preponderancia que la cultura moderna comenzó a atribuirle a las imágenes se justificaba, más allá de su supuesta eficacia comunicativa, en su capacidad de “recreación del alma”. Al observar el mundo creado nos deleitamos, dice Horozco, adivinando la mano del creador del Universo, así el acto de la reproducción presente en las imágenes implicaría, “en razón de semejanza,” un movimiento del intelecto que

¹¹⁸ Horozco y Covarrubias, *op. cit.*, p. 5. Para Sócrates, por ejemplo, “el interés fundamental de la filosofía era la moral: llegar a tener de las virtudes y de la conducta del hombre conceptos tan puros y tan perfectos”, por tanto, los logos más importantes eran los de tipo moral. Del mismo modo que para Platón “todas las ideas penden de una idea superior a todas ellas, que es la idea del bien” siendo entonces preponderantes las ideas de tipo moral. *Vid.* Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía* [1938], México, Porrúa, 1971 (Sepan Cuántos...164), pp. 69, 72.

¹¹⁹ Horozco y Covarrubias, *op. cit.*, p. 10.

desembocaría en la re-creación anímica. De modo que, en opinión del autor, “algunas veces lo que es natural no da tanto contento como lo que se ve con propiedad imitado”.¹²⁰

La idealización del antiguo Egipto y sus jeroglíficos como fuente de sabiduría moral encontró en las aspiraciones contrarreformistas el caldo de cultivo ideal para la valoración de sus imágenes como un medio para la elevación espiritual. En opinión del historiador del arte Carlo Argan, esta revalorización de las imágenes enfocada a un programa moral es, precisamente, la característica esencial que nutre nuestro concepto de “cultura barroca”: “Contra el anti-imaginismo y la iconoclastia de la Reforma, la Iglesia Romana reafirma el valor ideal y la necesidad práctica de la demostración visual, a título de edificación y ejemplo”.¹²¹ Lo cual quedaría legitimado cuando en 1563, el Concilio de Trento decretara el uso de las imágenes como el medio más eficaz de conmoción y adoctrinamiento.¹²²

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. Entonces, el estudio de los jeroglíficos se encontraba en un campo más cercano al del enaltecimiento del espíritu que al del objeto de investigación histórica.

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. Era ya costumbre arraigada en el virreinato novohispano, como da cuenta la misma sor Juana, obsequiar a los virreyes con el lucimiento de arcos triunfales, que estarían adornados con emblemas y jeroglíficos para representar las cualidades de príncipes y dar ejemplo de virtud: “Siendo las ilustres proezas y hazañas que en V. Exa. admira el Mundo, tan grandes que no es capaz el entendimiento de comprenderlas ni la pluma de expresarlas, no habrá sido fuerza de razón

¹²⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹²¹ *Apud* Sebastián, *op. cit.*, p. 14.

¹²² *Ibid.*, p. 10.

el buscar ideas y jeroglíficos que simbólicamente representen algunas de las innumerables prerrogativas que resplandecen en V. Exa”..¹²³

Así como se asumía que la divinidad era en cierto modo inaccesible a los ojos humanos y que en consecuencia los antiguos egipcios habían tenido que inventar jeroglíficos para representar sus misterios y para reverenciarle, así los modernos europeos y americanos debían también valerse de estos recursos para exaltar a sus príncipes. Sigüenza y Góngora dice al respecto:

ser providencia estimable el que a los príncipes sirvan de espejo donde atiendan a las virtudes con que an de adornarse los ARCOS triumphales, que a sus entradas se erigen, para que de allí sus manos tomen ejemplo o su autoridad y poder aspire a la emulación de lo que en ellos se simboliza en los disfraces de *triumphos* y alegorías de *maenos*.¹²⁴

Con estos versos sor Juana se refiere al arco triunfal que con sus lienzos puede otorgar un discurso de completo significado acerca de conceptos reservados, al igual que los antiguos jeroglíficos:

[...]
este Cicerón sin lengua,
este Demóstenes mudo,
que con voces de colores
nos publica nuestros triunfos;

este explorador del aire,
que entre sus arcanos puros
sube a investigar curioso
los imperceptibles rumbos¹²⁵

Sor Juana eligió el tema del mitológico Neptuno para extrapolar las virtudes del nuevo virrey Marqués de la Laguna, mientras que Sigüenza y Góngora prefirió hacer uso de las

¹²³ Sor Juana Inés de la Cruz, *Neptuno Alegórico* [1680], *apud Obras completas*, 9. ed., México, Porrúa, 1996 (Sepan Cuántos ...100), p. 778.

¹²⁴ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del mexicano imperio* [1680], México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Miguel Ángel Porrúa, 1986, p. 9.

¹²⁵ Juana Inés, *op. cit.*, p. 805.

efigies de los antiguos reyes mexicanos para que de ahí el Marqués tomara ejemplo de buen gobierno. Al escoger el tema de su arco, Sigüenza tuvo plena intención de alejarse de las “trilladas veredas de los Antiguos” por parecerle fábulas de poco valor, como lo expresó en su *Teatro de Virtudes Políticas que constituyen a un Príncipe advertidas en los monarcas antiguos del mexicano imperio*. Sin embargo, no le parecía que su opinión pudiera demeritar el arco diseñado por la monja jerónima, puesto que manifestó no dudar que la madre sor Juana “prevendría al elegir el assumpto conque había de aplaudir á nuestro Excelentissimo Pincipe, no ser *Neptuno* quimérico Rey, ó fabulosa Deidad, sino sujeto que con realidad subsistió, con circunstancias tan primorosas, como son haver sido el *Progenitor* de los Indios Americanos”.¹²⁶

Tras un elaborado discurso en que Sigüenza retoma fragmentos de las Escrituras y de diversas autoridades antiguas y modernas, concluye que las semejanzas entre los egipcios y mexicanos en cuanto al modo de escribir, la religión, las ceremonias y los templos se debían a pertenecer ambos al linaje de Misraím, poblador de Egipto, padre de Nephthuim (Neptuno) quien fuera fundador de la Atlántida de donde pasaron los Indios, su descendencia, a poblar tierras americanas.

Por tanto, Sigüenza sí concede a los caracteres y figuras de las historias mexicanas que expresó poseer, el mismo grado que a los jeroglíficos egipcios, en oposición a lo que había expresado Kircher. A diferencia de Laet y de Purchas que no se detuvieron a tratar de explicar el significado de los caracteres que expresaban los nombres en el *Códice Mendoza*, Sigüenza profundiza en la explicación de los supuestos contenidos alegóricos y simbólicos presentes en las “insignias” de los reyes mexicanos. Para el autor del *Teatro de Virtudes*, estas insignias expresaban el nombre de los reyes mexicanos, pero también contenidos simbólicos y morales, por ello para su análisis se vale de fuentes europeas antiguas y modernas.

Según lo figurado en la portada del arco, la insignia de Hitzilopochtli (un brazo siniestro con una atorcha) debía significar la presencia de Dios en las acciones del gobernante, además de significar propiamente el nombre del personaje. Lo mismo ocurría

¹²⁶ Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, p. 25.

con el resto de los reyes expuestos en el arco, representando cada uno una virtud que podía descifrarse en la insignia de su nombre, así por ejemplo, Acamapichtli representaría la esperanza o Huitzilihuitl, la mansedumbre y clemencia.

El ejercicio de síntesis llevado a cabo por el erudito criollo consistía en que de las hazañas llevadas a cabo por los reyes mexicanos, según las crónicas, pudiera extraerse una virtud que sirviera de ejemplo al Marqués, pero que a su vez estuviera cifrada en las figuras que se utilizaban para representar los nombres de estos gobernantes desde los tiempos de su gentilidad, en correspondencia con las fuentes modernas y antiguas sobre jeroglíficos. Así, por ejemplo, según el autor, en el jeroglífico de Itzcóatl (una culebra con puntas de obsidiana) estaba representado el nombre *Itzcóatl*, pero también se representaba la *prudencia* porque este rey había sabido “sublimarse a la celcitud del Imperio, que se componía de los Toltecas y Acolhuas” y porque, para que pudiera tener esta virtud “la denominación de perfecta a de ser cuando semejare a la culebra en sus operaciones”,¹²⁷ según lo afirmado por Pierio Valeriano.

Otro ejemplo digno de rescatarse es el jeroglífico de Moctezuma Ilhuicamina, que representaría la *piEDAD*. Ilhuicamina, decía Sigüenza, significa “flechador del cielo” y se representaba con una saeta dirigiéndose al cielo, 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.¹²⁸

¹²⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 112.

Durante la misma década en que sor Juana y Sigüenza diseñaron sus arcos, del otro lado del Atlántico el padre jesuita Luis de Motezuma, de la cuna de los últimos *tlatoque* mexicas, publicó su *Corona mexicana*, en que narró la historia de los “nueve Moctezumas”, es decir de los gobernantes de México antes de la Conquista. En un fragmento de la obra, en que cuenta las acciones del primer *tlatoani*, afirmó que a éste los mexicanos no sólo lo temieron valeroso, sino también discreto y sabio, tanto, que “sus dichos se tuvieron por sentencias y duraron como proverbios algunos de sus geroglíficos, en que desembozó algunos dictámenes de su gobierno”. Tras esta afirmación, el autor pasa a explicar los nueve jeroglíficos que, según su narración, este gobernante dejó cifrados. En todos ellos puede apreciarse una completa fusión de la cultura emblemática en la que el autor se desenvolvía con las atribuciones que otorga a los jeroglíficos mexicanos. Por ejemplo, nos dice Luis de Motezuma que en el primer jeroglífico se pintó un árbol de maguey con corona e insignias imperiales, queriendo significar en él “que un príncipe debía condecorarse con gran variedad de prendas y talentos y ser de utilidad a tantas diferencias de vasallos como este árbol, pues de él se saca agua, vino, aceite, vinagre, miel, jarabes, hilo, agujas, vigas, techos para los edificios y muchas cosas más”.¹²⁹ En los siguientes jeroglíficos se incluyen conceptos políticos supuestamente cifrados en un águila de alas asimétricas, un cedro siendo talado, un monte coronado y ceñido por aguas, un río caudaloso, una concha y hasta un león devorando un tigre para significar que un generoso príncipe se ha de cebar no en la sangre de los pobres, sino en la de los poderosos.

Se puede ver conforme avanza el tiempo una simbolización cada vez mayor, de lo que en principio se definían como meros caracteres y figuras de los indios. A partir de la segunda mitad del siglo XVI la concepción metalingüística de los caracteres prehispánicos comenzó a caminar hacia el hermetismo y, poco a poco, al universalismo y a un contenido moralizante.

Me parece necesario destacar nuevamente la importancia que tuvieron el contexto cultural contrarreformista, la imagen de un indio bárbaro cultivada en algunos círculos

¹²⁹ Diego Luis Motezuma, *Corona mexicana o historia de los nueve motezumas* [1686], edición y prólogo de Lucas de Torre, Madrid, Biblioteca Hispania, 1914, p. 50.

intelectuales europeos y el sentimiento de patriotismo criollo, para moldear el tipo de interpretaciones que se han dado posteriormente respecto a las escrituras prehispánicas, conservando en muchas ocasiones, como adelante se verá, una tendencia a las “lecturas” de tipo “ideográfico” aunque perdiendo el sustento filosófico y moral de que se nutrieron durante el Siglo de Oro.

Capítulo III. La historia de la escritura y la escritura de la historia

Las convulsiones ideológicas que la cultura occidental experimentó durante el siglo XVIII tuvieron también un fuerte impacto en las formas de entender los sistemas de escritura de distintas partes del mundo. La idea de que los jeroglíficos egipcios constituían una escritura divina comenzó a perder varias décadas antes de comenzar el siglo XVIII. Los intelectuales comenzaron a desconfiar de las antiguas nociones sobre la naturaleza hermética de los signos y, poco a poco, el metalingüismo comenzó a perder su brillo en las valoraciones sobre la eficacia de las distintas formas de comunicación humana. Así, las opiniones vertidas en torno a los registros prehispánicos se acompañaron al ritmo del creciente desprestigio de los sistemas no alfabéticos, teniendo este proceso importantes implicaciones en la manifestación de nuevas formas de conciencia respecto al pasado.

Durante el siglo XVIII, la historiografía moderna dejó de centrar su atención en el *hecho* para tratar de comprender el *proceso* de la historia, empezando a poner su interés en la lengua, las costumbres, las leyes, los mitos y, por supuesto, la escritura como productos de una naturaleza social del ser humano. Se volvió entonces necesario entender y estudiar estas producciones culturales para poder situar a los diferentes pueblos dentro de un proceso universal de la historia humana. Yendo incluso un poco más lejos, es posible darle un giro a la cuestión para afirmar que las nuevas maneras de entender la escritura contribuyeron a su vez a la conceptualización moderna del proceso de la civilización, de la noción de progreso, del papel de los diferentes grupos humanos en este desarrollo y de la historia misma.

Lo que me propongo analizar en este capítulo es cómo los distintos sistemas escriturarios y particularmente el náhuatl, planteados ya como un objeto de estudio, han contribuido a configurar una manera particular de pensar el tiempo y la historia. En el escenario ilustrado, las consideraciones sobre las escrituras precolombinas adquirieron una importancia fundamental al ser vistas como “parte” de “un todo”. Lo que se dijera sobre ellas necesariamente tendría injerencia en la forma de ver el resto de los sistemas de escritura, y la conceptualización total de una “historia universal de la escritura” serviría a su vez como un marco que condicionaría, en gran medida, la valoración de los registros precolombinos.

Como hemos visto hasta ahora, ya desde el siglo XVI el contacto europeo con pueblos americanos que parecían tener sistemas gráficos de registro, el conocimiento de la escritura china y el resurgimiento de una egiptomanía neoplatónica habían hecho posible una valoración o jerarquización de la heterogeneidad de sistemas escriturarios. En estas valoraciones, los jeroglíficos egipcios eran los que llevaban la delantera debido a su supuesto origen divino, un carácter hermético y moralizante y su aparente capacidad metalingüística. Sin embargo, las distintas clases de escritura eran vistas sincrónicamente como una muestra de la diversidad de ingenios de los hombres, como lo manifestó José de Acosta.¹³⁰ La pluralidad cultural había servido, en algunos casos, para referirse al complejo impulso creativo de Dios en la selva del mundo. De esta manera, el desarrollo de un espíritu universalista finalmente hizo comparables a culturas y escrituras distantes (como la egipcia jeroglífica, la náhuatl y la china), asimilando la diversidad en unidad. Pero fue labor de los pensadores del siglo XVIII transformar ésta en una unidad diacrónica y progresiva, planteada como una *historia universal de la escritura*.

Al comenzar a conceptualizar la escritura como un proceso universal, los sujetos de la enunciación historiográfica quedarían implicados en él, ocupando una partícula dentro del devenir esbozado. Es decir, que los estudiosos de las escrituras durante el siglo XVIII, al comenzar a plantear una historia general de la evolución de los sistemas escriturarios, necesariamente involucrarían su propia actualidad en ese proceso. Esto posicionaría a los

¹³⁰ Acosta, *op. cit.*, libro VI, cap. IX, p. 404.

especialistas en una relación de co-sustancialidad con su objeto de estudio, co-sustancialidad que se manifiesta en una actitud peculiar respecto a la historia que es, a mi juicio, uno de los principales signos de la tradición moderna de los desciframientos.

CRÍTICAS A LA CULTURA EMBLEMÁTICA

En opinión del historiador de las ideas Nicholas Hudson, la fascinación ante los jeroglíficos que se había manifestado en el mundo católico comenzó a tener una reacción escéptica entre la intelectualidad protestante a partir del siglo XVII, sobre todo durante su segunda mitad. Siguiendo a este autor, una de las razones que sustentaron las nuevas actitudes ante los jeroglíficos fue la creciente alfabetización en las poblaciones urbanas y, paralelamente, un estímulo para la lectura directa de la Biblia. Este proceso tendría como consecuencia una valoración cada vez más positiva de la escritura alfabética como sistema de comunicación en función de su supuesta practicidad. Las características que se habían atribuido a los jeroglíficos como el hermetismo o su desvinculación de la lengua no se negaron en estas nuevas posturas, pero empezaron a valorarse negativamente. Por ejemplo, en la década de 1660 el obispo de Rochester, Thomas Sprat, concibió el sistema jeroglífico egipcio como elitista y segregador apelando a que su cualidad hermética había servido a los sacerdotes como estrategia política para mantener el conocimiento alejado de la población vulgar y así proteger sus intereses y mantener su poder. De este modo, también comenzaron a desarrollarse opiniones que sostenían que los sistemas alfabéticos tendrían una naturaleza “más democrática” y justa. Estas opiniones se basaban en la vieja idea de que en el antiguo Egipto habrían existido dos sistemas de escritura diferentes, el jeroglífico reservado a los sabios sacerdotes y el epistolar, que se pensaba era de tipo alfabético, para el vulgo.¹³¹ En el fondo de esta afirmación se encuentra una actitud enteramente moderna hacia los jeroglíficos que implica una secularización de los mismos al asumir que la cualidad hermética de los signos es de motivación humana y no divina. La

¹³¹ Nicholas Hudson, *Writing and European thought, 1600-1830*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 1994, p. 35.

mayoría de los intelectuales que hicieron alusión a los jeroglíficos en el siglo posterior, no los concibieron ya como signos que establecieran una conexión natural con su referente, es decir, como signos que realmente guardaran una sabiduría divina encriptada en un mensaje de orden superior que pudiera descifrarse a partir de la observación de la naturaleza, sino como signos convencionales donde las relaciones con sus referentes habrían sido articuladas por la mente humana. Como en el caso de Thomas Sprat, el hecho de que los jeroglíficos fueran vistos como una estrategia política de los sacerdotes para mantener su poder conlleva que su característica hermética habría sido creada por los seres humanos.

Por otra parte, hubo algunos intelectuales que, posicionándose en el extremo contrario, negaron que los signos jeroglíficos hubieran tenido la intención de guardar un secreto, sino que a su juicio, habían sido escrituras de carácter público destinadas especialmente al grueso de la población analfabeta y que por tanto no podía leer los registros fonéticos de los sacerdotes, ello explicaba que los jeroglíficos se hallasen sobre todo en monumentos.¹³² La documentación de nuevos sistemas de escritura que habían sido utilizados en Egipto despertó en los albores del siglo XVIII actitudes muy distintas entre los estudiosos de antigüedades. Por una parte, se pensó en el sistema jeroglífico como un medio de opresión política reservado a una élite y al alfabeto como un sistema más democrático y por otra, se negó su cualidad hermética pensándolo como un sistema de escritura destinado a las masas, donde el sistema alfabético sería el verdaderamente reservado y críptico, pero, de cualquier manera, las nuevas actitudes implicaban una ruptura con la tradición egiptológica.¹³³

En todos los casos, las nuevas consideraciones acerca de los jeroglíficos ponían en duda su efectividad como sistema comunicativo aduciendo que su desvinculación de la lengua dificultaba la transmisión de mensajes de manera clara y distinta. En el capítulo anterior, por ejemplo, se hizo referencia a la obra de Purchas, quien en fecha tan temprana

¹³² Véase por ejemplo el caso de Jean Pierre Rigord, referido en Pope, *op. cit.*, p. 70.

¹³³ Hudson, *op. cit.*, p. 49.

como 1625, se refirió a los jeroglíficos egipcios como emblemas oscuros o confusos, inciertos e irregulares.

Estas 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 al alfabeto como la escritura más desarrollada y eficiente.

LA ESCRITURA MEXICANA EN LA PRIMERA HISTORIOGRAFÍA DE LA ESCRITURA

La primera obra donde se planteó un principio general para la historia de la escritura fue publicada en 1718 por el anticuario e historiador francés Nicolás Fréret, quien pertenecía a la *Académie des Inscriptions et Belle-Lettres* de Francia; sin embargo, fue a partir de la década de 1740 cuando se intensificaron los planteamientos historiográficos al respecto. La propuesta que gozó de mayor influencia entre los historiadores posteriores fue planteada por el obispo inglés William Warburton y publicada en 1742 en el segundo volumen de su obra *La legación divina de Moisés*. Dos años más tarde fue publicado en Italia el texto de Giammbattista Vico *Ciencia nueva*,¹³⁴ en el que se planteaba la historia de la escritura como parte integral del mecanismo del devenir humano. Vico llegaba a ciertas conclusiones sobre el origen y desarrollo de la escritura que encajaban con lo trazado por Warburton, aparentemente sin haber tenido noticia uno del otro. Tanto en el caso de Fréret, como en los de Warburton y Vico, la historia de la escritura comenzaría con una fase de “pintura” de ideas, fase de la que la escritura mexicana formaría el principal ejemplo.

Durante los siglos previos al XVIII, la opinión más recurrente acerca del origen de la escritura era que había sido legada directamente por Dios a los seres humanos. La idea del origen divino de la escritura se enraizaba en una tradición antigua que consideraba al dios

¹³⁴ No debe confundirse esta obra con *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* que fue publicada en 1725. En *Principios de una ciencia nueva...* Vico anunció lo fundamental de su método y el plan de su nueva ciencia. La obra fue reelaborada y se publicaron una segunda edición, en 1730, y una tercera en 1744. Puede decirse que la última edición fue tan distinta de la de 1725 que constituye una obra diferente. Las tesis viquianas sobre la importancia de “los jeroglíficos” en el devenir humano se desarrollan detalladamente en este último texto.

Toth o Hermes Trimegistos como el creador de la escritura en Egipto. Posteriormente, durante el Siglo de las Luces, las explicaciones sobre el origen de la escritura cambiaron cualitativamente y la atribución de divinidad que se daba al surgimiento de las primeras inscripciones fue trasladada a la sabiduría popular y la superstición de los pueblos gentiles. En 1718, 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.

El texto de Fréret comienza definiendo la escritura como “el arte de comunicar a otros hombres sus pensamientos y sus sentimientos con la ayuda de ciertos signos sensibles a la vista y trazados sobre un cuerpo sólido”.¹³⁵ Esta amplia definición, que no hace referencia a la representación del lenguaje hablado, sirvió a Fréret para poder incluir los documentos prehispánicos como ejemplos de una primera etapa en su idea del desarrollo y evolución de la escritura en el mundo.¹³⁶ Para él los pensamientos no eran otra cosa sino la impresión que los objetos exteriores provocaban en la mente y por tanto la primera escritura, “la más natural”, sería la que ofreciera la imagen y pintura de esos objetos.¹³⁷ Este tipo de escritura la identificó con la que usaban aún en su tiempo los “salvajes de Canadá” y la que habían utilizado los mexicanos antes de la llegada de los españoles. Fréret se refirió de esta manera a la escritura mexicana:

¹³⁵ Nicholas Fréret, *De la langue des chinois. Réflexions sur les principes généraux de l'Art d'écrire, et en particulier sur les fondemens de l'écriture chinoise* [1718], en *Oeuvres complètes de M. Fréret - Histoire-Tome VI*, París, Dandré, 1796, p. 129. Disponible en Google Books: <https://books.google.com.mx/books?id=0VVFAAAAYAAJ&pg=PA228&dq=nicolas+freret+Reflexions+sur+les+principes+g%C3%A9n%C3%A9raux+de+l'art+d%27%C3%A9crire&hl=es&sa=X&ved=0ahUKewjQnqqclovRAhWIy4MKHUSyDvoQ6AEIGTAA#v=onepage&q=nicolas%20freret%20Reflexions%20sur%20les%20principes%20g%C3%A9n%C3%A9raux%20de%20l'art%20d'%C3%A9crire&f=false> (última consulta: 23/12/16). La traducción es mía.

¹³⁶ Hay que recordar que, basándose en las ideas sobre escritura egipcia, los autores de los siglos anteriores habían considerado que la escritura prehispánica americana no tenía una relación directa con la lengua hablada, sino que podía comunicar conceptos directamente a sus receptores. Sin embargo, Mercati y Kircher habían planteado una diferencia sustancial entre los jeroglíficos egipcios y los mexicanos que estribaría en su nivel de hermetismo o transparencia, ya que, según su concepción, mientras aquéllos requerirían un profundo conocimiento para poder ser descifrados, el mensaje de éstos sería evidente para cualquier persona, careciendo de artificio. Samuel Purchas también se refirió a esta diferencia, pero para posicionar a la escritura mexicana por encima de los “confusos y oscuros” jeroglíficos egipcios.

¹³⁷ Fréret, *op. cit.*, p.229.

Es fácil ver a cuanta vergüenza está sujeta esta escritura: se necesita tiempo y espacio considerable para trazar un pequeño número de estas figuras y muy poca gente tiene la habilidad para hacerlo con precisión. También hay un gran número de cosas que no se pueden pronunciar claramente de esta manera; incluso algunas pueden pronunciarse de cualquier forma, como las acciones de movimiento, los cambios de relación y cualidades, pero por encima de todo, las pasiones y sentimientos de los seres vivos.¹³⁸

En esta consideración de la escritura mexicana, Fréret se ciñe a las opiniones que se habían manifestado en los siglos anteriores, especialmente a las de Mercati, quien también había hecho valoraciones negativas acerca de la falta de claridad y sobre el espacio y tiempo que consumía esta manera de escribir. Fréret llamó a esta primera fase “escritura representativa” y explicó que el cambio a la segunda etapa se debía a que “las naciones estudiosas” habían añadido signos o caracteres de dos tipos distintos a la primera escritura con el objetivo de remediar sus inconvenientes. El primer tipo de signos sería de representaciones de cosas naturales o cualquier porción de éstas que, por medio de “una conexión imaginada” entre las cualidades, los sentimientos y las pasiones, servirían para expresar de una forma simbólica o figurativa, en este tipo de escritura podría hallarse el ejemplo de los jeroglíficos egipcios. El segundo tipo de signos correspondería a líneas simples o figuras arbitrarias que “por institución” mantendrían una relación con las cosas que designaran. En este segundo tipo, el autor incluyó los numerales hindúes y árabes, así como la escritura china y opinó que “aunque los que emplean estos signos, hablan diferentes lenguas, es decir, se expresan por sonidos distintos, los caracteres revelan las mismas ideas en sus mentes”.¹³⁹ La tan deseada escritura universal proyectada por algunos eruditos del siglo anterior como John Wilkins o Leibniz entraría, según Fréret, también en esta categoría. El académico francés enfatizó la idea de que cualquier relación entre los signos de esta segunda etapa y los conceptos o ideas representadas por los signos era totalmente arbitraria y no natural o divina como habían considerado anteriormente los eruditos de tradición emblemática. Sin embargo, tomando en cuenta sus ideas acerca de la escritura mexicana, puede inferirse que en ese caso sí consideró que la correspondencia entre los signos y su significado era natural y evidente.

¹³⁸ *Ibid.*, p.231.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 232. La traducción es mía.

Es importante mencionar que para Fréret el origen de la escritura había sido algo que no requirió de una intervención divina y su entera evolución podía resolverse en términos estrictamente humanos, siendo el ingenio “de las naciones estudiosas” el factor que posibilitaría los cambios cualitativos en las formas de escribir, de modo que puede afirmarse que él sostuvo una visión secularizada del desarrollo de la escritura. Por otro lado, en la obra de Fréret puede apreciarse un escepticismo racionalista ante los logros de los antiguos. Mientras visiones como la de Kircher habían idealizado a la escritura original (de la cual la mexicana no era un ejemplo), Fréret concibió ésta como un modo de comunicación defectuoso que había sido perfeccionado gradualmente por las comunidades humanas siempre persiguiendo un fin de practicidad y eficiencia. Además de las escrituras que comunicaban ideas sin mediación del lenguaje hablado, Fréret contempló distintos tipos de escrituras fonéticas en una fase superior.¹⁴⁰

Cabe destacar que Fréret utilizó dos criterios distintos para poder clasificar los tipos de escritura que incluyó en su historia. Por una parte, se basó en un criterio visual para diferenciar a las inscripciones de las dos primeras etapas (mexicana, egipcia jeroglífica y china), y por otra, en un criterio funcional para las escrituras de la tercera etapa (consonánticas, alfabéticas, silábicas). En el primer caso, el aspecto externo de los signos constituyó la base de su planteamiento, a partir del cual intentó inferir cómo habían funcionado estos sistemas (representando la cosa por la cosa misma en la mexicana, estableciendo relaciones ingeniosas entre las figuras y lo que representaban en los jeroglíficos o estableciendo una relación arbitraria entre el signo y su significado en la escritura china). En el segundo caso, Fréret dejó de lado el aspecto de los textos que no podía servirle en absoluto para diferenciar las escrituras que trató en la tercera etapa 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.

¹⁴⁰ La alfabética utilizada en Europa, pero también las consonánticas árabe y hebrea, así como escrituras donde cada signo correspondería a una sílaba, como la etíope o la hindú. Sin embargo, no explicó a qué podía deberse la variedad de estas escrituras. *Cfr.* Hudson, *op. cit.*, p. 59.

La infancia europea

El historiador Nicholas Hudson ha calificado los trabajos de Fréret, Vico y Warburton como “historias conjeturales”, retomando un término utilizado a finales del XVIII para referirse a la historiografía previa a las evidencias empíricas, tales como los primeros desciframientos de sistemas de escritura antiguos, o las exploraciones arqueológicas de la segunda mitad del siglo. Para él, las noticias de sistemas de escritura no alfabéticos empleados en el Nuevo Mundo inspiraron a los historiadores dieciochescos para especular acerca de la “aparentemente íntima conexión entre niveles de ‘civilización’ y el desarrollo gradual de la escritura alfabética”.¹⁴¹ Sin embargo, las noticias sobre la escritura de los mexicanos no eran cosa nueva y desde la primera mitad del siglo XVI se habían esbozado consideraciones respecto a ella. Por lo tanto, el cambio que operó para que en el siglo XVIII la escritura prehispánica se utilizara como prueba sustancial del proceso de la civilización debe ser de una índole distinta y corresponder más propiamente a los cambios en la idea de progreso por un lado, y por otro, a los planteamientos que aseguraron que la antigüedad europea podría atestigüarse mediante las costumbres de los 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. Así, siguiendo a Nisbet, el gran artífice de la renovación en cuanto a la idea de progreso fue Jacques Bénigne Bossuet a través de su obra *Discurso sobre la historia universal* publicado al comenzar la década de 1680. Para José Ferrater Mora, la teoría histórica de Bossuet consiste fundamentalmente en un nuevo aprovechamiento de las ideas planteadas por San Agustín.¹⁴² En este sentido, la noción de mejoría en el orden del tiempo respondería a la dicotomía paganismo-cristianismo, así lo antiguo asociado a lo no-cristiano sería necesariamente peor que lo actual. El providencialismo implicaría, además, una visión teleológica de la historia, en función del advenimiento del plan divino. De esta forma, la idea de la unidad humana ayudó

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴² José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel* [1945], Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 18.

a la asimilación providencialista de las culturas del Nuevo Mundo para su posterior situación en una historia del progreso o en una historia universal.¹⁴³

Jorge Cañizares Esguerra, por otra parte, trata la importancia que tuvieron los estudios sobre el desarrollo de la mente en el transcurso de la vida humana para el auge de la visión histórica del progreso durante el XVIII.¹⁴⁴ Según John Locke, por ejemplo, las naciones atravesaban en su desarrollo por las mismas fases que un individuo en la vida: las facultades de la mente de un infante serían comparables a las de la antigüedad remota. Así, la humanidad a lo largo de su historia habría adquirido ideas y capacidades mentales de la misma manera en que los individuos poco a poco sumarían a su intelecto facultades mayores.¹⁴⁵ 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. Aunque las comparaciones de los amerindios con las culturas de la Antigüedad se pueden encontrar ya en las crónicas del siglo XVI, éstas se habían propuesto demostrar que los indígenas no podían ser considerados inferiores. Posteriormente, en siglo XVII la comparación fue utilizada para apoyar la idea de que todos los pueblos comparten una inclinación natural e intelectual para acercarse a Dios, pero en el siglo XVIII la equiparación sirvió para ilustrar a los propios europeos sobre su pasado.¹⁴⁶

Junto al caso específico de Fréret podemos encontrar esta propuesta 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. Lafitau había viajado a Canadá como misionero y, para demostrar a los escépticos y ateos la existencia de una religión común previa a la Ley

¹⁴³ Cfr. Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso* [1979], trad. Enrique Hegewicz, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 214.

¹⁴⁴ Jorge Cañizares Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, México, FCE, 2007, p. 194- 195.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.194.

¹⁴⁶ Además, como menciona Juana Gutiérrez Haces, al extrapolarse las peculiaridades de las culturas indígenas a las grecorromanas, aquéllas adquirirían el valor de verdad sancionada por la Antigüedad y, por tanto, legitimación y dignidad de ser tomadas en cuenta. Acerca de cómo se utilizaron recursos prehispánicos para cubrir los huecos de fuentes clásicas, *vid.* Juana Gutiérrez Haces, "Los antiguos mexicanos, Vitruvio y el Padre Márquez" en *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte. XI coloquio internacional de historia del arte*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, p. 10- 14.

mosaica, comparó las costumbres de pueblos nativos de Norteamérica con pasajes del Génesis y llegó aún más lejos, fundando un modelo teórico o metodológico en el que se apoyarían muchas más investigaciones históricas a lo largo de la centuria.¹⁴⁷ 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.¹⁴⁸ A diferencia de autores previos, Lafitau no sólo veía un desarrollo paralelo de la religión y las costumbres de los pueblos del mundo basándose en una naturaleza común, sino que encontró la forma de vincular a estos pueblos efectivamente mediante la historia. El misionero manifestó en su obra que los textos clásicos le habían sido de gran ayuda para entender diversos aspectos de las costumbres de los indígenas y llegó a considerar que entonces sería posible emprender el camino contrario, es decir, que el conocimiento de la vida de los amerindios podría ayudar a una mayor comprensión de la Antigüedad.¹⁴⁹

La comparación de los primeros tiempos con las costumbres de los americanos formaría parte de la dimensión heurística de la primera historiografía de la escritura, la comparación servía como uno de los elementos que otorgaba sustento epistemológico a la totalidad del argumento sobre este devenir. De modo que era posible pensar en un origen de las escrituras a partir de imágenes porque se identificaba evidencia de este tipo de comunicación entre los pueblos de América. 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 de los mexicanos, por medio de la comparación con un

¹⁴⁷ Por ejemplo, al finalizar el siglo, el novohispano Pedro José Márquez, quién se convirtió en un reconocido especialista en arquitectura antigua romana, articuló su indagación acerca de la arquitectura clásica retomando este esquema referencial. Propuso que podrían averiguarse detalles sobre el pasado clásico europeo fijando la atención en las ruinas de edificios prehispánicos (como Tajín y Xochicalco) ya que desde su punto de vista, éstos podían ser descritos siguiendo los modelos expuestos por Vitrubio. Cfr: *ibid.* y Óscar Flores Flores (ed.), *El clasicismo en la época de Pedro José Márquez (1741-1820): arqueología, filología, historia, música y teoría arquitectónica*, México- Madrid, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas-Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 2014.

¹⁴⁸ Keen, *op. cit.*, p. 253.

¹⁴⁹ *Idem.*

tiempo fundacional, tejiendo así una trama, un discurso que los vinculaba con ese hecho gracias a una narrativa sobre los orígenes.¹⁵⁰

Pictografía

Tras un paulatino desprestigio desarrollado en los siglos XVII y XVIII, el estudio de la escritura jeroglífica egipcia tuvo su renovación gracias a la publicación de la obra de Warburton *La legación divina de Moisés*, un texto que tenía por objetivo combatir las doctrinas deístas que negaban la intervención directa de Dios en el mundo más allá del principio creador. Warburton se propuso probar, utilizando el método argumentativo de los propios deístas, que la providencia y la revelación divina abrazaron el ministerio de Moisés y, para ello, trazar el origen y desarrollo de los jeroglíficos fue una importante herramienta. El autor partió de la base de que Moisés había conocido la sabiduría política egipcia de la que aprendieron también, por ejemplo, los filósofos griegos. Posteriormente, trató de demostrar que la ley implantada por Moisés a su pueblo carecía de los principales elementos de la doctrina egipcia, lo que implicaría, desde su punto de vista, la presencia de la revelación divina. Era entonces necesario demostrar la gran antigüedad de Egipto y su sabiduría política de la que habría aprendido Moisés para que el contraste con la ley mosaica acentuara la originalidad de ésta última.¹⁵¹ Para el momento en que Warburton publicó su obra, el estudio de los jeroglíficos egipcios se consideraba más que tiempo perdido, una extravagancia. 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. Para hacerlo, se basó en la historia del progreso de la mente humana a través

¹⁵⁰ Autores posteriores retomaron esta idea, como el Conde de Buffon, famoso por sus contribuciones a la leyenda negra, quien presentó como un argumento científico que la inferioridad de América se debía a su juventud. William Robertson, por ejemplo, también se refirió a un corto tiempo de existencia para justificar un desarrollo del Imperio mexicano menor al europeo: "la breve duración de su imperio, impidió a los mexicanos llegar más lejos en el largo camino que lleva a los hombres del esfuerzo necesario para delinear objetos reales a la sencillez y comodidad de la escritura alfabética". *Apud, ibid.* p. 292.

¹⁵¹ Sobre esta relación *vid.* Cañizares Esguerra, *op. cit.* p. 190.

de la historia de la escritura y la historia del lenguaje. Bajo ese objetivo, los registros mexicanos le fueron de gran utilidad, ya que constituyeron su prueba de que la escritura tenía una historia de tipo lineal cuyos orígenes podían rastrearse. Warburton propuso el término de “picto-grafía” para caracterizar a la escritura mexicana y así marcar distancia histórica y conceptual respecto al término “jeroglífico”. Si quería mostrar la antigüedad de Egipto a través de la historia de la escritura, en la picto-grafía encontró el antecedente que necesitaba para poder mostrar a la escritura jeroglífica egipcia como una “fase media” de un “sencillo y natural” proceso de sucesivas mejorías motivadas por la necesidad.

La historia de la escritura planteada por Warburton suponía un largo proceso de desarrollo con distintas fases, comenzando con la pictografía y concluyendo con el alfabeto. Warburton pensaba que Egipto había experimentado todas esas formas de escritura y que en tiempos de Moisés ya se había alcanzado la “escritura epistolar” de tipo alfabético que el líder hebreo llevó consigo, con lo cual quedaba probada la gran antigüedad egipcia.¹⁵²

Respecto al origen de la escritura, Warburton opinó:

La primera y más natural forma de comunicar las concepciones de los hombres por medio de marcas o figuras fue trazando las imágenes de las cosas [...] Así, advertimos que el primer ensayo hacia la escritura fue la mera pintura. Nosotros vemos esto plenamente verificado en el caso de los mexicanos, cuyo único método de preservar sus leyes e historia fue por picto-grafía.¹⁵³

Para ilustrar la pictografía, el autor presentó la reproducción de una lámina del *Códice Mendocino*. Este códice había sido el más difundido en Europa desde que lo publicara un siglo antes Purchas. Warburton hizo referencia textual a Purchas para explicar algunos

¹⁵² Desde el punto de vista de Pope, la principal innovación de William Warburton para la egiptología moderna consistió en brindar una explicación alternativa acerca de la función de los jeroglíficos, quitándole su carácter hermético y toda posibilidad de misticismo. Pope, *op. cit.*, p. 74-86. El planteamiento se centró en que los jeroglíficos no encerraban arcanos mensajes divinos, sino que habían sido una escritura pública de fines prácticos para el orden civil. En opinión de Warburton, era un error universal considerar a los jeroglíficos como un instrumento de los sacerdotes para ocultar su sabiduría del conocimiento del vulgo, así como era erróneo también que los antiguos atribuyeran el origen de la escritura a “un regalo de los inmortales dioses” en vez de, simplemente, considerarlo una “invención humana”. Para el autor, estos errores habían sido el sentimiento general de la antigüedad respecto a la escritura, generalmente abrazado por escritores modernos, lo que había llevado a algunos como Kircher a las “más visionarias interpretaciones”. William Warburton, *The divine legation of Moses demonstrated, on the principles of a Religious Deist*, Londres, Impreso por Mr. Fletcher Gyles, 1742, vol. II, p.66. Disponible en Google Books: https://books.google.com.mx/books?id=cYBOAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (última consulta: 23/12/16). La traducción es mía.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 67. La traducción es mía.

detalles del documento, sin embargo, omitió deliberadamente la valoración que éste había hecho respecto de la escritura mexicana: “Quizá no hay ninguna Historia de este tipo en el mundo comparable con ésta, que tan plenamente expresa tanto sin letras”.¹⁵⁴ Como se mencionó en el capítulo anterior, Purchas incluso había situado los jeroglíficos mexicanos por encima de los egipcios, puesto que en su opinión, éstos habían entregado al mundo sus conceptos en ese modo de emblemas oscuros, inciertos e irregulares, mientras que una historia como la mexicana, política, ética, eclesiástica, económica, con distinciones de tiempos, lugares y artes, desde su punto de vista nunca se había visto de ninguna otra nación sino de aquélla a la que no sólo se había llamado bárbara, sino silvestre y salvaje. En cambio, para Warburton era ésta “la primer y más simple manera, obvia y común para toda la humanidad, de perpetuar concepciones”.¹⁵⁵

Las opiniones de Warburton sobre el *Códice Mendocino* tuvieron la influencia directa de Kircher, máxima autoridad de los estudios sobre escritura del siglo anterior, a quien Warburton leyó tenazmente. Aunque Warburton ridiculizó a Kircher en lo tocante a sus opiniones sobre jeroglíficos egipcios, compartió con él la visión de los indígenas americanos como salvajes. Puede apreciarse en estas opiniones que, como sugiere Hudson, Warburton fue una figura de tránsito, alguien que con una herencia de la tradición anticipó las tendencias intelectuales dominantes de las siguientes décadas.

Además de apoyarse en Kircher, Warburton utilizó como fuente al viajero Gemelli Careri, quien a su vez relató lo recogido por Acosta del manuscrito Tovar. Pero una de sus fuentes más importantes para el tratamiento completo de la historia de la escritura es la narración de Acosta sobre de la escritura china, a partir de la cual el jesuita reflexionó sobre las distintas formas de escritura en el mundo. Warburton dio unidad histórica a las formas planteadas por Acosta, pero a diferencia de éste no ubicó a la escritura mexicana en la tipología de los caracteres, sino en la de la simple pintura. Además, desarrolló la categoría de los caracteres de Acosta, identificándolos como jeroglíficos, diciendo que éstos también se dividían en etapas sucesivas:

¹⁵⁴ Purchas, *op. cit.*, p. 414. La traducción es mía.

¹⁵⁵ Warburton, *op. cit.*, p. 70.

En composiciones de este tipo [de la pictografía mexicana], pronto establecerían las más ingeniosas y civilizadas naciones métodos de simplificarlas. De todos aquellos progresos que fueron inventados por los egipcios, los jeroglíficos fueron por mucho los más celebrados. Por este artificio de la escritura que entre los mexicanos fue sólo una simple pintura, llegando a ser en Egipto ambas, pintura y caracter.¹⁵⁶

En síntesis, Warburton supuso que la diferencia entre la pictografía y los jeroglíficos sería que aquéllos deben interpretarse directamente según lo que parecían representar, mientras que éstos establecerían las relaciones entre el significado y el significante a partir de un sentido figurado establecido por convención humana, es decir, que tendrían una naturaleza connotativa.¹⁵⁷

Estas ideas acerca de la naturaleza metafórica de las primeras inscripciones jeroglíficas encontraron su correspondencia en las especulaciones acerca del origen del lenguaje, del que se pensaba que también había precisado de un sentido figurado.

Giambattista Vico opinaba de manera similar en cuanto al origen poético de los primeros caracteres, para él éstos no sólo habían sido utilizados para preservar ideas, sino, más fundamentalmente, para dar sentido al mundo. De esta manera, para Vico el proceso de la escritura se unía también al del desarrollo de las ideas humanas: “el primer hombre, como si fuera un niño de la raza humana, no siendo capaz de formar una clase inteligible de conceptos sobre las cosas, tuvo una necesidad de crear caracteres poéticos”.¹⁵⁸

El libro IV de la obra de Warburton, que fue en el que desarrolló sus planteamientos sobre la historia de la escritura, se tradujo al francés y se publicó como un tratado independiente. La Ilustración francesa convirtió las propuestas de Warburton en un canon, incluso el artículo de la *Enciclopedia* dedicado a la escritura se basó por completo en las propuestas de Warburton. De modo que sus suposiciones acerca de pictografía mexicana,

¹⁵⁶ Warburton, *op. cit.*, p.70

¹⁵⁷ Clasificó los jeroglíficos en tres tipos correspondientes a los tres tropos: metáfora, metonimia y sinécdoque, diciendo que ésta fue la manera natural que adoptaron los pueblos ingeniosos y más civilizados en pro de la practicidad para abreviar su primera pictografía y no para ocultar nociones deliberadamente. Así, lo que él definió como jeroglíficos curiológicos corresponderían a sinécdoques porque son los signos donde se utiliza una parte para representar el todo, los jeroglíficos tropológicos a la metonimia representando el efecto por la causa y los jeroglíficos simbólicos serían metafóricos, tomando cualquier semejanza curiosa establecida por la sabiduría popular, entre las cualidades de dos cosas.

¹⁵⁸ Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, trad. Josep Carner, México, FCE, 2006, p. 93.

vista como un ejemplo de la escritura primitiva, se asumieron en lo general durante los siglos posteriores con todas sus implicaciones en las ideas sobre el estado de civilización americano. La historia de la escritura se amalgamó a la del lenguaje, que avanzaría de lo connotativo y figurado a la denotación y literalidad, obtenidas, por ejemplo, con la escritura alfabética. Algunos autores como Condillac y Rousseau vieron en este proceso algo más que una manifestación del curso de la historia humana, vieron en él el motor de la historia misma.

El lenguaje hablado y escrito pasaría de ser considerado una simple herramienta de la comunicación a configurador y modificador del pensamiento y, por tanto, potenciador de las posibilidades humanas, de sus logros y de su progreso. En el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Condillac manifestó haber logrado reducir a un principio único todo lo relacionado al entendimiento. Ese principio sería la conexión de las ideas con los signos y entre ellas mismas. Había que remontarse a la historia no para estudiar la naturaleza del espíritu humano, decía Condillac, sino para descubrir sus operaciones, con qué arte se combinan y cómo deben guiarse “a fin de adquirir toda la inteligencia de que somos capaces”.¹⁵⁹ De modo que observando la historia de las operaciones lingüísticas y simbólicas podría desprenderse el juicio de la civilización. Paralelamente, Rousseau dice en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* que una forma de entender y calcular su antigüedad se logra a través de la escritura, en relación inversa a su perfección, “cuanto más rústica es la escritura, más antigua es la lengua”. En otro pasaje explica que “estas maneras de escribir responden con bastante exactitud a los tres estados en que se puede considerar a los hombres agrupados en 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”.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Etienne Bonnot de Condillac, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* [1746], Madrid, Tecnos, 1999, p. 19.

¹⁶⁰ Sin embargo, Rousseau consideraba que la escritura de los mexicanos no era salvaje y era más compleja que la egipcia, pero no veía en el progreso y la civilización un rasgo necesariamente positivo. *Cfr.* Jean-Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. María Teresa Povrazian, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 84.

Como se ha visto, la obra de Warburton, por su influencia, 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, no todo fue revolucionario, pues atendiendo a las fuentes tradicionales Warburton conservó y perpetuó la noción de que, tanto los registros mexicanos como los jeroglíficos egipcios y los caracteres chinos, carecerían de cualquier vínculo con la lengua hablada, representando ideas directamente. En el caso de la escritura China, Warburton asumió incluso que los caracteres se habrían multiplicado tanto como para conformar “un signo para cada idea”.¹⁶¹ Y por otro lado, en el caso de la escritura mexicana heredó los prejuicios sobre su simplicidad y falta de artificio sin cuestionamiento alguno.

Tradicición e innovación

Por último, para concluir este apartado sobre la primera historiografía de la escritura, es necesario dedicar algunos párrafos a la obra de Vico. Puede afirmarse que Vico también cimentó una de las tradiciones más importantes de su siglo en cuanto al estudio de los registros mexicanos por medio de la influencia que su obra ejerció sobre Lorenzo Boturini Benaduci.¹⁶² Sin embargo, aunque el carácter de la obra de Vico ha sido calificado como moderno y científico, la tradición que inauguró se caracterizó sobre todo por participar aún de la cultura emblemática barroca. De acuerdo con Álvaro Matute Aguirre, la obra de Vico fue prácticamente ignorada en su tiempo, pero, como se verá en el siguiente capítulo, los estudios posteriores acerca de la cultura náhuatl reconocieron la importancia de la obra de Boturini Benaduci y, aunque no conocieron de manera directa la obra de Vico, compartieron en cierta medida sus nociones en cuanto a la historia de la escritura.

La obra de Vico, al igual que la de Warburton, puede ser considerada una síntesis entre la tradición y los planteamientos más innovadores de su tiempo. Dentro de la *Ciencia Nueva*, la historia de la escritura y la del lenguaje se amalgaman para servir como una de

¹⁶¹ Warburton, *op. cit.* p. 76.

¹⁶² Para un estudio profundo sobre la relación de la obra de Boturini Benaduci con los planteamientos de Vico *vid.* Álvaro Matute Aguirre, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, 88 pp.

las columnas que sostienen la estructura del devenir humano en su totalidad. Desde la perspectiva del autor, todas las sociedades atraviesan en su desarrollo por sucesiones ordenadas de tres estados generales: la edad de los dioses o tiempo oscuro, la edad de los héroes o tiempo fabuloso y la edad de los hombres o tiempo histórico. En cada edad predominaría un tipo de lenguaje y escritura, siendo ambas capacidades totalmente dependientes una de la otra. En opinión de Vico, los esforzados filólogos que habían tratado de discurrir en torno al origen de la escritura habían ofrecido explicaciones monstruosas y extravagantes y “la infeliz causa de tal efecto se determina en el hecho de que los filólogos han creído que en las naciones habían nacido antes las lenguas, después las letras; cuando [...] nacieron gemelas y caminaron a la vez en sus tres especies, las letras con las lenguas”.¹⁶³

En el tiempo oscuro 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 querrían significar.¹⁶⁴ Esto no indica que Vico pensara que la escritura jeroglífica tuviera un carácter sagrado esencial y atemporalmente, sino que así lo habrían considerado las sociedades durante la primera edad. Estudiar los jeroglíficos desde la perspectiva de las mismas sociedades que los desarrollaron permitiría a los estudiosos modernos descubrir “sentidos unívocos, verdaderos e históricos de aquéllos tiempos”.¹⁶⁵ Por otro lado, el hecho de que Vico, a diferencia de Warburton, describiera los jeroglíficos como una lengua secreta tampoco implica que se adhiriera a la idea de algunos intelectuales de su tiempo acerca de que este sistema había sido creado exprofeso por los sacerdotes para “ocultar la elevada sabiduría”, sino que el hermetismo sería una necesidad común a todos los pueblos en la edad primera y su sacralidad una creencia auténtica.¹⁶⁶

A pesar de que la obra de Vico pretende sentar las bases para un estudio de la naturaleza común de los pueblos, la *Ciencia Nueva* se alimenta de ejemplos extraídos casi por completo de las tradiciones culturales del Viejo Mundo y sólo existe una referencia

¹⁶³ Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 37.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 261.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 264.

directa a los registros prehispánicos. Para demostrar que los jeroglíficos no habían sido un invento exclusivo de los egipcios que se difundiera posteriormente a otros pueblos, sino que formaban parte del curso natural de la comunicación en todas las naciones del orbe, Vico afirmó:

En las Indias occidentales se halló que los mexicanos escribían con jeroglíficos y Joahan van Laet describe [...] que los jeroglíficos de los indios eran cabezas de animales, plantas, flores, frutas, y que distinguían las familias por sus cepas, que precisamente es el mismo uso que tienen las armas gentilicias en nuestro mundo.¹⁶⁷

Según esta afirmación, Vico ubicó los registros mexicanos en la segunda edad o tiempo fabuloso. A este periodo, el autor le asignó una lengua simbólica que funcionaría por semejanzas, comparaciones, metáforas y descripciones naturales para constituir emblemas, empresas o insignias. Los signos habrían servido a los hombres de la edad heroica para asegurar los confines de sus poderes y así tener testimonio perpetuo de sus derechos.¹⁶⁸ De la lengua simbólica, según Vico, habrían surgido también las monedas, las medallas y las armas gentilicias o escudos. Por último, el napolitano propuso que a la tercera edad o tiempo histórico le correspondería una lengua articulada y una escritura epistolar del tipo de la que se suponía haber existido en Egipto de tipo alfabético. La comunicación en la edad de los hombres, según Vico, había sido instituida por convención de los pueblos para la emisión o registro de voces. Vico no definió en la *Ciencia Nueva* a qué se refería específicamente con escritura jeroglífica, simbólica y epistolar, ni explicó su funcionamiento. En el momento en que la *Ciencia Nueva* fue publicada, no existía necesidad de explicar detalladamente qué es un jeroglífico, un emblema o una insignia debido a que estas nociones formaban parte de la cultura literaria de quienes podrían ser los lectores de

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 267. No he podido encontrar esta descripción de los jeroglíficos mexicanos en la obra de Joannes Laet, incluso la nota del editor de *Ciencia Nueva* remite a una página en la obra de Laet que no corresponde con lo enunciado por Vico. Sin embargo, según el tratamiento que Laet le da a la escritura mexicana, parece que Vico entiende por familias y cepas los linajes y pueblos de los mexicanos. Dice Laet: "El ciudadano inglés Samuel Purchas, diligente investigador de los asuntos de Indias, publicó en años precedentes, en su rico tesoro de cosas extrañas, la *Historia de México*, desde el Rey Teuch, o desde nuestro año de 1322, hasta la muerte de último Mutezuma, tomada hace mucho tiempo por los Annales pintados por los *mexicanos* [...] En estos Annales los años están pintados en el margen por clases de trece años, según las marcas que hemos mostrado; en el espacio interior está el retrato del rey con las consignas que corresponde a su nombre; delante sus armas, la rodela, y las flechas; luego las ciudades que ha tomado con sus insignias, que corresponden también a su nombre". Laet, *op. cit.*, Libro V, Capítulo XIII, p. 358.

¹⁶⁸ Vico, *op. cit.*, p. 264

la obra. Así, el concepto de jeroglífico implícito en la obra de Vico cumpliría con la cultura emblemática y todos los atributos de metalingüismo, hermetismo y sacralidad que se han desarrollado en el capítulo anterior de esta tesis. Sin embargo, la innovación del autor consistió en sistematizar las nociones tradicionales dotándolas de historicidad y convirtiéndolas en herramientas explicativas. Desde la perspectiva del autor, las necesidades y creencias de los pueblos en la primera edad serían las que dotarían de hermetismo o sacralidad a los jeroglíficos y no su naturaleza misma.



8 La Ciencia Nueva. Tomado de Vico, *op. cit.*, p. 2.

Un ejemplo de que Vico compartía la cultura emblemática que se había desarrollado durante los siglos anteriores, podemos encontrarlo desde las primeras páginas de la *Ciencia Nueva* en las que el autor introduce y explica sus propios jeroglíficos para significar el propósito de su estudio. A partir de un grabado, Vico pretendía que el lector concibiera la idea total de la obra y pudiera retenerla más fácilmente en la memoria. Así, tras una explicación de la imagen consistente en cuarenta párrafos que sirvieron de introducción al texto, el autor sintetizó:

Toda la figura representa los tres mundos según el orden con el que las mentes humanas del mundo gentil son elevadas desde la tierra al cielo. Todos los jeroglíficos que se ven en tierra denotan el mundo de las naciones, al que antes que nada se aplicaron los hombres. El globo que hay en medio representa el mundo de la naturaleza, que después observaron los físicos. Los jeroglíficos que hay encima significan el mundo de las mentes y de Dios, el cual finalmente contemplaron los metafísicos.¹⁶⁹

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 46

Con base en las “historias conjeturales” de la escritura de Fréret, Warburton y Vico puede apreciarse que, durante la primera mitad del siglo XVIII, los distintos tipos de escritura en el mundo se convirtieron, finalmente, en un objeto de investigación histórica. Sin embargo, hay que reconocer que estos autores se basaron en las fuentes tradicionales para construir sus modelos, perpetuando en cierta medida las nociones de los siglos anteriores. Respecto a la escritura náhuatl, no sólo se mantuvo la idea de su desvinculación de la lengua y de su simplicidad, sino que, además, se estableció el canon de su primitivismo a través del término pictografía. Estas caracterizaciones de la escritura náhuatl no fueron algo tangencial, sino que se convirtieron en uno de los elementos esenciales para dar sentido a una historia de la civilización, totalizadora, propuesta durante el Siglo de las Luces.

Capítulo IV. Escritura náhuatl y civilización

Durante la segunda mitad del siglo XVIII diversos intelectuales respondieron oponiéndose a los planteamientos acerca del carácter primitivo de la escritura mexicana. Para que sus objeciones fueran atendidas, estos intelectuales se expresaron en los términos cientificistas de quienes buscaban combatir, adoptando en cierto modo las bases teóricas de sus oponentes. Por otra parte, bebieron de la tradición que podía ayudarles a reivindicar la escritura mexicana, es decir, que recurrieron a las nociones neoplatónicas que podían brindarles argumentos en favor de las escrituras que supuestamente no tenían un vínculo con la lengua hablada. De este modo, los defensores de la escritura náhuatl sintetizaron dos tradiciones que parecerían contradictorias: el neoplatonismo y las historias conjeturales de la escritura.

En este capítulo se analizará cómo algunas de las opiniones sobre los jeroglíficos, que habían sido desarrolladas durante los siglos previos, fueron tomadas como argumento para sostener que los mexicanos habían alcanzado un alto grado de civilización.

Las interpretaciones sobre las escrituras prehispánicas de la etapa de la “sabiduría jeroglífica” del siglo XVII cambiaron de paradigma durante el XVIII dejando atrás su uso como fuente de sabiduría moral. A pesar de ello, la mayoría de las explicaciones heredaron la *forma* en que hasta entonces se había pensado que los signos podían ser leídos: extrayendo de ellos complicados contenidos metafóricos y alegóricos o declarando lo que el signo parecía evidentemente figurar debido a su apariencia icónica.

Nicholas Hudson ha propuesto que la etapa de las pruebas empíricas que comenzó en la segunda mitad del siglo XVIII, no modificó de manera sustancial la idea de la historia de la escritura que había propuesto William Warburton, sino que incluso, tendió a

confirmarla. Entre las pruebas empíricas que Hudson toma en cuenta, se halla el desciframiento de la escritura de Palmira realizado por el abad francés Jean-Jaques Barthélemy en 1754, seguido de la decodificación del sistema persa sasánida y de avances considerables en el persa cuneiforme.¹⁷⁰ A estas pruebas podemos añadir el estudio cada vez más sistemático del sistema jeroglífico egipcio, por ejemplo, la publicación por Carsten Niebhur¹⁷¹ de un catálogo de jeroglíficos más completo y ordenado. A la publicación de nuevas fuentes, debe sumarse la promoción de empresas arqueológicas y, en consecuencia, el contacto directo con objetos materiales del pasado que hacían de la Antigüedad uno de los principales intereses científicos. Al finalizar la sexta década del siglo XVIII, el abad Barthélemy declaró que un nuevo espíritu estaba en todas partes sacudiendo las ruinas de la Antigüedad.¹⁷²

Las afirmaciones de Hudson respecto a la adaptación de las pruebas empíricas a las historias conjeturales son, en muchos sentidos, pertinentes también para el caso de la escritura náhuatl. Por ejemplo, todos los autores que serán tratados durante este capítulo hicieron gala de un trabajo directo con las fuentes nahuas, e incluso al finalizar el siglo se utilizaron también piezas arqueológicas para hacer observaciones respecto a la escritura prehispánica. Sin embargo, estas observaciones, en la mayor parte de los casos, no modificaron las ideas preconcebidas respecto a este sistema de escritura. Desde mi punto de vista, esto se debe a varios factores entre los que destacan los de tipo ideológico, como el patriotismo y, por otra parte, un apego a las autoridades de tradición novohispana, como fray Diego Valadés.

¹⁷⁰ Hudson, *op. cit.* p. 88-91.

¹⁷¹ Niebhur fue un viajero, anticuario, historiador y dibujante, gracias a cuyas copias de las inscripciones de Persépolis se pudo descifrar la escritura persa cuneiforme. Pero uno de sus mayores méritos se desprende de haber sido el primero que hizo una distinción clara entre imagen y escritura en Egipto. Tras copiar cientos de jeroglíficos, declaró que se había familiarizado con la forma de estas representaciones y que ello le permitía afirmar que el término “jeroglífico” no debía aplicarse a los grande relieves y pinturas de los egipcios, sino únicamente a los “caracteres escritos en un estilo uniforme” *apud.* Pope, *op. cit.*, p. 86. Este criterio de distinción entre imagen y texto jeroglífico estuvo lejos de aplicarse para el caso de la escritura náhuatl, ya que, aunque algunos autores distinguían entre pinturas y caracteres, todo ello se tomaba como parte de la “escritura jeroglífica mexicana”.

¹⁷² Hudson, *op. cit.* p. 88.

En 1746 fue publicada la obra del italiano Lorenzo Boturini Benaducci *Idea de una historia general de la América Septentrional*. En el mismo volumen se publicó también el catálogo del “Museo Indiano”, es decir, de la colección de documentos que Boturini Benaducci acopió durante los años de su estadía en Nueva España y que le fueron confiscados por las autoridades novohispanas. En esta obra, el autor dio a conocer su proyecto de escribir una historia general del pueblo náhuatl aprovechando el abundante material que había podido recopilar.

La adaptación del esquema viquiano a la cultura náhuatl constituye un intento por integrar las particularidades históricas del pueblo prehispánico a la estructura del devenir universal guiado por la providencia.¹⁷³ Para Boturini Benaducci, el pueblo náhuatl había atravesado también por la edad de los dioses, de los héroes y de los hombres. En ese sentido, compartiría una naturaleza común con el resto de las sociedades, naturaleza que podría ser estudiada a la luz de la ciencia nueva esbozada por Vico, es decir, la filosofía de la historia. Por ello, las valoraciones respecto a los registros prehispánicos constituyen la columna vertebral del proyecto en sí, ya que además de ser la principal fuente de información, servirían para sostener que el pueblo prehispánico se había desarrollado conforme a la naturaleza común de las naciones. El autor de la obra manifestó tener la esperanza de que la historia indiana excedería al resto de las historias del orbe debido a que estaba fundada sobre material fecundo y a que los mexicanos habían preservado la memoria de su pasado mediante diferentes métodos, el primero de los cuales era la

¹⁷³ Desde mi punto de vista, la diferencia entre esta adaptación y los intentos del siglo XVI para integrar a los pueblos prehispánicos en un devenir providencial es que, para los autores de aquél siglo, la integración depende fundamentalmente de la labor evangelizadora. Sólo mediante ella los pueblos americanos podrían adherirse al plan universal, pero como un elemento más, es decir, siendo parte integral, pero no estructural del plan divino. Para Vico en cambio, los pueblos antiguos formarían parte de la historia universal independientemente de su paganismo o conversión, por ser piezas que, en su singularidad, atestiguan las edades que cursan los seres humanos en su devenir. Boturini en estos mismos términos pretende integrar a los pueblos prehispánicos en la historia universal. Por otro lado, Antonio Rubial García ha tratado el tema de la cultura náhuatl, y particularmente del imperio mexica, como el único pasado legitimado para los criollos durante el siglo XVIII. Para este autor un símbolo de la época ilustrada novohispana es el tema de “los aztecas como civilización universal”. *Vid.* Antonio Rubial García, “Los indios vistos por los ilustrados”, en *El paraíso de los elegidos*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, FCE, 2010, pp. 395- 404.

utilización de figuras, símbolos, caracteres y jeroglíficos que, en sus palabras y siguiendo la tradición emblemática, “encierran en sí un mar de erudición”.¹⁷⁴

Para él, los jeroglíficos eran “unos Géneros fingidos Divinos, que les enseñó el entendimiento humano por aquella natural propensión de deleitarse de lo uniforme, y porque lo que no podían hacer con la abstracción de las formas por universales, lo hacían con los Retratos, y Semejanzas”. La intención de Boturini Benaduci era explicar dichos géneros mediante una interpretación natural que huyera del error de quienes “sublimaron el sentido de los jeroglíficos hasta lo más encumbrado de las ciencias”.¹⁷⁵

Para el historiador, los jeroglíficos indianos eran, básicamente, las imágenes de los dioses, que explicó en las primeras páginas de su obra. Boturini, siguiendo a Vico, situó a los jeroglíficos en la primera edad o tiempo oscuro de la historia indiana porque, desde su punto de vista “era preciso que [...] conviniesen los hombres en un común pensamiento, así les fue más fácil explicarse a los principios con Geroglíficos Divinos que como géneros mentales arrastraban tras sí en compendio dilatados conceptos”.¹⁷⁶

Al estilo de Carlos de Sigüenza y Góngora, el autor de la *Idea* realizó un ejercicio de síntesis entre las fuentes indígenas y las fuentes clásicas en un intento de universalizar al pueblo prehispánico. Así, explicó la imagen de cada dios equiparándola con la mitología clásica y se valió para ello de Homero, Ovidio y Plinio, incluso como fuentes para referirse a la mitología precolombina. Por ejemplo, escribió que el jeroglífico de Chalchiuhcueitl, que podía apreciarse en el calendario ritual, era también el jeroglífico del agua y que por ello, esta deidad era muy apreciada por los pescadores y por los indios en general debido a la conexión que establecía entre los ritos divinos y las humanas necesidades: “pues hasta los dioses la reverenciaban jurando por la laguna infernal y otras fuentes Estigias según Virgilio”.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Lorenzo Boturini Benaducci, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional: fundada sobre material copioso de figuras, symbolos, caracteres, y geroglíficos, cantares, y manuscritos de autores indios, últimamente descubiertos*, Madrid, Imprenta de Juan de Zúñiga, 1746, p. 2. Versión disponible en DGB UNAM: <http://132.248.9.32:8080/fondoantiguo1/1205537-652679/JPEG/Index.html> (última consulta: 23/12/16).

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 26.

Lorenzo Boturini Benaducci utilizó consistentemente los términos de jeroglífico, caracter, 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 hacía 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 de los hombres. Basado en la esquematización y ordenamiento diacrónico de los distintos signos que identificó, Boturini Benaducci se refirió de este modo a los comentaristas del *Códice Mendocino*:

Los dichos mapas [publicados por Samuel Purchas] están faltos de muchas cosas [...] como de las Cifras de las Ciudades y Pueblos [...] El incomparable Padre Athanasio Kircheiro [...] que con tanto acierto penetró los escondedijos de las Ciencias Egypciacas, e hizo hablar a sus Pirámides, viendo en Purchas los dichos Mapas Indianos [...] erró en su explicación [...] explicándolos en la misma manera que Purchas. Por cuyo motivo no me hace fuerza, que en el lugar citado escribiese ser las Pinturas indianas bastas, y de rústico ingenio, desnudas de todo Geroglífico y Arcano científico, pues todas las de Purchas no traen cosa que haga el caso y por ser de la tercera Edad tratan tan solamente de materias históricas llanas y corrientes. Por lo contrario a las de la primera, y segunda Edad, y algunas de la tercera envuelven los nobilísimos Arcanos de la Sabiduría Vulgar, y Ciencia Symbólica, y altas cosas de la Theología gentílica, de cuyos primores he dado bastantes Pinceladas en esta mi *Idea histórica*.¹⁷⁸

Así, mediante el aprovechamiento de la *Ciencia Nueva*, Boturini Benaducci logró invertir las ideas fundamentales en que se habían basado las primeras historias de la escritura. Si para Fréret y Warburton los signos mexicanos correspondían a la primera etapa por carecer del artificio de un jeroglífico, para Boturini estarían en la última edad, precisamente por su literalidad y su contenido histórico. Además, el argumento de Boturini Benaducci se redondeaba al afirmar que el código publicado por Purchas pertenecía a la última edad, ya que el hecho mismo de tener documentos correspondientes a esta etapa implicaría que la sociedad indiana habría transitado por las dos edades previas, desarrollando necesariamente, en la primera, auténticos jeroglíficos.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 149.

Esquematisar la historia del pueblo náhuatl a lo largo de las edades de los dioses, de los héroes y de los hombres 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. Esta idea servía como argumento principal de quienes, desde una perspectiva ilustrada, buscaban utilizar las características de los pueblos americanos para desentrañar el pasado europeo. Por el contrario, Boturini Benaduci manifestó su creencia en que los indígenas compartían una misma historia con el resto de la humanidad y que no habían estado en una esfera aislada del todo, ni estancada en el pasado. La historia compartida era, para Boturini Benaduci igual que para Vico, el plan providencial que podía apreciarse en la estructura tripartita del devenir, comprobable mediante los documentos que él había acopiado. Sin embargo, según el autor, los documentos prehispánicos evidenciaban, además del sentido estructural del devenir, que los indígenas habían registrado también hechos particulares de la historia bíblica:

No hay Nación Gentilicia, que refiera las cosas primitivas a punto fixo como la Indiana. Nos da razón de la Creación del Mundo, del Diluvio, de la confusión de las Lenguas en la Torre de Babel, de los demás Periodos y Edades del Mundo, de las largas Peregrinaciones que tuvieron sus gentes en el Asia, con años específicos en sus Caracteres; y en el de Siete *Conejos* nos acuerda el grande Eclipse que aconteció en la muerte de Christo Nuestro Señor; y los indios primeros Christianos que entonces entendían perfectamente su Chronología, y estudiaron con toda curiosidad en la nuestra, nos dexaron la noticia, como desde la Creación del Mundo hasta el dichoso Nacimiento de Christo, habían pasado 5199 años.¹⁷⁹

Como se puede apreciar en esta opinión, la actitud de Boturini Benaduci ante la escritura prehispánica participaba aún de muchas de las cualidades de la tradición neoplatónica de los siglos anteriores a él. Aunque utilizó la expresión de “géneros fingidos divinos” para definir a los jeroglíficos, creyó posible hallar en ellos el registro de acontecimientos de carácter, precisamente, divino. Esto no implica tampoco que la opinión de Boturini Benaduci se expresara exactamente bajo los mismos paradigmas que las del siglo previo. La diferencia fundamental sería que, en su caso, los jeroglíficos no se contemplaban como el vehículo para una comunicación directa con Dios, sino que servían como fuente para conocer la operación de su plan providencial en la historia humana.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 6.

Un discípulo directo de Lorenzo Boturini Benaduci fue el poblano Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, quien pudo consultar los documentos que las autoridades virreinales le habían confiscado al historiador italiano. Veytia, inspirado por Boturini Benaduci escribió la obra *Historia Antigua de México* en la que expresó también su convencimiento de la validez de las fuentes indígenas para escribir su historia. En el discurso preliminar a la obra, expresó que todo el conjunto de figuras era “significativo e inteligible” y que por medio de ellas los indios conservaban su historia y todo lo que era necesario para su gobierno, de suerte que eran sus libros y cartillas.¹⁸⁰ Para el autor, el hecho de que los indígenas tuvieran su escritura para poder conservar la historia, era la primera condición para considerarlos civilizados.¹⁸¹ Por ello, Veytia afirmó que las noticias contenidas en su historia estaban sacadas de monumentos que tienen “toda aquella autoridad, solidez y recomendación que es posible en el asunto”¹⁸² y que una distinción de su obra era, precisamente, el uso adecuado de las fuentes:

No me propuse otro plan que el de una sencilla narración histórica, fielmente sacada de los documentos antiguos que he recogido, sujetándola en cuanto me fuese posible a las leyes y preceptos que debe observar un historiador sincero e imparcial [...] porque tanto los historiadores nacionales antiguos que escribieron con sus jeroglíficos, como los modernos que los interpretaron fueron hombres y de diversas naciones entre los que había emulaciones y enemistades, [...] y así procuraron desfigurar los sucesos.¹⁸³

La asociación entre escritura y nivel de civilización se expresa, en la obra de Veytia, principalmente en las narraciones acerca de la nación tolteca, que desde el punto de vista del autor “entre todas las que poblaron estos países fué la más bien instruida”, ya que a ella se debía la invención de los jeroglíficos y caracteres que “ordenados con método y regla” figuraban en los documentos.¹⁸⁴ Sin embargo, Veytia no siguió la distinción de Boturini

¹⁸⁰ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, “Discurso preliminar”, *apud*. Margarita Moreno Bonett, *Nacionalismo novohispano: Mariano Fernández de Echeverría y Veytia: historia antigua, fundación de Puebla, guadalupanismo*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1983, p. 301.

¹⁸¹ Tania Ortiz Galicia, “La construcción de la imagen de la Nueva España y la reelaboración de la historia mexicana: Mariano Fernández de Echeverría y Veytia y la Historia Antigua de México”, Tesis para obtener el grado de Licenciada en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2008. *Vid.* Cap. V “El nivel cultural” pp. 80-87.

¹⁸² Veytia, *op. cit.* p. 300.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 315.

¹⁸⁴ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia antigua de Méjico* [ca. 1760], México, Imprenta de Juan Ojeda, 1836, p.3. Versión disponible en UANL-Dirección General de Bibliotecas - cdigital: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020001323_C/1020001323_T1/1020001323.PDF

Benaduci acerca de la correspondencia entre las tres etapas del devenir y tipos específicos de escritura. La diferenciación de los signos implícita en el discurso preliminar de la obra de Veytia está en el uso que observó de ellos en los documentos. De tal suerte que todos los elementos de un documento fueron nombrados por el autor como “figuras” de entre las cuales había “jeroglíficos” como los signos calendáricos o la innumerable variedad de cosas¹⁸⁵ que se colocaban sobre las cabezas, que se componían de “caracteres” (equivalentes en su uso a los caracteres o letras de los españoles), y que en conjunto significaban el nombre o dignidad de la persona sobre cuya cabeza se encontraban. Así describe Veytia este tipo de signos:

Unas parecen tiaras, otras mitras, otras coronas, otras penachos, borlas o flecos, muchísimas de ellas con orejas de varios animales, cabezas de aves, fieras, otras finalmente con adornos aún más extravagantes, como son una pierna o una mano de hombre, una calavera, una flecha, y otras cosas semejantes [...] Como por ejemplo la efigie del emperador Xólotl que tiene un ojo sobre la cabeza, la de Nezahualcóyotl, que tiene unas orejas de lobo, la de Acamapichtli una mano empuñando unas Cañas, la de Tizotzin una pierna atravesada de una saeta, que son la explicación de los nombres de estos personajes.¹⁸⁶

De estas afirmaciones se infiere que a diferencia de Boturini, Veytia no veía a los jeroglíficos como signos que tuvieran necesariamente una atribución divina, sino que fueron para él elementos de aspecto figurativo que, sin embargo, significaban algo diferente a lo que evidentemente parecerían representar, en contraste con otro tipo de “figuras” que podían contenerse en los códices, como las imágenes de los gobernantes.

Aunque mantuvieron ciertas diferencias, tanto en la obra de Boturini Benaducci como en la de Veytia hay consideraciones específicas respecto a los elementos que corresponden a los topónimos y antropónimos, y a los que se les había prestado escasa atención antes de estas obras.

¹⁸⁵ El arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana revisó el manuscrito de Veytia e hizo anotaciones y correcciones en sus apostillas, que después fueron respondidas por el propio Veytia. En este caso Lorenzana tachó la palabra “cosas” del manuscrito y la sustituyó por “insignias”, a lo que Veytia respondió: “No todas eran insignias porque esta voz sólo debe aplicarse a las de dignidad o oficios, mas no a las cosas que significaban los nombres propios, por eso se dijo cosas que comprende uno y otro”, en Veytia, “Discurso preliminar”, paleografía y transcripción de Tania Ortiz Galicia en “La conciencia histórica en el siglo XVIII novohispano a través de la obra de Mariano Veytia sobre el México Antiguo”, Tesis para obtener el grado de Maestra en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2014, p. 287.

¹⁸⁶ *Loc. cit.*

Por otra parte, los autores compartieron la idea, antes esbozada por Sigüenza y Góngora y otros intelectuales, de que podía probarse que los indios habían sido evangelizados siglos antes del XVI, mediante la predicación de Santo Tomás, apóstol identificado como Quetzalcóatl.¹⁸⁷ Desde mi punto de vista, si la idea de la predicación de Santo Tomás-Quetzalcóatl sostenida por Veytia fue una de las banderas del patriotismo, entonces también resultaría evidente que las conclusiones respecto a la observación de las fuentes prehispánicas se encuentran ligadas a la ideología de sus enunciantes y que no se desprenden exclusivamente de los documentos.

Los historiadores del siglo XVIII se enorgullecieron de su actitud crítica ante las fuentes, como lo manifestaron Warburton, Vico, Boturini, Veytia y sus sucesores, actitud que constituye el sustento epistemológico de sus discursos, pero que arrastra tras de sí toda una serie de tradiciones culturales que le dan sentido a sus observaciones. Por lo tanto, a mi juicio, es necesario reconocer en los discursos historiográficos la influencia de sus propias tradiciones y no cometer el error con el que, en ocasiones, se han juzgado los trabajos Veytia, que por su filiación a la teoría de Santo Tomás-Quetzalcóatl ha sido tratado por la historiografía posterior como acrítico, barroquizante o supersticioso.¹⁸⁸

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, ninguna de las aproximaciones a los documentos prehispánicos partió de cero; todas, incluso las que se han tratado como plenamente ilustradas y que por ello han gozado de mayor aprobación, siendo en muchos casos aún válidas para los investigadores, fueron deudoras de la tradición en ciertos aspectos.

¹⁸⁷ Vid. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, traducción de Ina Valle y Fulgencio López, México, FCE, 2002, 564 pp.

¹⁸⁸ Por ejemplo, Benjamin Keen opinó de esta manera acerca de la obra de Veytia: “[...] ya era anticuado para las normas de la época, como lo revela toda comparación de su obra con la de Clavijero. La Ilustración no había penetrado realmente en el espíritu de este piadoso y romántico criollo [...] El barroco espíritu de fantasía que imbuye la obra de Veytia lo une en el pasado con Sigüenza y Góngora, fundador de la escuela nacionalista criolla de historia, y en el futuro con fray Servando Teresa de Mier, cuya fabril imaginación crearía efectos aún más estrambóticos con el tema de Santo Tomás-Quetzalcóatl y la implantación del cristianismo en la Nueva España” Keen, *op. cit.*, p. 251.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII se experimentó una de las fases de la “disputa del Nuevo Mundo”, en palabras del historiador Antonello Gerbi,¹⁸⁹ polémica en que algunas de las plumas más reconocidas de Europa manifestaron, desde diversos presupuestos teóricos, su opinión acerca de la inferioridad de América respecto del “Viejo Mundo”. 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, la naturaleza, las sociedades 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.

Uno de los defensores de la civilización en América fue el clérigo Juan José de Eguiara y Eguren, quien se indignó profundamente tras leer las opiniones de los latinistas españoles Nicolás Antonio y Manuel Martí, quienes recomendaron a sus discípulos mudarse a Roma en vez de a América diciéndoles “¿A dónde volverás los ojos en medio de tanta soledad de estudios literarios entre los indios?”¹⁹⁰

La opinión de Manuel Martí respecto a los indígenas americanos era tan desfavorable que en los prólogos de su obra *Bibliotheca Mexicana*, Eguiara y Eguren se esforzó en demostrar no sólo que los indios habían podido destacarse en las enseñanzas de los europeos, sino que incluso antes de la Conquista española cultivaban las artes y las letras. Martí opinaba que los mexicanos, semejantes a troncos, se habían resistido a abandonar su barbarie, siendo incapaces de apartarse nunca de su nativa ignorancia “¿Pensar o sospechar siquiera la existencia entre ellos de bibliotecas? Tal sería pretender cambiar, lavándolo, el color de un etíope”.¹⁹¹ De modo que para Manuel Martí, siguiendo el tono de una discusión anterior a la ilustrada, la ignorancia de los americanos era un rasgo

¹⁸⁹ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750-1900* [1955], traducción de Antonio Alatorre, México, FCE, 1982, 884 pp.

¹⁹⁰ *Apud* Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca mexicana* [1755], edición facsimilar, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1986, p. 54.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

perteneciente, no a la esfera de su cultura, sino a la de su naturaleza y, por tanto, era inevitable. Para Eguiara y Eguren en cambio, esta opinión era sintomática de un absoluto desconocimiento de las antigüedades mexicanas, puesto que, aunque era cierto que los indígenas “desconocieron el uso de los caracteres alfabéticos [...] no por eso ha de tachárseles de brutos e incultos, ignorantes de todas las ciencias y desconocedores de libros y bibliotecas”.¹⁹²

El autor de la *Bibliotheca Mexicana* fue consciente de la importancia que tuvieron los juicios en torno a la existencia de escritura en América para configurar una imagen negativa acerca de su civilización. Por ello dedicó el cuarto prólogo de su obra a atender la cuestión de si podía llamarse propiamente jeroglífica a la escritura de los mexicanos. En este apartado, Eguiara y Eguren hizo un recuento de los autores que habían tocado el tema. Comenzó glosando las opiniones de quien consideró una autoridad en materia de jeroglíficos, el “doctísimo” Kircher, para luego presentar a los autores que podían servir como contra-argumento, por ejemplo, fray Diego Valadés. Posteriormente, el autor añadió sus propias consideraciones para tratar de dilucidar la cuestión:

Parece cosa averiguada y evidente que los jeroglíficos eran signos ocultos y no conocidos de cualquiera [...] Por consiguiente, aunque los símbolos mexicanos creados para los usos familiares y conocidos incluso de las gentes vulgares y plebeyas, no fueran propiamente jeroglíficos, quédanos muchos de ellos que preñados de recónditos y oscuros misterios, están muy por encima de la inteligencia, no sólo de las personas corrientes, sino incluso de las superiores.

Así, el clérigo señaló que la escritura era reservada tan sólo a los sabios constituidos en dignidad sacerdotal y, por lo tanto, podía considerarse jeroglífica con toda propiedad, “¿Acaso quien vea un águila pintada con las alas extendidas, posada sobre un árbol de piedra cubierto de espinas [...] y destacándose en medio de un lago, podría adivinar [...] que se trata de la representación del oráculo dado a los antiguos indios [...]?”¹⁹³

Estas opiniones demuestran la vigencia que tenía en Nueva España durante el siglo XVIII el pensamiento del jesuita Athanasius Kircher, de quien Eguiara y Eguren no dudó

¹⁹² *Loc. cit.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 65.

respecto a su tratamiento de los jeroglíficos egipcios, pero al que le achacó falta de conocimiento respecto a las antigüedades mexicanas.

Entre las opiniones antiamericanistas más radicales se cuenta la del holandés Cornelius de Pauw, quien fue uno de los autores que con más contundencia explicitó una relación entre la falta de escritura y el grado de civilización de los indios de toda América. En su opinión había ciertos rasgos específicos definitorios de la civilización: moneda, acero, barcos y escritura, y al igual que Kircher o Warburton le negó a los registros mexicanos el grado de jeroglíficos, sosteniendo que no eran símbolos auténticos, sino copias de objetos. De Pauw incluso dudó acerca de que los dibujos mexicanos hubieran servido para registrar su pasado e introdujo una vieja consideración que no había sido utilizada por los intelectuales del Siglo de las Luces para negarle a los mexicanos el uso de jeroglíficos: no representaban ideas morales y metafísicas.¹⁹⁴

El jesuita novohispano Francisco Javier Clavijero impugnó las afirmaciones de De Pauw sobre la cultura en el Nuevo Mundo, utilizando como argumento que los mexicanos serían una excepción en el marco general de la falta de civilización en América previa a la Conquista: “Tratar a los Megicanos y Peruanos, como a los Caribes y los Iroqueses; colocar en la misma línea su industria, desacreditar sus leyes, despreciar sus artes [...] ¿No es esto obstinarse en el empeño de envilecer al Nuevo Mudo, y a sus habitantes, en lugar de buscar la verdad [...]?”¹⁹⁵

Para el jesuita, al igual que para Veytia, los toltecas serían los inventores de la escritura en América, utilizada posteriormente por todas las naciones de Anáhuac que habían salido de la barbarie.¹⁹⁶ Respecto a la escritura, consideró que los mexicanos carecerían de este rasgo civilizatorio si por él se entendiese “explicar en papel, pieles, tela u otra materia semejante cualquier suerte de palabras con la diferente combinación de algunos caracteres”, pero si el concepto significara “representar y dar a entender las cosas,

¹⁹⁴ Keen, *op. cit.*, p. 271.

¹⁹⁵ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de Méjico: sacada de los mejores historiadores españoles, y de los manuscritos, y de las pinturas antiguas de los Indios* [1780], traducción de José Joaquín de Mora, Londres, Ackermann, Strand, 1826, vol. 2/1, p. 347.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 366

o las ideas a los ausentes y a la posteridad con figuras, geroglíficos o caracteres”,¹⁹⁷ entonces sí podría decirse que hubo escritura. De modo que, en opinión de Clavijero, el vínculo con la lengua no era necesario para considerar escritura a los registros mexicanos, ya que sin hacer uso de palabras cumplían la función de comunicar cualquier cosa.

Otro personaje a quien Clavijero se encargó de refutar fue el aclamado historiador escocés William Robertson, que en la década de 1770 publicó su *Historia de América*. En esta obra, Robertson especuló acerca de la historia de la civilización y utilizó el esquema de Warburton, aplicando también el término de “pictografía” para referirse a una pre-escritura indiana. Para él, los indios americanos vivían en la “primerísima etapa del salvajismo” y por tanto sus registros no podían ser más que simples pictografías, que, aunque aparentaban una aproximación al progreso, se habían quedado en la primera etapa de la expresión abstracta, ya que consistían en “torpes representaciones [...] carentes de gracia [...] los garabatos de los niños delinean objetos casi con la misma precisión”.¹⁹⁸

Clavijero compartió el punto de vista de las interpretaciones teleológicas sobre la historia de la escritura donde el alfabeto era considerado la muestra más acabada y perfecta de comunicación escrita. Según este criterio popularizado por Warburton, existía sólo un camino, el de la necesidad, por el que transitarían todos los pueblos para llegar al alfabeto. Entre más joven fuera una nación, más rústica en consecuencia sería su escritura. Clavijero se adhirió por completo a la tradición de la historiografía conjetural de la escritura y opinó de esta manera sobre los registros de las naciones de Anáhuac:

No puede negarse que este modo de representar las cosas era imperfecto, embrollado, y equívoco: mas no por eso deja de ser digno de alabanza el conato de aquellos pueblos para perpetuar la memoria de sus acaecimientos, y su industria en suplir, aunque imperfectamente, la falta de letras, a cuyo descubrimiento hubieran llegado quizás, atendidos los progresos de su civilización, si no hubiera sido tan breve la duración de su imperio, o a lo menos habrían abreviado considerablemente, y facilitado su escritura con la multiplicación de los caracteres.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Ibid.*, vol. 2/2, p. 355.

¹⁹⁸ *Apud* Brading, *op. cit.*, p. 471-472.

¹⁹⁹ Clavijero, *op. cit.*, vol. 2/1, p. 371.

Según William Robertson, la historia de la escritura podía esbozarse a partir de cinco etapas: la de la pintura, la de los signos jeroglíficos, la etapa del símbolo alegórico, la del carácter arbitrario y finalmente, la del alfabeto. El jesuita novohispano retomó lo planteado por Robertson, pero se opuso a la idea de que los mexicanos no hubieran desarrollado auténticos jeroglíficos. Para demostrarlo, se ciñó a la autoridad de los cronistas que habían utilizado el término “jeroglífico” para calificar a la escritura mexicana y cuestionó a los incrédulos ¿cómo, entonces, podían los mexicanos representar el tiempo si no por medio de un jeroglífico o emblema?²⁰⁰

Por otra parte, Clavijero aceptó la esquematización de Robertson respecto a las cinco etapas de la historia de la escritura, pero, apoyándose en la clasificación de José de Acosta, intentó situar los registros nahuas en un nivel más alto que el de la simple pictografía:

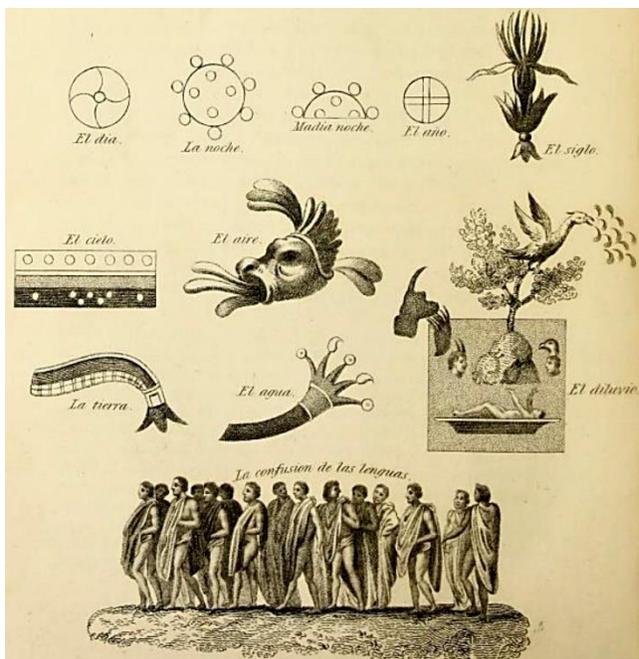
Servianse no solo de las simples imágenes de los objetos, como han dicho algunos escritores, sino de geroglíficos, y caracteres [...] Para los objetos que carecían de forma material, o cuya imitación sería muy difícil, se valían de ciertos caracteres, no ya verbales, esto es, destinados a formar palabras, como nuestras letras, si no reales, o significaciones inmediatas de las cosas, como los caracteres algebraicos y astronómicos.²⁰¹

Así, Clavijero ubicó a la escritura mexicana en el cuarto peldaño, es decir, el inmediatamente previo al alfabeto, porque a su juicio ¿qué podían ser los numerales, los signos del día y la noche, del año, del siglo, el cielo y la tierra, si no caracteres arbitrarios o de convención?²⁰²

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 357. En esta misma página, Clavijero introdujo un pasaje de la obra de Acosta para su demostración de la existencia de jeroglíficos en el México antiguo. En este pasaje puede apreciarse claramente la cultura neoplatónica de Acosta que Clavijero atribuye a los mexicanos: “sus cabellos [de Tezcatlipoca] estaban atados con una cuerdecilla de oro, de cuyas extremidades pendía una oreja del mismo metal, con ciertos vapores de humo pintados en ella, los cuales significaban los ruegos de los atribulados, y de los pecadores que aquel dios escuchaba cuando se encomendaban a él. En la mano izquierda tenía un abanico de oro, adornado con hermosas plumas verdes, azules, y amarillas, tan relucientes que parecían un espejo: en lo que daban a entender que en aquel se veía todo lo que pasaba en el mundo. En la mano derecha tenía cuatro saetas para significar el castigo que daba a los delincuentes por sus atentados”. De este fragmento, Clavijero concluyó: “¿qué son estas, y otras semejantes insignias de los dioses mexicanos, si no geroglíficos, y signos no muy diferentes de los que usaban los antiguos egipcios?”

²⁰¹ *Ibid.*, p. 371.

²⁰² *Ibid.*, p. 355.

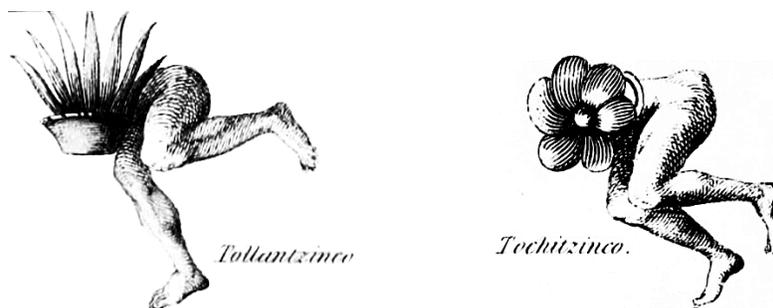


9 Figuras simbólicas de los mexicanos según Clavijero. Tomadas de Clavijero, *op. cit.*, tomo I, libro VII p. 369. En las disertaciones describió los primeros signos como caracteres arbitrarios o de convención. De izquierda a derecha y de arriba hacia abajo son: el día, la noche, la media noche, el año, el siglo, el cielo, el aire, la tierra, el agua, el diluvio y la confusión de lenguas.

Una de las herramientas con que contaron quienes rebatieron a los antiamericanistas fue la publicación de la *Matrícula de Tributos* en 1770 por Francisco Antonio de Lorenzana, miembro del clero secular y arzobispo de México, quien gestionó el rescate y traslado del Museo Indiano de Boturini a la Universidad Pontificia de México en 1771,²⁰³ colección en la que se hallaba este documento. Las láminas de la *Matrícula* acompañaron la edición, realizada por el arzobispo, de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. Mientras que los signos correspondientes a topónimos y antropónimos prácticamente no eran visibles en las láminas del *Códice Mendocino* publicadas por Purchas, Kircher y Warburton, las láminas de la *Matrícula* publicada por Lorenzana contenían reproducciones cuidadosas de este tipo de signos. Lorenzana no hizo un estudio del documento, pero éste sirvió a Francisco Javier Clavijero y a Antonio de León y Gama para sus reflexiones. Por ejemplo, Clavijero explicó los “caracteres oscuros” significativos de algunos nombres de ciudades basándose en la publicación de la *Matrícula de Tributos* de Lorenzana. Aunque sostuvo que estos caracteres eran transmisores de ideas sin mediación del lenguaje, Clavijero apuntó que los nombres

²⁰³ Vid. Iván Escamilla González, “‘Máquinas troyanas’: el guadalupanismo y la Ilustración novohispana”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. 21, n. 82, 2000, p. 222.

que incluían la terminación *tzinco* se representaban siempre de manera sistemática mediante la parte trasera de un hombre.²⁰⁴



10 Tollantzinco “en el fin de los juncos” y Jochitzinco “en el fin de las flores” según Clavijero, tomo 1. p. 369

En la edición de Lorenzana de la *Matrícula de Tributos* se apuntó que para poder entender los jeroglíficos correspondientes a ciudades era necesario un conocimiento de la lengua náhuatl y para identificar algunos de los pueblos, el arzobispo contó con la ayuda de expertos hablantes del náhuatl.²⁰⁵ Este punto, apenas mencionado, contradiría la opinión asumida de la naturaleza metalingüística de los caracteres mexicanos. Por ello, quienes trabajaron con los jeroglíficos de los topónimos durante la segunda mitad del siglo XVIII, como Clavijero o León y Gama, se mostraron inseguros al respecto.²⁰⁶

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 420.

²⁰⁵ *Apud* José Antonio Alzate y Ramírez, “Carta del autor a D.N. sobre los caracteres mexicanos (13-31 julio, 1792)”, *Gacetas de Literatura*, vol. 2, 1831, p. 412-413. Versión disponible en Hemeroteca Nacional Digital de México:

<<http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a2ad?intPagina=416&tipo=publicacion&anio=1831&mes=01&dia=01>> (última consulta: 20/12/16).

²⁰⁶ Sería hasta los trabajos de José Fernando Ramírez, Joseph Marius Alexis Aubin y Manuel Orozco y Berra, de mediados del siglo XIX, cuando comenzó a considerarse seriamente la vinculación de la escritura náhuatl con la lengua. Estos investigadores, además, hicieron distinciones entre escritura e imagen y apuntaron la existencia de caracteres fonéticos de tipo silábico, además de los entonces llamados “ideográficos”, que representarían palabras completas (equivalentes a logogramas según la teoría actual de la escritura).



11 “Chalco y otros pueblos tributarios figurados aquí abajo, y el que entendiere perfectamente el mexicano y la significación de los pueblos acertará lo que son”. Tomada de Francisco Antonio Lorenzana (ed.), *Historia de Nueva España escrita por su esclarecido Conquistador* [1770], 4a edición facsimilar, México, Miguel Ángel Porrúa, SHCP, 1998.

Durante la última década del siglo XVIII, otro jesuita en el exilio escribió una vasta explicación acerca de un código que se encontraba en posesión de su mecenas, el cardenal Steffano Borgia. Las consideraciones del jesuita José Lino Fábrega acerca del documento conocido como *Código Borgia* demuestran la profunda creencia de su autor en la naturaleza metalingüística de la escritura que él identificó como mexicana:

El que no conozca ese [idioma] no articulará, ciertamente, los nombres y voces en mexicano; pero nombrará en su lengua propia todas las cosas comprendidas en aquellas figuras que sin equivocación hayan sido expresadas [...] Si tuviésemos delante la página citada de la obra de Purchas veríamos que cualquiera podía entender lo que en ella se representa.²⁰⁷

La vinculación entre la lengua de los mexicanos y su escritura se expresó sólo como una coincidencia en la obra de Lino Fábrega, en el sentido de que ambas eran, según el autor, de naturaleza enteramente descriptiva. Así, el exiliado manifestó haber observado que gran parte de las voces mexicanas describen los objetos que denominan, y que también muchos de sus símbolos significan lo que representan, perteneciendo a este género casi todos los signos correspondientes a antropónimos y topónimos “como Ilhuicamina, el que dispara flechas al cielo; Acamapichtli, puñado de cañas; Chimalpopoca, escudo que despide

²⁰⁷ José Lino Fábrega, "Interpretación del Código Borgiano" [ca. 1795], traducción, notas arqueológicas y cronográficas de Alfredo Chavero y Francisco del Paso y Troncoso, *Anales del Museo Nacional. Primera época*, 1899, vol. 5, p. 55. Disponible en Revistas INAH <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6400>> (última consulta: 20/12/16).

humo; Cuauhtémoc, águila que cae; Tenochtilan, lugar entre las tunas que nacen de las piedras”.²⁰⁸

Aunque Lino Fábrega se adhirió a la opinión de la transparencia de los caracteres de los mexicanos, que era el principal argumento de quienes alegaban su primitivismo, trató de reivindicar la escritura prehispánica frente a la alfabética, recurriendo a la tradición que idealizaba las escrituras sin palabras apelando a su supuesta universalidad:

La escritura alfabética enseña las palabras á quien aprende las letras y conoce la lengua en que se escriben. La escritura figurativa de los Mexicanos demuestra los objetos visibles, los cuales de todos serán conocidos [...] Con pocas ó muchas palabras de la escritura alfabética se hacen inteligibles una idea, un íntimo sentimiento, una historia, y agradará la galanura de las expresiones sólo al que sepa leerlas y conozca la lengua. Con pocas figuras características, como son las de la primera lámina histórica de Purchas, presentan los Mexicanos en un solo golpe de vista casi un ciclo de su gobierno aristocrático, en el espacio en cual se ve por cuántos y quiénes, dónde, cuándo y cómo se fundó la ciudad de Tenochtilan; lo que significa este nombre y á qué cosa se refiere.²⁰⁹

Esta interpretación de la primera lámina del *Códice Mendocino* dista por completo de la hecha por Eguiara y Eguren, que había opinado que en ella se encerraban auténticos arcanos de los indios y que por tanto, su escritura podía ser llamada jeroglífica. Puede apreciarse entonces cómo a partir de un mismo documento se desprendían interpretaciones contradictorias entre sí, incluso colocándose ambas en la línea de la defensa de la civilización en América.

El trabajo de José Lino Fábrega, sin embargo, no es consistente en cuanto a la convicción de su autor respecto a la transparencia de los signos mexicanos, ya que a lo largo de toda su obra hizo interpretaciones que declaraban que los signos encerraban en realidad significados complejos tales como la representación del castigo por el pecado de la primera mujer, el diluvio o la creación de Adán. Además, apuntó que, así como los signos significaban directamente lo que representaban, también tenían otra dimensión significativa más recóndita, que entrañaba profundas metáforas, misterios y sublimes lecciones. Por tanto, no había que contentarse con su simple apariencia para explicarlos. Así, describió los signos del calendario correspondiendo un concepto abstracto para cada

²⁰⁸ *Loc. cit.*

²⁰⁹ *Loc. cit.*

uno de ellos. Sólo por poner algunos ejemplos, la lagartija significaría la miseria; la serpiente, la severidad; el ciervo, la ingratitud; el conejo, la saciedad; la flor, la vida caduca; el águila, la libertad y agilidad, pero si fuera águila de collar, con ella se daría a entender la crueldad.

Al igual que Boturini Benaducci, Veytia y Clavijero, Lino Fábrega explicitó la virtud de haber trabajado directamente los documentos para enfatizar que quienes difamaban América carecían de los fundamentos epistemológicos necesarios para validar sus opiniones. Respecto a ellos opinó:

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 jocoso, 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 adoptado nuestras propias invenciones, fue siempre la debilidad de los espíritus faltos de razón, satisfechos de sí mismos e injustos concedores de la constitución humana.²¹⁰

EN BUSCA DE UNA CLAVE GENERAL DE JEROGLÍFICOS

Durante el siglo XVIII el estudio de las antigüedades tuvo una creciente importancia en el Imperio español bajo el auspicio real. Carlos III, “el rey arqueólogo”, estuvo especialmente interesado en que se estudiaran los vestigios del pasado bajo criterios modernos y científicos. Él había estado a cargo del Reino de las Dos Sicilias mientras se realizaron los paradigmáticos trabajos arqueológicos de Pompeya, Herculano y Paestum y, en parte a su labor se debe la conformación del Museo de Nápoles.²¹¹ La política cultural borbónica, desde Felipe V hasta Carlos IV, fue uno de los factores que hizo posible el surgimiento de la

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

²¹¹ Martín Almagro Gorbea y Jorge Maier Allende (editores), *De Pompeya al Nuevo Mundo: la corona española y la arqueología en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, p. 9.

arqueología como una disciplina científica a nivel mundial. En los virreinos americanos administrados por la corona española también se promovió el estudio de las “antigüedades” identificadas con el pasado prehispánico. Ejemplo de ello son las expediciones de Antonio de Ulloa a Ecuador y Perú entre 1735 y 1745 que condujo a la creación del Gabinete de Antigüedades e Instrucciones Arqueológicas. Siguiendo a Ulloa, Miguel Feijoo realizó expediciones anticuarias a Perú en las décadas siguientes. Dentro del territorio novohispano sobresalen las de Guillermo Dupaix en la zona maya al inicio del siglo XIX.²¹²

En medio de este clima dieciochesco de entusiasmo por el estudio de los vestigios materiales ocurrió el hallazgo de varias antigüedades en el corazón de la Ciudad de México mientras se realizaban los trabajos del nuevo empedrado y drenaje en la Plaza Mayor. Entre las piezas halladas destacaron dos enormes monolitos que pronto captaron la atención de la intelectualidad novohispana. Los monolitos corresponden a los que hoy conocemos como Coatlicue y Piedra del Sol, que no fueron hallados al mismo tiempo, sino con meses de distancia en el año de 1790.

Las dos piedras encontradas desataron diversas opiniones e intentos de interpretación ¿De qué material exactamente estaban hechas? ¿Cuál era su significado? ¿Dónde habrían estado colocadas en su uso original? ¿desde dónde los antiguos mexicanos habían tenido que transportar la materia prima y con qué tecnología lo habrían logrado? Éstos fueron algunos de los cuestionamientos que obtuvieron tan diversas respuestas que desataron una polémica entre dos de las personalidades más reconocidas del momento: el astrónomo Antonio de León y Gama y José Antonio Alzate y Ramírez, editor de la *Gaceta Literaria*.

Uno de los puntos vertebrales de la polémica entre estos dos personajes se centró en el asunto de si era posible establecer una clave general de jeroglíficos de una manera sistemática, que no dejara dudas respecto a la efectividad del método, ni espacio alguno para la especulación. A pesar de situarse en trincheras opuestas, ambas opiniones

²¹² Paz Cabello Carro, "La arqueología ilustrada en el Nuevo Mundo", en Martín Almagro-Gorbea y Jorge Maier Allende (eds.), *De Pompeya al Nuevo Mundo: la corona española y la arqueología en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, pp. 255- 280.

compartían muchos elementos que, a mi juicio, son sintomáticos de las diversas tradiciones de aproximación a la escritura náhuatl.

En 1792, poco más de un año después del descubrimiento de los dos primeros monolitos, Antonio de León y Gama publicó su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, en la que manifestó su confianza en que las piezas encontradas contribuirían a demostrar los grandes conocimientos que en artes y ciencias habían poseído los indios de América, contra las opiniones extranjeras que los denigraban calificándolos de simples e irracionales. El mismo León y Gama nos da noticia de que por orden del Virrey Revillagigedo se expidieron las disposiciones necesarias para la “perpetua conservación y permanencia en la memoria” de las estatuas, para poder defender a la nación mexicana de las calumnias de los enemigos de España, que por demeritar la Conquista tachaban a los indígenas de bárbaros.²¹³ Estos hallazgos demostrarían que aquella nación había sido una de las más civilizadas y políticas.

En la descripción de las dos piedras hecha por León y Gama se deja ver cierta influencia de Boturini Benaducci, de modo que calificó como jeroglíficos a los signos o imágenes que guardaban una relación con la religión de los indígenas. Por ejemplo, para León y Gama, la falda de serpientes de la primera piedra sería un jeroglífico o atributo perteneciente a la diosa Coatlicue. Del mismo modo, serían jeroglíficos las imágenes mismas de los dioses o cualquiera de sus atributos por estar relacionados con su mitología, como lo expresó Boturini Benaducci siguiendo a Vico.

La *Descripción histórica y cronológica* consta de cuatro apartados en los que el autor explicó detalles referentes al cómputo del tiempo y a la mitología mexicana, que servirían para dar inteligencia a los grabados de las dos piedras. Así pudo identificar atributos o jeroglíficos de distintos dioses en la primera piedra y la representación de *Nahui Ollin*, que identificó como el movimiento del Sol, en la segunda.

²¹³ Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras: que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790* [1792], México, Carlos María de Bustamante (editor), Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1832, pp. 4, 8.

Las explicaciones de León y Gama le parecieron insuficientes a José Antonio Alzate, quién publicó una carta con sus críticas. Alzate manifestó que sus objeciones no eran, de ninguna manera, motivadas por la rivalidad y que, aunque su ignorancia respecto a los caracteres y jeroglíficos de los mexicanos era suma, el ejercicio de la crítica demostraría cuán banales podían ser la mayoría de las interpretaciones de los caracteres simbólicos de los mexicanos.²¹⁴ Alzate desarrolló una serie de ejemplos satíricos acerca de cómo la especulación de los anticuarios y etimologistas podía llevar a las más ridículas conclusiones.

Hemos visto cómo los escritores del siglo XVIII, que se ocuparon de la escritura prehispánica con el objetivo de defender el carácter civilizado de los indígenas mexicanos, reconocían la autoridad de Athanasius Kircher en materia de jeroglíficos egipcios, aunque le reprochaban ignorancia de las antigüedades mexicanas. José Antonio Alzate en cambio, mostró sarcasmo y escepticismo respecto a los logros del jesuita, lo que da cuenta de que estaba al tanto del desprestigio que Kircher ya había ganado en Europa. Para Alzate, las muchas labores realizadas por el “profundo ingenio” de Kircher en la interpretación de los obeliscos habían dejado a los sabios tan insatisfechos como antes de sus afanes.²¹⁵ En opinión del autor, esto mismo ocurría con todas las interpretaciones que se habían hecho hasta ese momento respecto a los jeroglíficos mexicanos.

Alzate argumentaba que no podía atenerse a la interpretación que León y Gama había hecho de las dos piedras, puesto que no había una manera de comprobarla. Según su narración, las interpretaciones de la cultura náhuatl desde el siglo XVI estaban llenas de contradicciones y, siendo así, ¿qué podía asegurar que las afirmaciones de León y Gama fueran correctas? Alzate agregó que no bastaba asegurar que una figura denotara tal o cual cosa y, que para evitar las especulaciones era necesario un método:

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

²¹⁴ Alzate y Ramírez, *op. cit.*, pp. 411-425.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 412.

inteligentes a quienes estaba reservado (lo mismo que a los egipcios) el conocimiento misterioso de los caracteres.²¹⁶

La respuesta de León y Gama no se publicó sino hasta 1832 bajo el título de “Advertencias anti-críticas”. El texto se incluyó como una segunda parte de la nueva edición preparada por Carlos María de Bustamante de la *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. En el sexto apartado de las advertencias, León y Gama intentó demostrar que lo que Alzate pedía era imposible, nunca podría hallarse una clave de jeroglíficos y caracteres mexicanos.

León y Gama manifestó la percepción de que debía existir prácticamente un signo para cada palabra utilizada, y que los jeroglíficos, además de constituir un conocimiento complejo reservado a los antiguos sacerdotes, no eran utilizados de manera uniforme, sino que en diferentes pinturas “se figura de distinta manera” una misma cosa.²¹⁷

A pesar de su negativa ante la posibilidad de establecer una clave de jeroglíficos, León y Gama indicó algunas directrices que podrían orientar el trabajo con los documentos indígenas. Por ejemplo, consideró que era indispensable establecer comparaciones entre distintos documentos, tener conocimiento de la cultura, de la geografía mexicana y alguna inteligencia del náhuatl que era el idioma representado en los caracteres de tipo histórico (es decir, topónimos y antropónimos).²¹⁸

En la respuesta a Alzate, el astrónomo novohispano expuso algunas de sus observaciones respecto a topónimos específicos y elaboró dibujos con los que se ejemplificarían y aclararían sus deducciones. Comparó la forma en que se representaban los nombres de los pueblos Tullan, Tultitlán y Tulantzinco y pudo establecer el valor de lectura de algunos caracteres que eran partículas de estos nombres. Sin embargo, los dibujos se perdieron, por lo que el texto de las “Advertencias anti-críticas” carece de su

²¹⁶ *Ibid.*, p. 412, 424.

²¹⁷ Antonio de León y Gama, “Advertencias anti-críticas” [1794], en *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, *op. cit.*, p. 34.

²¹⁸ Siguiendo a Boturini Benaducci, León y Gama utilizó ocasionalmente los términos mitológico, heroico e histórico para referirse a distintos tipos de jeroglíficos y caracteres. Cfr. *ibid.*, pp. 38, 45.

apoyo visual. Esto impide la cabal comprensión de las explicaciones de León y Gama, que estaban redactadas para poder entenderse junto con las ilustraciones.²¹⁹

Parte de las argumentaciones de León y Gama se enfocaban en demostrar que, por su hermetismo, los registros mexicanos eran jeroglíficos auténticos y no meras pinturas. En una carta destinada a las autoridades del Consejo de Indias, en la que solicitaba se le diera autorización y recursos para escribir una obra sobre la historia antigua de la Nueva España, declaró que uno de los problemas para elaborar tal historia era que “muchas personas que no tienen un conocimiento intrínseco de lo que significan las figuras, creen que su inteligencia consiste en declarar lo que materialmente representan”.²²⁰ Para él, la interpretación de cualquier imagen requería de un amplio conocimiento de la cultura, la lengua y las fuentes nahuas y en ello radicaba su condición de jeroglífico, fueran representaciones de dioses, signos calendáricos, escenas de la vida cotidiana o caracteres de nombres de lugares y personas. Ni Purchas ni Kircher, argumentaba el novohispano, habrían podido llegar a entender las generalidades del documento que publicaron, si no hubieran sacado sus explicaciones de la interpretación que en alfabeto latino llevaba el original.²²¹

Ni sólo en las pinturas históricas usaban de jeroglíficos que envolvían los arcanos de sus pensamientos, se servían también de ellos en las batallas, en sus comercios y en sus correspondencias privadas, enviando de unas provincias a otras a comunicar sus secretos interesantes, cifrando en las pinturas y caracteres que no entendían, otras personas que los mismos correspondientes.²²²

A pesar de que León y Gama consideró un vínculo entre la lengua náhuatl y los signos de nombres de personas y lugares, su afán por rebatir a Kircher y a quienes consideraban los registros mexicanos como pinturas primitivas lo llevó a dotar a la escritura náhuatl de los

²¹⁹ En 2002 Leonardo López Luján y Marie-France Fauvet-Berthelot encontraron las láminas de las “Advertencias anti-críticas” en la Biblioteca Nacional de Francia. Las láminas fueron estudiadas y trasladadas a Francia al mediar el siglo XIX por Joseph Marius Alexis Aubin. *Vid.* Leonardo López Luján y Marie-France Fauvet-Berthelot, “Antonio de León y Gama y los dibujos extraviados de la Descripción histórica y cronológica de las dos piedras...”, en *Arqueología Mexicana*, XXIV, 142, noviembre-diciembre, 2016, pp. 18-28.

²²⁰ *Apud* Roberto Moreno de los Arcos, “La *Historia Antigua de México* de Antonio de León y Gama”, *Estudios de Historia Novohispana*, 1981, Vol. VII, p. 61

²²¹ León y Gama, “Advertencias anti-críticas”, *op. cit.*, p. 38, 39.

²²² *Ibid.*, p. 45.

atributos de los jeroglíficos, lo cual imposibilitaba su consideración respecto al vínculo entre lengua y escritura. Precisamente porque León y Gama consideró que los signos mexicanos eran auténticos jeroglíficos, negó la posibilidad de crear la clave general que Alzate le solicitaba. Y en este punto es donde, a mi juicio, los dos rivales intelectuales comulgaron en sus consideraciones sobre los registros nahuas. Desde mi perspectiva, la creencia de ambos autores acerca de la imposibilidad de crear una clave general de jeroglíficos puede explicarse, al menos en parte, por el descrédito que los intelectuales ilustrados mantenían sobre los sistemas de escritura no alfabéticos. Al finalizar el siglo XVIII, la historia de la humanidad vista como historia del progreso promovía las ideas de superioridad y eficiencia del alfabeto. El mismo León y Gama expresó que la pretensión de una clave general de jeroglíficos mexicanos era tan absurda, como pensar en una clave de jeroglíficos chinos.²²³ Las escrituras no alfabéticas, serían desde este punto de vista, imposibles de sistematizar.

Durante la última década del siglo XVIII hubo otro novohispano que realizó interpretaciones de las dos piedras. Se trata del licenciado Ignacio Borunda, quién sí emprendió la elaboración de la tan anhelada clave general. Su manuscrito fue incautado debido al escándalo de célebre sermón pronunciado por fray Servando Teresa de Mier, en el que afirmaba que la virgen de Guadalupe era en realidad un jeroglífico prehispánico, que no se había impreso en la tilma de Juan Diego, sino que había pertenecido al apóstol Santo Tomás. Mier declaró que su sermón había sido inspirado en información proporcionada por el licenciado Ignacio Borunda. Durante el siglo XIX varios intelectuales tuvieron noticia de la existencia del manuscrito y cierta esperanza de que algún día apareciera. Algunos incluso calificaron a Borunda como el Champollion mexicano.²²⁴ Sin embargo, la obra no fue publicada sino hasta finalizar el siglo XIX.

²²³ *Ibid.*, p. 30.

²²⁴ Carlos María de Bustamante da noticia de esta obra en las notas a las “Advertencias anti-críticas” de Antonio de León y Gama. William Prescott, en el cuarto capítulo de su *Conquista de México* calificó a Borunda como el Champollion mexicano a partir de las noticias dadas por Bustamante. Sin embargo, la obra de Borunda aún no había sido publicada. *Cfr.* León y Gama, “Advertencias anti-críticas”, *op. cit.*, p. 33 y J. F. Loubat, “A Monsieur le docteur E. T. Hamy, président de la Société de Américanistes de Paris”, en Ignacio Borunda, *Clave general de jeoglíficos americanos* [ca. 1795], Roma, Jean Pascal Scotti, 1898, p. 2. Por otra parte, en *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*, Jorge Cañizares Esguerra intentó reivindicar a Borunda, que tras la publicación de su obra había sido calificado por Edmundo O’Gorman como ininteligible. Dice Jorge

La *Clave general de jeroglíficos americanos* del licenciado Borunda consiste, sin embargo, en una serie de interpretaciones acerca de las dos piedras expuestas en un complicado estilo. Por ejemplo, para él, en la primera piedra encontrada en 1790 (es decir la que hoy conocemos como Coatlicue), se encontraba cifrada toda la historia del Imperio mexica, desde su fundación, la indicación del lugar exacto de su primera morada, el linaje y ascendencia de sus fundadores, la distribución de su ciudad y la señal de que su último asentamiento había sido lacustre, puesto que la figura denotaba a un anfibio, que a su vez connotaba que esa era la condición del pueblo mexica.²²⁵

José Ignacio Borunda se basó en una cita de San Agustín para desprender su juicio contra las interpretaciones previas de jeroglíficos nahuas. La cita de San Agustín decía “contra las señales propias desconocidas, es gran remedio el conocimiento de idiomas”.²²⁶ De la autoridad de San Agustín, Borunda desprendió la idea de que todas las interpretaciones de jeroglíficos americanos eran erradas, puesto que no tomaban en cuenta la naturaleza alegórica y metafórica de la lengua náhuatl. Para Borunda, la clave consistía en hacer interpretaciones en náhuatl de cualquier elemento contenido en las imágenes y esculturas prehispánicas. Para él, la lengua náhuatl era de naturaleza alegórica y, por tanto, cada composición lingüística encerraba un mensaje simbólico y, en consecuencia, cada imagen interpretada en lengua náhuatl escondía también un significado. Así, Borunda describía las piedras haciendo exégesis de elementos tan particulares como, por ejemplo, las composiciones geométricas que forman las líneas de la

Cañizares “¿Por qué se han descartado con tanta facilidad las interpretaciones de Borunda? La respuesta radica en la complejidad de la metodología de Borunda, la oscuridad de su obra maestra, la *Clave general de jeroglíficos americanos*, que es el equivalente mexicano de las interpretaciones de Champollion de jeroglíficos egipcios, y la total falta de atención al resto de sus escritos”, Cañizares Esguerra, *op. cit.*, p. 512. Aunque el método de Borunda le parece muy lógico y original a Jorge Cañizares, los resultados del novohispano fueron especulativos y ninguna de sus interpretaciones ha sido considerada correcta por los estudios siguientes. Jorge Cañizares cae incluso en la exageración y el anacronismo de decir que “para Borunda la escritura era rigurosamente logográfica: cada imagen en un texto o pieza arqueológica era una palabra que, a su vez, tenía una etimología y una velada alusión a un episodio histórico”, *ibid.*, p. 509. Comprendo la necesidad de equilibrar la figura de Ignacio Borunda historizándolo, pero tratar de reivindicar sus interpretaciones me parece, precisamente, una falta de comprensión de la historicidad de sus propuestas y una muestra de desconocimiento de la teoría actual de la escritura.

²²⁵ Borunda, *op. cit.*, pp. 23-24, Versión disponible en Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies: <<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Booklets/Borunda.pdf>> (última consulta: 11/12/16).

²²⁶ *Ibid.*, p. 3.

falda de la escultura de Coatlicue. Desde su punto de vista cada fragmento de la imagen denotaba conceptos históricos que debían deducirse de la naturaleza figurada del idioma náhuatl. Así, los elementos de la escultura representaban unidades de significado que podían aislarse para ser interpretadas. Baste mencionar como ejemplo el caso de las bocas de las dos calaveras de la pieza que Borunda interpretó como el “simbólico temor alegorizado de los fuegos volcánicos”. Dice el licenciado:

Las calaveras tienen las bocas abiertas en manifestación de sedientos (amicki), instruyendo su compuesto a los que mueren (micki) por agua (atl) como fugitivos del fuego que con sus efectos dictan las frentes del cuerpo parado y figurado y esculpido peñasco, acordes con monumentos locales volcánicos a que se refieren y en que avía perecido el mayor número de sus Ascendientes.²²⁷

Las interpretaciones de Borunda encajan perfectamente con la forma en que los neoplatónicos extraían complicados mensajes de los jeroglíficos egipcios, salvo que, desde su punto de vista, los jeroglíficos mexicanos sí estaban vinculados con la lengua náhuatl, puesto que ésta era en sí misma alegórica y jeroglífica. Borunda tuvo también la intención de reivindicar a los mexicanos mediante una interpretación mística de los jeroglíficos, que como ya se apuntó, eran para él cualquier elemento contenido en una imagen.

Las ideas manifestadas durante la segunda mitad del siglo XVIII referentes a la escritura náhuatl representan actitudes particulares respecto al tema de la “civilización” y la participación que América tendría en ella. Las distintas posturas respecto a la escritura prehispánica se expresaron, en la mayoría de los casos, mediante el lenguaje propio del espíritu ilustrado, por ejemplo, haciendo uso de una prosa lógica y argumentativa. Sin embargo, las opiniones acerca de los registros nahuas seguían girando en torno a cuánto se ajustaran éstos al concepto preconcebido de jeroglífico. Las ideas sobre su naturaleza metalingüística y su carácter reservado, en términos generales, se mantuvieron, mientras que las interpretaciones moralizantes perdieron terreno.

Por otra parte, el hecho de que los comentarios sobre la escritura prehispánica se enunciaran en el terreno de los debates por la civilización, intentando situar en un grado alto a la cultura náhuatl prehispánica, implica la aceptación general de las concepciones

²²⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

teleológicas sobre la historia de la escritura, inauguradas por las historias conjeturales que se analizaron en el capítulo anterior. De modo que los autores revisados en este capítulo son un buen ejemplo de los cambios y continuidades que operaron en las consideraciones sobre la escritura náhuatl a partir de la síntesis de estas dos tradiciones.

Consideraciones finales

La presente tesis tuvo como propósito mostrar que las valoraciones en torno a los registros nahuas han sido posibilitadas, en gran medida, por el trasfondo ideológico de sus enunciadores. A lo largo del trabajo demostré cómo una serie de ideas *a priori* acerca de las culturas amerindias y del antiguo Egipto contribuyeron a delinear las interpretaciones acerca de la escritura náhuatl durante las tres centurias que siguieron a la conquista de la ciudad de México. Por otra parte, intenté exponer cómo estos juicios influyeron a su vez en la configuración de distintas representaciones sobre el carácter de América, su lugar en la historia y el devenir humano en su totalidad.

La existencia misma de la corriente actual de estudio de los documentos nahuas que se denomina “semasiográfica” y el uso constante del término “pictografía” justifica un trabajo de la índole del que aquí se presenta. Respecto al primer punto, resulta evidente la semejanza entre las nociones metalingüísticas de la escritura que se popularizaron durante los siglos XVI y XVII y la descripción del funcionamiento de las escrituras mesoamericanas definidas más recientemente como semasiográficas. Para Elizabeth Hill Boone, estos sistemas “transmiten significados mediante la estructura del propio sistema, sin requerir una referencia a sonidos del habla, y por lo tanto se pueden leer y pronunciar de distintas maneras por personas que hablan diferentes idiomas”.²²⁸ Respecto al segundo punto, es decir la utilización del término pictografía, la misma autora señala que los sistemas pictográficos “son ampliamente figurativos y descriptivos” y que “a menudo dibujan o representan con gran claridad lo que quieren decir”. Además de distinguir entre sistemas glotográficos o cerrados (que registran el lenguaje) y semasiográficos o abiertos (que registran significados directamente), Boone hace una diferenciación entre sistemas

²²⁸ Elizabeth Hill Boone, “The Cultural Category of Scripts, Signs, and Pictographies”, en Elizabeth Hill Boone y Gary Urton (coordinadores), *Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2011, p. 384.

jeroglíficos (como el maya, que tiene un orden de lectura establecido) y pictográficos que además de usar signos “figurativos”, emplean “glifos” para los nombres de personas y lugares. La autora expresa su postura diciendo: “consideramos los glifos sólo como un aspecto de la pictografía, que nosotros conceptualizamos como un sistema completo y al que, a veces, nos referimos como escritura”.²²⁹ En mi opinión, la heterogeneidad y eclecticismo en el uso de estos términos ha provocado mayor confusión que comprensión y ha contribuido al aislacionismo de los estudios sobre escrituras mesoamericanas, estableciendo barreras comunicativas entre los investigadores. A mi juicio, el trabajo que presento puede ayudar a aclarar el sentido y el sustrato cultural desde el cual se constituyeron originalmente estos conceptos. En este sentido, la tesis puede servir como herramienta para quienes se preocupen por valorar la pertinencia actual de estos términos o por hacer un uso informado y crítico de ellos.

Si bien en estas conclusiones he establecido un vínculo entre los postulados de la corriente semasiográfica y la tradición neoplatónica de los siglos XVI al XVIII, me parece necesario aclarar también que no considero que sean equivalentes. En este sentido, he apuntado cómo los distintos planteamientos adquieren valores particulares en función de su historicidad. Las semejanzas o continuidades nos dan pie a abrir la reflexión en torno a las diferencias, abordando las preocupaciones específicas de cada discurso. A mi modo de ver, la influencia del neoplatonismo en los juicios y descripciones sobre escrituras amerindias de los complejos siglos aquí tratados se insertaron en un universo donde las analogías y la retórica constituían el procedimiento para otorgar racionalidad al cosmos, en función de preocupaciones de tipo moral, que comenzaron a perder vigencia durante el siglo XVIII. Por otro lado, como lo han desarrollado Ana Díaz Álvarez y Rogelio Valencia Rivera, la semasiografía bebe también de otras influencias, como el giro visual del siglo

²²⁹ *Loc. cit.* Por otra parte, Maurice Pope, con un amplio conocimiento de la manera en que funcionan distintos sistemas de escritura del mundo y como historiador de las ideas, opina que el término pictográfico ya no es útil: “se ha utilizado como opuesto a *lineal*, pero es un término innecesario. Si conocemos la función de un signo, podemos llamarlo *logográfico* o *fonético* según sea el caso. Si no la conocemos, no resulta de ayuda y puede conducir a una denominación errónea”. Pope, *Op. cit.* p. 332.

XX.²³⁰ Las preocupaciones de base no son las mismas, pero existen continuidades y son manifiestas.

Las interpretaciones sobre la existencia, el uso o el carácter de la escritura náhuatl han constituido desde el siglo XVI una polifonía. En las distintas voces que constituyen su coro pueden apreciarse las nociones que la cultura occidental moderna ha elaborado sobre sí misma. Precisamente por ello, creo pertinente hablar de un proceso donde las interpretaciones sobre la escritura náhuatl pertenecientes a diferentes maneras de entender el pasado prehispánico, la historia o la *civilización*, se manifestaron de manera sincrónica, conviviendo unas con otras en un mismo tiempo y no como un proceso estrictamente lineal.

La forma de conciencia basada en la dicotomía cristianismo-paganismo se expresó en las primeras interpretaciones sobre la escritura del Altiplano Central de México y tuvo aún continuidades durante el siglo XVII. Sin embargo, desde el mismo siglo XVI las escrituras prehispánicas, y particularmente la náhuatl, comenzaron a ser apreciadas a la luz de nuevos modelos culturales, entre los que destaca el neoplatonismo y la euforia que despertaba todo lo relacionado al antiguo Egipto.

El gusto por los temas egipcios tuvo una efervescencia tanto en la erudición europea como en la novohispana a partir del siglo XVII, que intentaba buscar en los jeroglíficos egipcios la clave de una sabiduría moral de aspiraciones universalistas. La cultura barroca en su búsqueda de la sabiduría oculta en las imágenes no dejó de prestar atención a la escritura jeroglífica prehispánica, pero no como un objeto de investigación científica, sino como una fuente de sabiduría universal, del mismo modo en que era entonces apreciada la escritura jeroglífica de Egipto. Desde mi perspectiva, este ambiente intelectual barroco fue el caldo de cultivo de lo que posteriormente se han identificado como corrientes “ideográfica”, “antifonetista” y “semasiográfica”.

²³⁰ Ana Díaz Álvarez y Rogelio Valencia Rivera, “Imagen y escritura. Una discusión necesaria” en Erik Velásquez García y María Elena Vega Villalobos (editores), *Los sistemas de escritura mesoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas. (Entregado a los editores).

Para llegar a esta conclusión resultó pertinente reflexionar acerca de las transformaciones del concepto de “escritura” y las condiciones que hacen posible pensar la virtual existencia de la relación entre el pasado prehispánico y la escritura como producto de la civilización. Esto fue útil para delimitar el trabajo, circunscribiéndolo a una temporalidad en que se hicieron visibles de manera general los rasgos del cambio en las nociones de autoconciencia, proceso que comenzaría en el siglo XVI con las primeras interpretaciones sobre la escritura y que en el siglo XVIII ya podría expresarse con más claridad en términos de civilización. Esto no implica una sucesión ordenada de nociones distintas o cambios que puedan datarse puntualmente, sino una convivencia de ideologías que se influyeron unas a otras y que, más que sustituirse, se retroalimentaron transformando algunos de sus rasgos y generando continuidades respecto a otros.

En este sentido, las historias de la escritura que se trataron en el tercer capítulo de esta tesis también han influido notablemente en la manera en que las escrituras mesoamericanas han sido vistas hasta el día de hoy. En muchos casos la vinculación entre escritura y nivel de civilización, particularmente la de los registros nahuas vistos como una pre-escritura o una escritura primitiva, sigue siendo expresada incluso más allá de los ámbitos académicos. Las implicaciones de este planteamiento en la conciencia histórica respecto al pasado prehispánico pueden y deben ser criticadas a partir de su historización, a lo que busca contribuir este trabajo.

Aunque la temporalidad de esta tesis no tocó la disputa entre fonetistas y antifonetistas, se analizó la génesis del desarrollo de una de estas dos tradiciones, es decir, la que considera que los registros nahuas consisten en una escritura “sin palabras” que puede comunicar conceptos directamente sin mediación de la lengua hablada.

Me parece que es necesario, para futuras investigaciones, ampliar la temporalidad de este estudio y vincularlo con los términos de la disputa entre fonetistas y antifonetistas, puesto que los planteamientos aquí esbozados respecto a la relación entre interpretaciones de la escritura náhuatl y modos particulares de expresión de la conciencia histórica continúa siendo pertinente. Las posturas que se han manifestado durante los últimos dos siglos se encuentran enraizadas en interpretaciones sobre la escritura náhuatl

gestadas aún durante el periodo novohispano bajo formas de autoconciencia y racionalidad en cierto modo diferentes de las que a partir del siglo XIX han sido caracterizadas como científicas.

En el desarrollo de la investigación y, de manera particular en el cuarto capítulo, se hizo evidente que quienes expresaron alguna idea respecto a la escritura náhuatl basaron sus interpretaciones en la autoridad de las fuentes sin considerar, en muchas ocasiones, que éstas también manifestaban las inquietudes de su propia época. Al finalizar el siglo XVIII se acudía a las crónicas del siglo XVI en busca de información sobre la cultura náhuatl y en lo general se aceptaron sus descripciones como verdaderas. Si bien esta actitud ante las fuentes era asumida como normal durante el siglo XVIII, es uno de los factores que han hecho posible la transmisión hasta ahora de la idea de la desvinculación de la escritura náhuatl y la lengua.

Esto me lleva a explicitar una inquietud que en el ámbito de la historiografía profesional damos por hecho o que podría parecer una obviedad. Me refiero al cuidado que se debe tener al aproximarse a las fuentes coloniales cuando nuestro tema sea el pasado mesoamericano, nunca perdiendo de vista el horizonte cultural y las cualidades del discurso historiográfico propio de estos testimonios. Si bien las crónicas e historias del periodo novohispano son más próximas temporalmente al objeto de estudio precolombino, esto no implica que posean un mayor grado de credibilidad en sus descripciones de la cultura náhuatl y, por lo tanto, siempre es necesario el ejercicio de la crítica de fuentes. Esto, que como ya he dicho podría sonar como una obviedad, resulta no ser tan obvio cuando nos hallamos frente a interpretaciones como las de la corriente semasiográfica que, asombrosamente, sigue recurriendo a las fuentes del siglo XVI asumiendo lo que nos dicen sobre el pasado prehispánico como objetivo.²³¹ Tampoco es mi intención descartar la información que nos aportan estas fuentes, pero siguiendo a Edmundo O' Gorman, debe pues el historiador "admitir con alegría el inevitable

²³¹ *V. g.*, En "The Cultural Category of Scripts, Signs, and Pictographies", Elizabeth Hill Boone utiliza como uno de sus argumentos para caracterizar los registros semasiográficos el hecho de que los cronistas del siglo XVI como Motolinía y José de Acosta describieran las sociedades amerindias como carentes de "escritura" pero poseedores de "su propio modo de escritura", una escritura sin palabras. *Op. cit.*, p. 387.

subjetivismo del conocimiento histórico, en vez de tratar de eludirlo como si fuera un extraño elemento desquiciador".²³²

²³² Edmundo O'Gorman, *México, el trauma de su historia*, México, Conaculta, 2011, p. 246.

Bibliografía

ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias* [ca.1590], editado por José Alcina Franch, Madrid, Historia 16, 1987, 520 p.

ADORNO, Rolena, "La censura y su evasión: Jerónimo Román y Bartolomé de las Casas", *Estudios de Cultura náhuatl*, 1993, nº 23, p. 263- 296.

ALMAGRO GORBEA, Martín y MAIER ALLENDE, Jorge (eds.), *De Pompeya al Nuevo Mundo: la Corona española y la arqueología en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, 426 p.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, "Historia de la nación chichimeca" [ca.1608], en *Obras históricas: incluyen el texto completo de las llamadas relaciones e historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen / edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman*, 3a facsimilar, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Mexiquense de cultura (colección "Historiadores y cronistas de Indias"), 1997, vol. II/II, p. 539.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *Crónica mexicana* [1598], edición de Gonzalo Díaz Migoyo y German Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1997, 554 p.

ALZATE Y RAMÍREZ, José Antonio, "Carta del autor a D.N. sobre los caracteres mexicanos (13-31 julio, 1792)", *Gacetas de Literatura*, vol. 2, 1831, p. 411-428.

ANGLERÍA, Pedro Mártir de, "Década Cuarta" [1520], en *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo (colección "Crónicas y memorias"), 1989, p. 249- 281.

----- "Década Quinta" [ca.1521-1523], en *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo (colección "Crónicas y memorias"), 1989, pp. 281-314.

ARISTÓTELES, "Sobre la interpretación", *Órganon (Tratados de Lógica)*, introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995, pp. 25-84.

AUBIN, Joseph Marius Alexis, *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos* [1884], edición e introducción de Patrice Giasson, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, 121 p.

BARTRA MURIA, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM, Coordinación de Difusión Cultural, ERA, 1992, 219 p.

BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispánica: retórica e imágenes en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005, p. 55.

BENAVENTE "MOTOLINÍA", fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España: relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* [1541], 7a ed., México, Porrúa (colección "Sepan cuántos...129"), 2001, 354 p.

BONNOT DE CONDILLAC, Etienne, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* [1746], Madrid, Tecnos (colección "Colección Clásicos del pensamiento"), 1999, 291 p.

BOONE, Elizabeth Hill, "The Cultural Category of Scripts, Signs, and Pictographies", en Elizabeth Hill Boone y Gary Urton (coordinadores), *Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2011, p. 379-390.

----- "Introduction: Writing and Recording Knowledge", en *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, Durham y Londres, Duke University Press, 2004, 19.

BORUNDA Ignacio, *Clave general de jeroglíficos americanos* [ca. 1795], Roma, Jean Pascal Scotti, 1898, 283 p.

BOTURINI BENADUCCI, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional: fundada sobre material copioso de figuras, símbolos, caracteres, y jeroglíficos, cantares, y manuscritos de autores indios, últimamente descubiertos*, Madrid, Imprenta de Juan de Zúñiga, 1746, 96 p.

BRADING, David, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867* [1991], México, FCE, 2015, 771 p.

CABELLO CARRO, Paz, "La Arqueología ilustrada en el Nuevo Mundo" en Martín Almagro-Gorbea y Jorge Maier Allende (eds.), *De Pompeya al Nuevo Mundo: la corona española y la arqueología en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, p. 255 - 280.

CAMELO ARREDONDO, Rosa, "La historiografía colonial en Nueva España" en *La creación de una imagen propia. La tradición española. Historiografía civil*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (colección "Historiografía Mexicana"), 2012, vol. 2/1, p. 17 - 38.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: historiografías, epistemologías, e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, México, FCE (colección "Historia"), 2007, 628 p.

CARREÑO VELÁZQUEZ, Elvia, "Kircher y su interpretación del Códice Mendocino" en *La producción simbólica en la América Colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, CONACyT (colección "Estudios de Cultura Literaria Novohispana"), 2001, p. 517 - 527.

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética Histórica Sumaria* [1540], edición de Edmundo O'Gorman; con un estudio preliminar y un índice de materias, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (colección "Historiadores y cronistas de Indias"), 1967, vol. III/Vol. II.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España* [ca.1560], prologo de Juan Miralles Ostos, México, Porrúa (colección "Biblioteca Porrúa"), 1985, 860 p.

CLAVIGERO, Francisco Javier, *Historia antigua de Méjico: sacada de los mejores historiadores españoles, y de los manuscritos, y de las pinturas antiguas de los Indios* [1780], traducido por José Joaquín de Mora, Londres, Ackermann, Strand, 1826, 2 vols.

CORTÉS, Hernán, "Segunda Carta de Relación" [1520], en *Cartas de Relación*, Vigésimo primera edición, México, Porrúa (colección "Sepan Cuántos.."), 2005, p. 36- 121.

COURCELLES, Dominique de, *Escribir la historia. Escribir historias en el mundo hispánico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (colección "Teoría e historia de la historiografía"), 2009, 406 p.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], Madrid, Frankfurt, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, (colección "Biblioteca Aurea hispánica"), 2006, 1639 p.

CROCE, Benedetto, "La historiografía del Renacimiento" en *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Escuela, 1955, p. 183- 197.

CUÉ, Ana Laura (editora), *Juegos de ingenio y agudeza: la pintura emblemática de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, Banamex-Accival, 1994, 426 p.

DÍAZ ÁLVAREZ, Ana y VALENCIA RIVERA, Rogelio, "Imagen y escritura. Una discusión necesaria" en Erik Velásquez García y María Elena Vega Villalobos (editores), *Los sistemas de escritura mesoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas. (Entregado a los editores).

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1581], estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, CONACULTA (colección "Cien de México"), 2002, vol. II/I, 651 p.

EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Biblioteca mexicana* [1755], edición facsimilar, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1986.

ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989, 581 p.

ESCAMILLA GONZÁLEZ, Iván, "Máquinas troyanas': el guadalupanismo y la Ilustración novohispana", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. 21, n. 82, 2000, pp. 199-232.

FÁBREGA, José Lino, "Interpretación del Códice Borgiano" [ca. 1795], traducción y notas arqueológicas y cronográficas de Alfredo Chavero y Francisco del Paso y Troncoso, en *Anales del Museo Nacional, primera época*, 1899, vol. 5, p. 260.

FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, Mariano, *Historia antigua de Méjico* [ca. 1790], México, Imprenta de Juan Ojeda, 1836.

FERRATER MORA, José, *Cuatro Visiones De La Historia Universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Madrid, Alianza Editorial Sa, 2006.

FLORES FLORES, Óscar (editor), *El clasicismo en la época de Pedro José Márquez (1741-1820): arqueología, filología, historia, música y teoría arquitectónica*, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, 245 p.

FRÉRET, Nicholas, "De la langue des chinois. Réflexions sur les principes généraux de l'Art d'écrire, y en particulier sur les fondemens de l'écriture chinoise" [1718], en *Oeuvres complètes de M. Fréret - Histoire-Tome VI*, París, Dandré, 1796, p. 228-287.

GALARZA, Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, México: Archivo General de la Nación, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1980, 164 p.

GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía* [1938], México, Porrúa, 1971, 310 p.

GARONE GRAVIER, Marina, "Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas", tesis para obtener el título de Doctora en Historia del Arte, UNAM, México, 2009, 425 p.

GELB, Ignace, *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology.*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, 295 p.

GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750-1900* [1955], México, FCE, 1982, 884 p.

GOMBRICH, Ernst Hans, *La Historia del Arte* [1950], traducción de Rafael Santos Torroella, México, Phaidon, 2009.

GUTIÉRREZ HACES, Juana, "Los antiguos mexicanos, Vitruvio y el Padre Márquez" en *Historia, leyendas y mitos de Mexico: su expresion en el arte. XI coloquio internacional de historia del arte*, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, p. 10-14.

HERNÁNDEZ, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España* [ca. 1571], traducción del latín y notas por Don Joaquín García Pimentel, México, Robredo, 1946, 366 p.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano, o, "Décadas"* [ca. 1615], Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991, vol. IV.

HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de, *Emblemas morales de Don Iuan de Horozco Covarruuias.*, Zaragoza, por Alfonso Rodriguez, A costa de Iuan de Bonilla, 1604, 620 p.

HUDSON, Nicholas, *Writing and European thought, 1600-1830*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 1994, 222 p.

JUANA INÉS, *Obras completas*, 9. ed, México, Porrúa (colección "Sepan cuantos"), 1996, 941 p.

KEEN, Benjamin, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, traducción de Juan José Utrilla, México, FCE, 1984, 613 p.

LACADENA GARCÍA-GALLO, Alfonso, "Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing", *The PARI Journal*, 2008, VIII, nº 4, p. 1 - 22.

LAET, Joannes, *Mundo Nuevo o descripción de las indias occidentales escrita en 18 libros por Joannes de Laet* [1633], introducción, traducción y notas de Marisa Vannini, Caracas, Universidad Simón Bolívar, Instituto de Altos Estudios de América Latina, 1988, vol. 2/1, 655 p.

LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, traducción de Ina Valle y Fulgencio López, México, FCE, 2002, 564 pp.

LEÓN Y GAMA, Antonio de, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras: que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790: explícense el sistema de los calendarios de los Indios ... noticia ... sobre la mitología de los Mexicanos, sobre su astronomía, y sobre los ritos y ceremonias ... en tiempo de su gentilidad* [1792], edición de Carlos María de Bustamante, México, Imprenta del ciudadano A. Valdés, 1832, 148 p.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *La Conquista de México* [1552], edición de José Luis Rojas, Madrid, Dastin (colección "Colección Crónicas de América"), s/f.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y FAUVET-BERTHELOT, Marie-France, "Antonio de León y Gama y los dibujos extraviados de la Descripción histórica y cronológica de las dos piedras... ", *Arqueología Mexicana*, noviembre-diciembre 2016, XXIV, n° 142, p. 18- 28.

LORENZANA, Francisco Antonio (editor), *Historia de Nueva España escrita por su esclarecido Conquistador* [1770], 4a edición facsimilar, México, Miguel Ángel Porrúa, SHCP, 1998.

MARTÍNEZ, Henrico, *Reportorio de los tiempos e Historia natural de esta Nueva España* [1606], México, CONACULTA (colección "Cien de México"), 1991, 452 p.

MATUTE AGUIRRE, Álvaro, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (colección "Serie de historia novohispana"), 1976, 88 p.

MERCATI, Michele, *De gli obelischi di Roma*, In Roma, Appresso Domenico Basa, 1589.

MORENO BONETT, Margarita, *Nacionalismo novohispano: Mariano Veytia: historia antigua, fundación de Puebla, guadalupanismo*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras (colección "Seminarios"), 1983, 347 p.

MOTEZUMA, Diego Luis, *Corona mexicana o historia de los nueve motezumas*, edición y prólogo de Lucas de Torre, Madrid, Biblioteca Hispania (colección "Colección Hispano-Americana"), 1914, 505 p.

NAVA SÁNCHEZ, Alfredo, "La construcción de los indios disputas alrededor de una clasificación política y social 1492-1555", tesis para obtener el título de Doctor en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 2013.

NAVARRETE LINARES, Federico, "Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo", *Estudios de Cultura náhuatl*, 1997, vol. 27, p. 155- 179.

NEBRIJA, Antonio de, *Gramática sobre la lengua castellana* [1492], edición, estudio y notas de Carmen Lozano, Barcelona, RAE, Galaxia Gutemberg (colección "Biblioteca clásica de la Real Academia Española"), 2011.

NISBET Robert A, *Historia de la idea de progreso*, traducido por Enrique Hegewicz, Barcelona, Gedisa, 1981.

O'GORMAN, Edmundo, *México, el trauma de su historia*, México, Conaculta, 2011, 281 p.

OLIVARES ZORRILLA, Rocío, "El libro metágrafo de Alejo de Venegas y El sueño de sor Juana. La lectura del universo", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2000, XXII, n° 76, p. 89- 112.

ORTIZ GALICIA, Tania, "La conciencia histórica en el siglo XVIII novohispano a través de la obra de Mariano Veytia sobre el México Antiguo", Tesis para obtener el grado de Maestra en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2014, 384 p.

----- "La construcción de la imagen de la Nueva España y la reelaboración de la historia mexicana: Mariano Veytia y la Historia Antigua de México", Tesis para obtener el grado de Licenciada en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2008, 97 p.

OSORIO ROMERO, Ignacio, *La luz imaginaria epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional, Hemeroteca Nacional, UNAM, 1993, 181 p.

----- *Conquistar el eco la paradoja de la conciencia criolla*, México, Coordinación de Humanidades, UNAM (colección "Biblioteca de letras"), 1989, 395 p.

PARKES, Malcolm, "La Alta Edad Media" en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Guglielmo Carvallo y Roger Chartier, Madrid, Taurus, 1998, p. 135- 156.

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.

POMAR, Juan Bautista, *Relación de Texcoco [ca. 1585]*, facsimilar de la de 1891 con advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México (colección "Biblioteca enciclopédica del Estado de México"), 1975, 69 p.

POPE, Maurice, *Detectives del pasado: una historia del desciframiento: de los jeroglíficos egipcios a la escritura maya*, Madrid, Oberón, 2003, 359 p.

PURCHAS, Samuel, *Hakluytus Posthumus or Purchas his pilgrimes: Contayning a history of the world, in sea voyages & lande-travells, by Englishmen & others. Wherein Gods wonders in nature & providence, the actes, arts, varieties, & vanities of men, with a world of the worlds rarities, are by a world of eywitnesses-authors, related to the world. Some left written by M. Hakluyt at his death. More since added. His also perused & perfected. All examined, abreviated with discourse. Adorned with pictues and expressed in mapps. In fower parts. Each containing five bookes*, Londres, W. Stansby for H. Fetherstone, 1625, vol. XX/XV.

ROMÁN Y ZAMORA, Jerónimo, *Repúblicas de Indias. idolatrías y gobierno en México y Perú, antes de la Conquista [1575]*, Madrid, Victoriano Suárez, Editor (colección "Preciados"), 1897, vol. 2/, 326 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, traducido por María Teresa Povrazian, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba (colección "Colección mínima"), 2008, 126 p.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, "Los indios vistos por los ilustrados" en *El paraíso de los elegidos*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, FCE, 2010, 393-406.

----- “Se visten emplumados: apuntes para un estudio sobre la recreación retórica y simbólica del indígena prehispánico en el ámbito criollo novohispano”. en *La producción simbólica en la América Colonial*, Pascual Buxó, José, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, CONACyT, 2001, p. 237- 256.

SAHAGÚN, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España* [ca. 1582], México, CONACULTA (colección “Cien de México”), 2000.

SEBASTIÁN, Santiago, *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza (colección “Alianza forma”), 1981, 413 p.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas sobre la guerra contra los indios* [1550], advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y estudio por Manuel García-Pelayo, México, FCE, 1941, 179 p.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del mexicano imperio* [1680], México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Miguel Ángel Porrúa (colección “Biblioteca Mexicana de Escritores Políticos”), 1986, 292 p.

SOLÍS, Antonio de, *Historia de la conquista de México, población y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España* [1684], Mexico, Porrúa, 1968.

THEVET, André, *André Thevet's North America: a sixteenth-century view* [1575], Kingston, Canadá, McGill-Queen's University, 1986, 292 p.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra* [1615], Edición de Miguel León Portilla. Reproducción electrónica, 201, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, vol. 7 vols/1.

TOVAR, Juan de, *La historia de la llegada de los indígenas, ca. 1585*. Manuscrito disponible en Biblioteca Digital Mundial.

VALADÉS, Diego, *Rhetorica Christiana* [1577], traducido por Tarsicio Herrera Zapién, México, UNAM, FCE, 1989, 863 p.

VALERIANO, Pierio, *Jeroglíficos* [1556], Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos, CSIC, 2013.

VICO, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, traducido por Josep Carner, Edición conmemorativa, México, FCE (colección “Colección conmemorativa 70 aniversario”), 2006, 312 p.

----- *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos (colección “Colección Clásicos del pensamiento”), 2006, 875 p.

WARBURTON, William, *The divine legation of Moses demonstrated, on the principles of a Religious Deist*, Londres, Impreso por Mr. Fletcher Gyles, 1742, vol.II.

ZENDER, Marc U., "One hundred and fifty years of nahuatl decipherment", *The PARI Journal*, 2008, VIII, nº 4, p. 24- 37.

ZORITA, Alonso de, *Relación de la Nueva España: relacion de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificacion y de la conversion de los naturales de ella* [1585], México, CONACULTA (colección "Cien de México"), 2011, vol. II/1.