



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

*DE LA ZORRA AL COYOTE: ASPECTOS DE LA TRADUCCIÓN SEMIÓTICA Y
CULTURAL DE LAS FÁBULAS DE ESOPHO AL NÁHUATL EN LOS SIGLOS XVI-
XVII*

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
JUAN CARLOS TORRES LÓPEZ

TUTOR
DRA. MARÍA DEL PILAR MÁYNEZ VIDAL
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

DRA. MARIANA MASERA CERUTTI
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

DR. FELIPE CANUTO CASTILLO
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

CDMX, OCTUBRE 2019



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

A mi madre

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento, en primer lugar, a mi tutora principal Dra. Pilar Máynez Vidal por su siempre diligente y puntual asesoría. También agradezco a la Dra. Maria Ana Mesera Cerutti y al Dr. Felipe Canuto, miembros del comité, por sus asesorías y el seguimiento de este trabajo de tesis durante estos cuatros años. Quiero también reconocer y agradecer la ayuda recibida del Dr. José Alejos en asesorías durante el seminario de “Análisi de textos” y las observaciones hechas por del Dr. Salvador Reyes Equiguas, lectores externos de esta tesis. También quiero agradecer al progama de becas CONACyT por su apoyo durante la realización del programa de doctorado.

Finalmente, agradezco a todos aquellos investigadores y compañeros que, de una manera u otra, se involucraron en este trabajo haciendo observaciones y comentarios a lo largo de esta investigación. En especial, quisiera reconocer la ayuda recibida de Yessica Romero Martínez quien me auxilio con la captura de diversos textos durante la realización de este trabajo.

ÍNDICE

Introducción	13
Capítulo 1. La fábula griega y su presencia en la Nueva España	20
1.1 Origen y consolidación de la fábula antigua griega	20
<i>Sobre su denominación en época arcaica y clásica</i>	21
<i>Su definición en la antigua Grecia</i>	25
<i>El banquete, la fiesta y el metro yámbico</i>	30
<i>La fábula griega entre los romanos</i>	32
<i>La época bizantina y la conservación de la fábula griega</i>	36
<i>La fábula en la Edad Media</i>	38
1.2 Los manuscritos bizantinos y los manuscritos mexicanos	41
<i>Los manuscritos de la tradición grecolatina</i>	42
<i>El volumen de Cantares Mexicanos y otros opúsculos</i>	46
<i>El Santoral Bancroft</i>	49
<i>El Manuscrito mexicano 287 de la Biblioteca Nacional de París</i>	53
1.3 Esopo en la Nueva España: presencia de la literatura grecolatina	55
Capítulo 2. La fábula griega y la literatura náhuatl: zazanilli, machiotlahtolli y huehuetlahtolli	67
2.1 Estructura de la fábula griega	67
<i>Características de la fábula animalística</i>	72
<i>Elementos de la oralidad en la fábula grecolatina y en la tradición medieval</i>	74
2.2 Tres géneros importantes de la literatura náhuatl precolombina	77
<i>Tozazaniltzin: nuestra adivinanza</i>	78
<i>El machiotlahtolli: palabra-ejemplo</i>	83
<i>Huehuetlahtolli: antigua palabra</i>	89
2.3 Razones de la introducción de la fábula griega entre los antiguos mexicanos	93
Capítulo 3. La semiótica del «texto» y los procesos de traducción	105
3.1 Una propuesta viable para el análisis del intercambio cultural de mensajes: los conceptos de «semiosfera», «frontera», «meta-descripción» y «texto»	108
<i>La semiosfera</i>	108
<i>La frontera: el carácter delimitado de la semiosfera</i>	110

<i>La irregularidad semiótica: la frontera como creadora del núcleo y la periferia en la semiosfera</i>	118
<i>Metadescripción: una forma de autodescripción de la cultura</i>	119
<i>El concepto de «texto» como unidad de información</i>	123
<i>La interacción de la semiosfera y el desarrollo cultural: la creación de nuevos mensajes</i>	126
<i>La estructura de la lengua náhuatl y el estilo del discurso como un «texto»</i>	130
3.2 Los postulados de Lotman a la luz de las teorías de la traductología	135
<i>Aspectos hermenéuticos de la traducción: lengua, pensamiento e interpretación</i>	136
<i>Algunos aspectos del ejercicio de la traducción</i>	139
<i>Los dos tipos de traducción</i>	141
<i>La traducción semiótica</i>	143
<i>La traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl</i>	149
<i>En torno a la traducción de este trabajo</i>	152
Capítulo 4. El sustrato cultural indígena: aspectos semióticos de la cultura náhuatl en la traducción de las fábulas	155
4.1 La traducción al náhuatl frente al texto original en latín	155
<i>Explicitaciones</i>	159
<i>Cambios y adiciones</i>	162
<i>Dramatización de la narración</i>	164
<i>Dramatización de la trama: el diálogo directo</i>	166
<i>El epimitio de las fábulas</i>	169
4.2 Los personajes y sus trasfondos culturales	171
<i>El coyote</i>	172
<i>Los tecuanes</i>	180
<i>Las aves: el quetzal, el toznene y el quecholli</i>	182
<i>Otros animales</i>	185
<i>Los animales europeos</i>	189
<i>Los personajes humanos</i>	194
4.3 Otras concepciones y aspectos del mundo náhuatl	202
<i>El corazón como órgano de la cognición</i>	202
<i>La caza</i>	208
<i>La medicina</i>	209
<i>La organización social</i>	213
<i>El comercio y la riqueza</i>	218
<i>Conceptos religiosos y mitológicos</i>	221
<i>El recinto doméstico y la familia</i>	222
<i>Elementos culturales y materiales importados de Europa</i>	224
4.4 Elementos de la estructura y el estilo de la lengua náhuatl	228

<i>Difrasismos</i>	229
<i>Paralelismos</i>	233
<i>Prefijos y sufijos direccionales</i>	236
<i>La forma honorífica o reverencial del náhuatl</i>	238
<i>Otros elementos gramaticales</i>	240
Conclusión	242
Apéndice	254
Nota del traductor	254
Paleografía y traducción al español de las fábulas de Esopo	258
Bibliografía	352

INTRODUCCIÓN

En esta tesis se presenta una discusión en torno a los elementos culturales incorporados en el proceso de transvase semiótico de las fábulas de Esopo al náhuatl, así como una propuesta de traducción al español de dicha versión “nahuatlizada”, género literario ajeno, en un principio, a la literatura indígena en lengua mexicana. Tal texto es uno de los doce opúsculos integrados en el manuscrito que se conoce como *Cantares mexicanos*.

El análisis de algunos aspectos culturales nahuas que fueron insertados nos ayudará a identificar otras particularidades de la traducción, relacionadas con las circunstancias de la misma, una aproximación a la fecha de la elaboración, el objetivo del manuscrito y una propuesta sobre el número de participantes involucrados en dicho trabajo.

A partir de la conquista de México Tenochtitlan y Tlatelolco surgió una efervescencia en el intercambio cultural entre los españoles y los indígenas nahuas del centro de México, en particular con los pertenecientes a las dos ciudades anteriores y con otras poblaciones nahuas de importancia cultural y estratégica. Dicho intercambio abarcó distintas facetas, desde aquellas de la vida cotidiana hasta los ámbitos religiosos y académicos, incluyendo el de las letras.

Precisamente, una de las herramientas que cobró gran importancia para este proceso, además del proyecto educativo dirigido a la joven elite indígena en la alta cultura grecolatina, fue la traducción, cultivada en distintas actividades académicas por frailes e indígenas pertenecientes a dicha élite. Mediante tal actividad pretendían llevar a cabo con mayor éxito la evangelización, la aculturación de los grupos indígenas, principalmente los nahuas, y la

declaración de que las lenguas nativas podían estar al mismo nivel cultural que aquellas de gran prestigio en Europa, esto es, el latín y el griego.

Pero el intercambio de conceptos que se generó entre dos esferas culturales distintas presentó numerosas dificultades. Primero, porque las culturas como sus lenguas involucradas son diferentes entre sí; cada una imprime, en sus constituyentes lingüísticos, una determinada prominencia de acuerdo con sus propias características conceptuales que probablemente no encuentren una convergencia absoluta con otras. En palabras de Ortega y Gasset: “cada pueblo calla unas cosas para decir otras”.¹ Así, la traducción de textos occidentales al náhuatl tuvo que enfrentarse con la comprensión de categorías y realidades que muchas veces eran desconocidos por los indígenas.

Para la representación de este modelo de intercambio cultural, he partido de las propuestas de Yuri Lotman, respecto a que las culturas son complejos sistemas de mensajes, a los cuales llama «textos»; estos siempre están en constante intercambio entre los individuos pertenecientes a determinada cultura y entre los miembros originarios de otras. El proceso que se encuentra presente en este intercambio es el de la traducción, no sólo en los términos de un texto escrito, sino en términos culturales.

Así pues, la tesis también aborda la manera en que este modelo semiótico se configura en el ejercicio de la traducción escrita. Para ello se presentan las principales tendencias en los métodos de la traductología relativos al transvase semiótico. Este último es el que se empata mejor con la adaptación de mensajes entre dos semiosferas, esto es, entre dos culturas: la náhuatl y la hispana.

¹ José Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción* en *Obras completas*, 8 vols., Madrid, Taurus, 2010, t. 5, p. 717.

De tal modo, el objetivo de esta tesis es identificar los «textos» (mensajes) que fueron incluidos en la traducción con respecto a la versión original, así como todos los otros cambios que tienen que ver con las formas y estructuras de la lengua náhuatl. Con esto, se intentará desmotrar que toda traducción es un acto de tranvase cultural de mensajes que necesariamente son adaptados, en mayor o menor medida, a las categorías culturales del grupo receptor. Por ello, se realizó un análisis de la traducción náhuatl, así como una nueva traducción al español de ésta última, que mantiene los elementos más representativos de la traducción náhuatl del siglo XVI para quienes no conozcan la lengua indígena.

Decidí realizar una propuesta de traducción de este material debido a que en las elaboradas con anterioridad no se mostraba, de manera evidente, los elementos propios de la cultura náhuatl. Además, he añadido un aparato de notas para explicar, por ejemplo, la inclusión de personajes como el coyote con un aspecto simbólico muy importante entre los indígenas y la conservación de otros personajes y conceptos en náhuatl relevantes también para la cultura. También he conservado las marcas de oralidad y los rasgos propios de la lengua mexicana, así como otros mensajes de origen indígena. En suma, en las traducciones anteriores a la que presento aquí, se diluía la alteridad indígena expresada en la traducción náhuatl para presentar, nuevamente en español, un texto más asequible al lector moderno.

La tesis se divide en cuatro capítulos. En el primero de ellos se aborda el tema de los orígenes de la fábula en la antigua Grecia desde sus primeras apariciones hasta su conformación como género literario. La fábula tuvo ocho siglos de consolidación desde su aparición en textos griegos hasta su amplia fijación en antologías. La más importante de éstas y con la que inicia su clasificación formal dentro de la literatura griega fue la realizada por Demetrio de Falero durante el siglo IV a. C. Esta rápida revisión del género en el apartado

preliminar pretende explicar los motivos del nacimiento de éste y su utilidad a lo largo de la historia, con el objetivo de comprender el porqué de su presencia tan temprana en América. Con ello también se expone la parte estructural de este género y su afinidad, por vía de derivación, con otros más antiguos, como los mitos, las adivinanzas, los refranes, rezos religiosos, anécdotas, etc., que en el comienzo conformaron el *corpus* de la fábula.

El capítulo segundo presenta una continuidad con el anterior al abordar, en primer lugar, la estructura ya definida de la fábula griega y también muy conocida para principios del siglo XVI. Con esto es posible estudiar dicho género desde un punto de vista formal y de contenido con el propósito de llevar el análisis a un segundo nivel, esto es, el de la comparación de éste con los géneros literarios de tradición náhuatl precolombina que, con seguridad, continuaron vigentes durante el primer siglo del periodo colonial y fueron recopilados por los frailes. Por lo anterior, se realiza una breve revisión de tres géneros que son el *zazanilli* (adivinanzas), el *machiotlahtolli* (refranes) y el *huehuetlahtolli* (palabra de los viejos), estos últimos con un sentido ritual y didáctico, escritos en un cuidadoso estilo de la lengua náhuatl.

Estos tres géneros, afines en muchos aspectos estructurales y pragmáticos con la fábula grecolatina, dejan ver la conveniencia de una traducción de las fábulas al náhuatl como instrumento pedagógico y, principalmente, una explicación al porqué encontró una fácil recepción entre los indígenas. Finalmente, en este segundo capítulo se realiza un recuento acerca de la presencia de la obra de Esopo en la Nueva España durante el primer siglo de la época colonial, que va desde el contrabando de libros atribuidos a dicho autor hasta las iniciales publicaciones mexicanas a cargo de los jesuitas, así como del uso de la fábula para la enseñanza de indígenas nahuas y criollos.

Una vez establecidos estos datos contextuales sobre tal género y su historia, en el tercer capítulo de esta tesis se aborda el problema teórico sobre los modelos de comunicación entre culturas, llevándolo particularmente al ámbito de la traducción del texto escrito. Primero, se parte de las teorías de Yuri Lotman para establecer el modelo de intercambio de mensajes y la traducción de estos entre dos semiosferas. Lotman explica la inherente necesidad de una traducción en el intercambio de los mensajes entre distintos sistemas, incluso en el interior de éstos. Las traducciones de algunos elementos en muchas ocasiones resultan ser fundamentales dentro de los mensajes que constituyen a las culturas, es decir, cómo los refieren en sus propios términos, porque aquellos ayudan en la formación de la identidad de sus miembros. En términos de la semiótica, siempre hay una adaptación cultural de los mensajes.

Al complejo sistema donde interactúan los diversos mensajes, Lotman lo ha llamado semiosfera, que en este trabajo hemos usado para describir a la cultura náhuatl y la cultura hispana, respectivamente, como dos semiosferas en contacto. De tal manera, en los términos del bagaje de mensajes distintos que poseía cada cultura se dio un intercambio en el que algunos resultaron similares o aproximados y no presentaron mayor problema en cuanto a la traducción, mientras que otros resultaron más complejos para su cabal transvase.

No cabe duda que el encuentro de dos sistemas semióticos diferentes en lo que fue la conquista de México y los subsecuentes siglos, involucró distintos intercambios acelerados de mensajes y las fábulas de Esopo constituyen uno de ellos. Bajo esta teoría, dicho género debió presentar una traducción cultural, por parte de los nahuas, del mensaje que referían las fábulas originales involucrando elementos de la cultura náhuatl.

Por tal motivo, encontramos en la propuesta de Lotman un soporte teórico adecuado para nuestro propósito de evidenciar los rasgos particulares de la traducción semiótica o dinámica. Ésta tiene como objetivo adaptar los mensajes, las estructuras de pensamiento, categorías y rasgos particulares del texto original a la lengua y cultura de llegada, es decir, hacer una traducción cultural de los mensajes para que el uso de dicho texto sea lo más parecido al texto de origen dentro de su ámbito cultural original, y del mismo modo, los referentes le sean más familiares al lector del nuevo texto. Ambas posturas, semiótica y traductológica, forman el marco teórico en el que se va a llevar a cabo el estudio de la versión náhuatl. Para ello, fijo como unidad de análisis principal, más no única, los mensajes («textos») que fueron necesariamente adaptados en la traducción.

En el cuarto capítulo se aborda la parte central del análisis de la traducción. Se identifican los «textos» o mensajes pertenecientes a la cultura náhuatl y que no aparecen en la versión original en latín. Primero se exponen las características generales del discurso y la narración indígena frente a la versión original. El resto de los «textos» se agrupan por temáticas. Se comienza por la descripción de los personajes animales que fueron introducidos y que mantienen contenidos culturales de origen indígena, así como aquellos que pudieran tener una recodificación por estar también presentes entre los nahuas, como el águila, la tortuga, el lobo etc; después se presentan los personajes humanos, concepciones acerca del cuerpo y la inteligencia, técnicas de caza, aspectos de la medicina indígena, la organización social, el comercio y la riqueza, conceptos religiosos y mitológicos, el recinto doméstico y la familia, así como otros factores culturales y materiales que, en este caso, fueron importados de Europa y se asimilaron muy pronto en la cultura náhuatl. Por último, en este capítulo se

abordan los aspectos de estructura y estilo de la lengua náhuatl que se usaron en la traducción del texto latino.

El análisis de todos estos elementos culturales deriva principalmente del estudio de la traducción náhuatl y su contraste frente a su original en latín, que se ha identificado procedente de la colección de fábulas editada por Aldo Manuzio y publicada hacia 1505. Para apreciar con mayor claridad estos resultados, y como parte de los productos de esta tesis, se presenta en el apéndice el texto de origen en latín de la edición de Manuzio, el texto náhuatl del manuscrito de *Cantares mexicanos* y la traducción al español que he preparado del mismo, la cual resalta los elementos de dicha cultura presentes en el texto, así como la forma y particularidades de la lengua, hasta donde las normas y estructura del español lo permitieron.

Finalmente, este estudio pretende hacer evidentes los elementos de una traducción semiótica y cultural presentes en la tradición de las fábulas de Esopo para también mostrar los cambios que estos desarrollan a la estructura del género fabulesco. El inicio de la tesis desde la consolidación de la fábula como género y sus cambios a lo largo de la historia hasta su arribo en la Nueva España, así como la revisión de los géneros literarios nahuas de tradición precolombina y los postulados del intercambio cultural de mensajes visto en la traducción, enriquecerán y permitirán ofrecer un panorama más amplio de este fenómeno intersemiótico que ocurrió durante la primera parte del periodo colonial.

Capítulo 1. La fábula griega y su presencia en la Nueva España

Ahora, explicaré brevemente por qué se ha inventado
esta clase de poesía que llamamos fábula [...]
De la senda de Esopo yo he hecho una vía, y he
añadido nuevas ideas a las que él había dejado.

Fedro

1.1 Origen y consolidación de la fábula antigua griega.

Presentamos como punto de partida el origen de la fábula en la antigua Grecia, con el fin de comparar sus características discursivas, temáticas y su función social, así como para poder comprender, con mayor claridad, con qué propósito fueron las fábulas de Esopo uno de los primeros géneros que se tradujeron a la lengua náhuatl. Además, resulta importante tratar este tema desde sus comienzos para descubrir los procesos de creación de la fábula griega y determinar si su estructura se asemeja a la de algún género literario náhuatl de origen prehispánico. Esto dará luz sobre su aceptación y rápida difusión entre las expresiones discursivas precolombinas existentes durante el período colonial, lo cual es evidente en la tradición narrativa actual que tiene, como parte de su fundamento, temáticas y modelos de la fábula clásica.

La fábula y sus orígenes son un tema muy extenso y complejo debido al carácter ecléctico de su conformación. En un principio no fue incluida entre los géneros de la literatura griega. Posteriormente, distintos filósofos y estudiosos, en diferentes épocas, limitaron sus contornos formales y de contenido hasta lograr la estructura de lo que conocemos hoy por fábula.

Sobre su denominación en época arcaica y clásica

El término “fábula” procede del latín, *fabula*. La razón de emplear un vocablo latino, con el propósito de formar un tecnicismo para clasificar al género, se encuentra en la complejidad y variedad de términos para definirlo en época arcaica y clásica por los mismos griegos. Así pues, ésta fue la denominación con la que se le conoció en latín y la que ha llegado hasta nosotros.

En la Grecia arcaica (S. VIII-V a.C.), antes del período de los filósofos socráticos y de la distinción plena del *λογος* (*logos*) y el *μῦθος* (*mithos*),² la fábula recibía distintos nombres atendiendo a la función que se quisiera destacar, pues estaba conformada por un *corpus* de varios textos pertenecientes a diversos géneros.

Quizá por la neutralidad y uso del término en distintos textos antiguos, el primer nombre para designarla fue el de *αἶνος* (*ainos*), cuyo significado es bastante amplio: como relato que narra algo real o ficticio (función representativa) y, a su vez, aconseja, exhorta o elogia (función impresiva). Las más antiguas referencias de *ainos* para la fábula se encuentran en las obras homéricas como la *Odisea* (S. VIII a.C.) e involucran el sentido de un relato tanto verdadero como artificioso, con la función de narrar o aconsejar, por lo que cualquier tipo de texto en general, por ejemplo, la adivinanza, tenía la denominación de *ainos*.³ Es decir, el término *ainos* involucra un carácter demostrativo y aleccionador.

² Con esta separación me refiero a la distinción del pensamiento mítico (*mithos*) del pensamiento racional (*logos*). Esta distinción fue un proceso largo que se inicia con las invasiones dóricas alrededor del 1200 a.C. y culmina, como forma consciente del pensamiento, con Aristóteles. Para una amplia explicación de este proceso y sus causas véase Miguel Morey, *Los presocráticos. Del mito al logos*, Barcelona, Montesinos editor, 1981.

³ Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula greco-latina*, Madrid, Universidad Complutense, 1979-1987, 3 vols., vol. I, p. 22.

Por otra parte, *ainos* también implica el significado de proverbio para la época clásica (S. V-II a. C.). A causa de esto, tal vez, las definiciones modernas tratan a la fábula como un proverbio ampliado, pues quizá algunas tuvieron su origen en ellos. Sin embargo, el nombre *ainos* decayó en su uso de manera muy rápida hacia el siglo VII a.C. debido a la gran variedad de textos de esta índole que se integraban al *corpus* de la tradición y que demandaban una taxonomía más apropiada.

Otros dos términos usados para referirse a la fábula en la antigua Grecia fueron *logos* y *mithos*,⁴ los cuales se emplearon de modo indistinto por diversos autores como Homero, Heródoto, Heráclito, etc., pues en un comienzo ambos compartían un significado sinónimo. Los vocablos sirvieron para aludir a un relato histórico, un discurso o un texto ficticio, pero, a su vez, llevaron un sentido más extenso con respecto a la denominación de *ainos* en el entendido de que se podían incluir relatos de diversos géneros literarios. Así, la fábula comenzó a designarse ya como *logos* o como *mithos*, pues las dos palabras se referían a cualquier tipo de relato. Tiempo después, se diferenció el *logos* del *mithos* y este último entró en decadencia, pues estuvo en oposición con el concepto del *logos* y pasó a significar lo contrario.

La supremacía del término *logos* sobre el de *mithos* sucede, según estudiosos de la fábula griega como Francisco Rodríguez Adrados, porque *logos* contiene un espacio semántico más amplio de “cálculo, proporción, pensamiento, es la forma y el contenido del lenguaje al mismo tiempo”;⁵ además, se privilegió en la psique de los griegos los procesos cognitivos racionales frente a los procesos mitológicos, lo cual fue posible gracias a las

⁴*Ibíd.*, p. 23.

⁵*Ibíd.*, p. 24.

innovaciones culturales que permitieron dicha separación entre *logos* y *mithos*, como la escritura, la acuñación de una moneda, entre otras.⁶ El *logos* alcanzará su mayor extensión semántica durante los siglos VII y VI a.C. De tal modo, hubo un predominio del término *logos* como relato verdadero frente al *mithos* como relato ficticio o falso. Más adelante, otros escritores griegos como Aristófanes (444-385 a. C.) se referirán nuevamente a la fábula como *mithos* con un sentido similar al de *logos*, pero también caerá en desuso.

La traducción más apropiada del concepto de *logos* en lengua latina será *apologus* o *fabula*. Pero dado que *apologus* es una palabra que deriva también del griego y denota cualquier relato de manera muy general, se prefirió el término *fabula*. No obstante, éste no era por sí solo autosuficiente, ya que en todo caso debía hacerse la aclaración de *fabulae Aesopi* “fábulas de Esopo”, como lo hace Fedro (15 a.C. - 55 d.C.) para sus fábulas,⁷ ya que la palabra *fabula* en latín puede significar, también, cualquier tipo de relato.

Otro término griego que también sirvió para designar la fábula es *γελοιον* (*geloion*) que puede definirse como “cosa de risa” o “una chanza”. Esta palabra, además, se usó como calificativo para Esopo (S. VI a.C.), caracterizado como un personaje cómico, pues figuró como protagonista de muchas fábulas donde podía salir bien librado o perjudicado de determinadas situaciones, casi siempre de manera graciosa. Para el escritor romano Fedro, la fábula será una herramienta para la crítica y la burla de aquellos personajes de su época que ocupan cargos políticos. Tal carácter cómico en la fábula estuvo presente desde el período clásico. Por ello, Fedro usa el término en latín *iocus* “broma” seguida frecuentemente del

⁶ Morey, *op. cit.*, pp. 18-20.

⁷ Antonio Cascón Dorado, en Fedro, *Fábulas*, Madrid, Gredos, 2005, p. 169.

adjetivo *improbis* “traviesa”,⁸ muy parecido al *geloion* de los griegos, para calificar al género de la fábula.

En no pocas ocasiones, las denominaciones anteriores no bastaron para designar a la fábula, en especial porque, siendo tan amplio el campo semántico de los nombres presentados, debía especificarse a qué tipo de relato o fábula se hacía referencia. Para ello, solía añadirse a los vocablos anteriores el calificativo de “esópico”. La figura de Esopo, a la que ya aludimos, fue la más representativa del género fabulístico durante el período clásico (S. V-II a.C.), de tal modo que su nombre equivalía a hablar de dicho género literario. Hasta la fecha se sigue considerando a Esopo como el creador del género de la fábula y nos referimos a éste como fábula esópica. Sin embargo, no hay noticias certeras de ello, y como vemos, algunas referencias sobre el género datan por lo menos dos siglos antes de la existencia de dicho personaje.

Esopo es el protagonista de algunas fábulas, las cuales se han conservado hasta hoy en las colecciones que ostentan el nombre de *Vida de Esopo*, lo que seguramente aumentó su popularidad e hizo que se le vinculara de manera muy cercana con el género fabulístico para la época clásica. Esta relación fortaleció al género de la fábula como tal, fijando ya una estructura discursiva: el tipo clásico de la fábula y el de mayor éxito. También ayudó a divulgar las primeras colecciones y, en la Edad Media, la *Vida de Esopo* impulsó la elaboración de numerosas antologías sobre este tema.⁹

⁸ *Ibíd.*, p. 14.

⁹ Carlos García Gual en Esopo, *Fábulas de Esopo*, Gredos, Madrid, 1993, p. 19.

Todas las denominaciones griegas anteriores estuvieron en convivencia de manera simultánea y no existió preferencia por algún término en algún momento determinado. Además, fueron usadas de modo indistinto en varias ocasiones por diferentes autores a lo largo de seis siglos aproximadamente, desde época homérica en el siglo VIII a. C. hasta el siglo II d. C.

Su definición en la antigua Grecia

Durante el período clásico (V-II a.C.), la fábula tiene un espectro semántico más amplio y no definido por completo, que relaciona a un relato cualquiera. Para subsanar esta amplia variedad semántica y no limitarla con alguna palabra que ya contara con una denotación específica en griego, se usó la expresión *fabula* del latín para designar a este género. Pero este vocablo latino no se acuñaría durante el período clásico griego, sino mucho tiempo después con la presencia romana en Grecia (S. II a. C. - V d. C.) y con las traducciones al latín de las fábulas esópicas.

La definición de la fábula fue paralela a la de su nominación en griego. Esto se debe a que este género integró nuevos relatos con diversos contenidos durante varios siglos, lo que aumentó la diversidad de sus características.

La fábula griega fue, en principio, un *corpus* de textos orales con distintas funciones: mitos, anécdotas, chistes, relatos históricos, adivinanzas o enigmas, adagios, parábolas,

etiologías, incluso respuestas del oráculo, etc;¹⁰ los cuales se fueron unificando y simplificando en una estructura regular.

Entre estos géneros orales resulta importante la relación del enigma con el mito, ya que ambos se entrelazan uno con otro. En la formación de la fábula, el relato mítico-enigmático es fundamental para establecer algunos rasgos en su estructura y, en general, para el estudio de las civilizaciones de la antigüedad, como veremos más adelante. El enigma, como tal, constituye una parte importantísima en la religión de los antiguos griegos. Por medio de éste y del lenguaje críptico los dioses se comunican con los hombres,¹¹ como sucedía, por ejemplo, en el oráculo de Delfos: “Según un pasaje del *Carmides* el enigma aparece cuando ‘el objeto del pensamiento no va expresado por el sonido de las palabras’. Por tanto presupone una condición mística, en que cierta experiencia resulta inexpresable: en tal caso el enigma es la manifestación en la palabra de lo divino, lo oculto, una interioridad inefable”.¹²

La fábula no fue un género escrito sino oral en sus orígenes y posteriormente se fijó a través del alfabeto, formando una tradición escrita de textos nuevos. Por ello, la relación o afinidad de distintos géneros orales como principio de la fábula no resulta imposible. En las colecciones más antiguas, como veremos, no se hace distinción entre la fábula animalística, la anécdota, el cuento, la novela, la máxima, el chiste, la adivinanza, etc.; además, todos estos

¹⁰ Cascón en Fedro, *op.cit.*, 2005, pp. 27-31.

¹¹ Cabe advertir que estos rasgos del enigma también están presentes en la cultura de los antiguos nahuas. Por citar algún ejemplo, está el mito del juego de pelota de *Huemac* en el manuscrito de *Leyenda de los soles* contenido en el *Códice Chimalpopoca*, donde el gobernante de Tula entabla una comunicación con los *tlaloques*, divinidades acuáticas, por medio de una apuesta-enigma que no logra resolver, con lo cual viene la caída de la ciudad de Tula.

¹² Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977, p. 57.

elementos aparecen insertos en la fábula de tema animalístico que, en ocasiones, deriva del mito.¹³

En términos generales, los antiguos griegos consideraban la fábula como un género unitario sin distinguir mucho la variedad de tipos que había, especialmente sin hacer gran diferencia sobre la fábula animalística y la no animalística, como se suele separar para su estudio. En ocasiones, puede reducirse todo un drama popular a una situación donde los protagonistas son animales, con algunas intervenciones de humanos o dioses, o excluir por completo a los personajes animales. No obstante, la definición de la fábula siguió siendo un concepto muy abierto.¹⁴

La fábula fue reunida por primera vez en antologías por Aristóteles y sus discípulos, especialmente por Demetrio de Falero (350 a. C.-280 a. C.). Para formar estas recopilaciones, Demetrio acopió y extrajo de su contexto original muchas de las fábulas, ya fueran populares en la oralidad de los antiguos griegos o estuvieran escritas en otro tipo de tratados históricos y literarios realizados con anterioridad al siglo IV a. C. Con estas inaugurales antologías se hace el primer intento de juntar y clasificar a la fábula griega en un solo concepto, y es a partir de ellas que se debe plantear la definición del género.

Para Aristóteles, el concepto de la fábula se reduce a un relato ficticio, con personajes animales y de cualidad impresiva, es decir, que logra ejemplificar en una imagen la trama del relato y a su vez causa una alteración en el ánimo del que la escucha. Pero no menciona otros

¹³ Rodríguez, *op. cit.*, p. 32.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 46-47.

rasgos presentes en la fábula como la comicidad, la crítica y las características de las acciones de los personajes.

Aristóteles coloca a la fábula dentro de la retórica y no de la poética, especialmente porque la define como el arte de convencer. Señala, además, que su sentido gira en la acción de explicar o persuadir: “la retórica, por así decir, parece que puede hacer contemplar lo persuasivo acerca de la cosa dada; por esto también afirmamos que no tiene lo artístico en relación a género alguno particular determinado”.¹⁵

Y añade más adelante: “Y resta decir acerca de las persuasiones comunes a todos, puesto que se ha hablado acerca de las particulares. Y las persuasiones comunes, por género, son dos: paradigma y enthymema [...] Y hay dos clases de paradigmas: pues una clase de paradigma es el decir cosas sucedidas antes; otra, el que uno mismo las produzca. Y de éste, una es la parábola, otra, las fábulas, cual las esópicas y las líbicas”.¹⁶

A la luz de lo dicho por Aristóteles, la fábula presenta un ámbito de uso más extenso y apoya la propuesta para establecer su génesis en un amplio y variado *corpus* de textos de distintos géneros literarios de origen griego, la mayoría orales. Justamente esta cualidad retórica fue la que facilitó su amplia aceptación entre otras civilizaciones en distintas épocas.

Así pues, para el discípulo de Aristóteles, Demetrio de Falero (350-282 a. C.), el género también pertenece a la retórica más que a la poética. Además, Falero establecerá una distinción más tajante entre el tipo de fábula clásica, que denomina como “fábulas-ejemplo”,

¹⁵ Aristóteles, *Retórica*, México, UNAM-Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2002, p. 6.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 112.

frente al tipo designado como “fábulas esópicas”, las cuales considera de menor prestigio y utilidad en comparación con las primeras.

En lo referente a las ideas de Demetrio de Falero, ya existía en su época otro tipo de fábula muy popular: Μιθιαμβοι Αισοπειοι (*Mithíamboi Aisopeioi*), posteriormente nombrada por Fedro *Fabulae Aesopiae*, que fue definida, por así decirlo, a partir de una estructura formada por la introducción de un primer elemento llamado *promitio* (situación narrada que justifica la enunciación de la fábula en el relato o plática donde se inserta), de un *término medio* o trama de los personajes y un apartado final o conclusión comentada llamada *epimitio*, y posteriormente “moraleja”. De manera general, ésta fue la estructura que caracterizó a la fábula esópica presente en la mayoría de las antologías.

En el momento en que se conforman las colecciones clásicas (S. IV-II a.C.), la fábula tenía ya una estructura más delimitada. Se trató de empatar formalmente la heterogeneidad de textos que siguieron este cauce fabulesco, y será la figura de Esopo la que se encargará de establecer el tipo de la fábula por excelencia, a través de las recopilaciones que le son atribuidas o donde él aparece como personaje.

Es importante mencionar aquí que, más allá de las designaciones y clasificaciones donde se califica a la fábula como esópica por los mismos griegos, no se sabe con certeza que hayan sido de la autoría de Esopo, ni siquiera las consignadas en *La vida de Esopo*. Aquellas que se le atribuyen se encuentran en colecciones elaboradas entre los siglos IV y V d. C. y son probablemente paráfrasis de versiones anteriores, pero no de la autoría de Esopo.¹⁷

¹⁷ Carlos García Gual, “Introducción general” en Esopo, *Fábulas de Esopo*, op. cit., 1993, p. 19.

Posteriormente, durante la segunda mitad del siglo IV a. C., algunos retóricos acotan la gran riqueza del concepto antiguo de la fábula y lo describen como un relato moralizante sin mayor complicación estructural y adaptable a cualquier temática, con el propósito de aprovechar este género para sus fines o sus respectivas escuelas filosóficas.¹⁸ Un ejemplo de esto es el abundante *corpus* de fábulas con temas de filosofía cínica en los que se privilegia el orden natural del mundo frente al cultural, es el caso, por ejemplo, de las fábulas donde el animal poderoso o más fuerte en la escala zoológica impone su voluntad sobre las especies más débiles. Desde este momento será evidente el uso didáctico y pragmático que se le atribuye a la fábula,¹⁹ excluyendo la simple recreación.

El banquete, la fiesta y el metro yámbico:

Los textos que conforman a la fábula, es decir, mitos, proverbios, chistes, anécdotas, etc., son originados y expresados dentro del banquete y la fiesta griegos. Después, en el ámbito de la celebración, son retomados para integrarse a la literatura griega dentro del círculo de los géneros yámbicos²⁰ y cómicos, en una clara oposición a los géneros épicos y trágicos que se reflejan en los relatos míticos y las epopeyas. En este sentido, se ha mencionado²¹ que la fábula, en su carácter de ejemplo, es una especie de contrapartida cómica del mito, pues mientras que éste es solemne y sagrado, aquélla es realista y satírica. Los mitos que fueron enunciados en un ámbito de celebración como la fiesta, tuvieron, en principio, un propósito

¹⁸ Rodríguez, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹ Cascón en Fedro, *op. cit.*, 2005, p. 169.

²⁰ Según la etimología que algunos investigadores dan a la palabra *yambo*, se compone de *iappein* “arrojar, saeta”; con ello se explica el uso que se le dio en invectivas, y puesto que el *yambo* se usaba para la comedia, da a entender que ésta se formó en tono de ataque personal.

²¹ Rodríguez, *op. cit.* p. 52.

religioso y solemne, pero tal vez, posteriormente, perdieron esos rasgos y adquirieron un carácter profano. De ese modo sus temáticas se integraron dentro del género fabulístico.

La fábula griega fue expresada en metros yámbicos, usados principalmente para la comedia y la sátira, pero, en general, para cualquier tipo de texto popular e irreverente:

Y la Poesía se dividió según el carácter propio del poeta; porque los más respetables imitaron imitativamente las acciones bellas y las de los bellos, mientras que los más ligeros imitaron las de los viles, comenzando éstos con sátiras, aquéllos con himnos y encomios. Antes de Homero no se puede señalar poema de esta clase, aunque es de creer que hubiese otros muchos compuestos. Y comenzando por el mismo Homero, tenemos hoy suyo el *Margites* y otros poemas de su especie, en los cuales se usa el metro *iambo* como acomodado a ellos, de donde provino el que a esta manera de poesía se la llamara *iámbica*, porque con tal tipo de metro se usaba el decirse mal y motejarse unos a otros. Y así entre los poetas antiguos unos fueron llamados poetas heroicos y otros, poetas *iámbicos*.²²

Así pues, el lugar y momento más propicio para la expresión de la naciente fábula fue la fiesta y el banquete, pues no hubo espacio profano y más adecuado que el festejo de este tipo. El yambo fue el metro más sencillo de formar dentro de la lengua griega,²³ lo que facilitaba su creación y aceptación para la gente común sin una ardua preparación, pues “de entre todas las clases de metro, es el yambo el más decible de todos. De lo cual es indicio el que, en el diálogo, nos salen casi siempre yambos, mientras que raras veces hablamos en hexámetros”.²⁴

²² Aristóteles, *op. cit.*, p. 6.

²³ La métrica de las lenguas clásicas, latín y griego, se centró en la duración vocálica y se constituyó por la combinación de vocales breves y cortas. El metro yámbico se compuso por la interposición de una vocal breve seguida de una larga, de modo que forma una secuencia de versos iguales en la métrica. En ocasiones hubo mínimas variantes en cuanto al número de versos por estrofa o una terminación distinta en la última sílaba de algunos versos, lo que dio lugar para distinguir algunas variantes en el tipo yámbico.

²⁴ Aristóteles, *op. cit.*, p. 7.

Por otra parte, aquel poeta que recitara versos cómicos o yámbicos encontró en el banquete y la fiesta un lugar idóneo de expresión. Así se infiere en los estudios más recientes sobre la etimología de la palabra cómico: *comodos*, comediante, es el que canta en el *comos*, banquete o fiesta dionisiaca.²⁵

Puedo sugerir, a partir de los datos anteriores en cuanto al metro yámbico y las características mismas de la fábula en su conformación, que ésta se gestó en un ámbito profano, cómico y satírico, donde confluyeron textos orales que tenían una intención recreativa e irreverente, y donde los géneros más solemnes como el mito o el enigma perdieron su sacralidad y se simplificaron; el primero en una contrapartida de sí mismo, al formarse un texto cómico y crítico; el segundo, en una simple adivinanza de solaz. Tal fue la cuna de la fábula. Por ello, podemos vincularla con el término *mithos* en su acepción fabulosa y mítica junto con el de yambo, así aparece en Calímaco con la palabra *Mithíamboi* “*mithoi* yámbicos”.²⁶

La fábula griega entre los romanos

Suele afirmarse que la historia de la literatura romana fue una asimilación paulatina de la literatura griega. En algunas ocasiones, el mismo Cicerón mencionaba que los griegos habían superado con creces a los romanos en cuanto a los contenidos y las formas literarias.²⁷ Con

²⁵ *Ibíd.*, p. 25.

²⁶ Rodríguez, *op. cit.*, p. 26.

²⁷ Ernst Bickel, *Historia de la literatura Romana*, Madrid, Gredos, 1982, traducción de José María Díaz-Regañón López, p. 82.

mayor claridad vemos en la mitología latina una calca de la griega, pese a que los romanos habían tenido una tradición mitológica anterior.

En cuanto a la fábula, ésta nunca fue considerada como un género literario importante. Comparada con la tragedia, por ejemplo, no fue de gran interés ni en Roma ni en Grecia, o al menos no de un interés tal para cultivarlo e imitarlo como el resto de los géneros, quizá por su brevedad, su relativa sencillez y su heterogeneidad temática. Sin embargo, se llegó a reconocer su gran valor como herramienta pedagógica y retórica, tanto en materia de axiología como lingüística, es decir, en la enseñanza y aprendizaje de las lenguas clásicas para los antiguos griegos y romanos como para los posteriores estudiosos de las lenguas latina y griega, pues su estructura gramatical y sintáctica es sencilla.

De tal modo, la fábula griega no tuvo mayor presencia y desarrollo entre las letras romanas. Su uso se limitó a traducciones de algunas fábulas a la lengua latina y se conformaron colecciones donde figuraban como autores los nombres de Fedro o Aviano; en otras ocasiones, las colecciones fueron anónimas sin otra aportación importante al género, pues se limitaron a recopilar aquellos textos ya antologados en otros compendios.

Dos casos son dignos de mención. El primero es el de Babrio (S. II d. C.), romano radicado en Siria. Su obra representa la transición entre las recopilaciones del período clásico griego y las posteriores bizantinas. Además, se limitó a declarar que la fábula es de origen sirio, tal vez porque pasó gran parte de su vida en esa región. Atribuyó a la fábula un sentido poco serio y de mal gusto a través de la descripción que hace del verso yámbico en el prólogo de su obra. No obstante, reconoció, de manera implícita, ya que él mismo escribió las fábulas que presenta, la utilidad de éstas para aleccionar y aconsejar: “a cada una de ellas [las fábulas]

yo ahora las voy a hacer florecer en mi memoria, recreándolas, para presentarte como un panal lleno de miel, suavizando los duros versos de los amargos yambos”.²⁸

El segundo caso lo representa el escritor latino Fedro, pues además de él, no existió en la fábulística romana ningún otro escritor que hiciera grandes contribuciones en cuanto al desarrollo del estilo, la estructura y las temáticas. Fedro (15 a. C.- 55 d. C.), esclavo de la región de Macedonia, se identificó con la figura de Esopo, también esclavo. Su postura, aún después de haber sido liberado de la esclavitud, fue hacerse pasar por una persona de ínfima esfera social, lo que determinó que su obra no trascendiera, a tal punto que hubo figuras como la de Séneca (4 a.C.- 65 d. C.), contemporáneo a Fedro, que aseguraba que hasta ese momento no había escritor romano que hubiera trabajado el género de Esopo.²⁹

La obra de Fedro ha sido considerada importante por haber sido el autor de nuevas fábulas y por modificar otras con un estilo propio, en ocasiones mejorándolas. Además, escribió en un latín muy cuidado y en versos senarios, un tipo de versificación latina que se utilizó para la comedia principalmente, con rasgos sencillos y una métrica idéntica al yambo usado en Grecia.³⁰

Fedro nos ofrece una definición de la función de la fábula: “ahora, explicaré brevemente por qué se ha inventado esta clase de poesía que llamamos fábula. Un esclavo subyugado, como no se atrevía a decir lo que quería, trasladó a los apólogos sus propios

²⁸ Babrio en *Fábulas de Esopo*, 1993, p. 304.

²⁹ *Ibíd.*, p. 565.

³⁰ El senario estuvo también constituido por la combinación de una vocal breve y una larga, lo que popularizó su creación y uso.

sentimientos, burlando la censura con graciosas ficciones. De la senda de Esopo yo he hecho una vía, y he añadido nuevas ideas a las que él había dejado”.³¹

Las nuevas ideas que Fedro dice haber añadido al género es la brevedad y un marcado carácter satírico. Su colección está conformada por cinco libros; por desgracia se conocen incompletos, lo que nos deja un total de 122 fábulas. Sin embargo, la obra de Fedro no se difundirá hasta la edición de sus antiguos textos por P. Pithou en 1596.³² Con seguridad, su obra fue incluida en varias colecciones medievales, sin embargo, su trabajo nunca fue expresamente reconocido.³³

Sin mayor trascendencia, en cuanto a aportes estilísticos y de género, han llegado hasta nosotros las traducciones de fábulas de Aviano, una compilación de cuarenta y dos fábulas, así como otras anónimas conocidas como *Fábulas de Rómulo*. Por lo anterior, el personaje más representativo de la fabulística latina fue Fedro, sin embargo, las colecciones de Aviano y las tituladas *Fábulas de Rómulo* fueron las que gozaron de mayor popularidad durante la Edad Media y siglos posteriores.

Como sucedió con los griegos, para los romanos la definición de la fábula era también muy amplia. Es decir, para los griegos el género fue explicado de acuerdo a la época y al autor que las refería. En el caso de los escritores romanos, sólo Fedro se ocupó del estudio y

³¹ Fedro, *Fábulas*, Madrid, Gredos, 2005, p. 20.

³² Cascón en Fedro, *op.cit.*, 2005, p. 15.

³³ Esto tal vez porque los copistas y los posteriores editores de aquellas publicaciones medievales estaban más interesados en sacar colecciones de fábulas y textos afines que hacer estudios sobre tal género literario en particular, como sucedió posteriormente. La relativa sencillez del género de la fábula contribuyó a este desinterés, pues hizo pensar que las características de dicho género eran siempre similares y sin grandes variaciones que ameritaran un estudio, tanto en las distintas colecciones antiguas como en otras obras de variados autores. En general, siempre se consideró como autor casi único de las fábulas a la figura de Esopo.

la práctica del género, centrándose en su carácter mordaz y satírico, por lo que concibió a la fábula como una herramienta para la crítica y el ataque a los poderosos.

La época bizantina y la conservación de la fábula griega

A partir de la caída del Imperio romano a merced de las huestes extranjeras en el siglo V d. C. su cultura y literatura, en su mayoría de tradición griega, se vio fragmentada al igual que el Imperio. La región de Grecia y parte de Asia occidental, antes bajo el dominio romano, pasó a conformar en los siglos siguientes lo que se llamó Imperio bizantino. Esta nueva civilización encuentra su relativo inicio, aunque con raíces mucho más antiguas, durante el tiempo de Constantino y la fundación de “Nueva Roma” (en 330 d. C.), posteriormente llamada Constantinopla, hasta su caída en el siglo XV.³⁴

Aunque el latín fue la lengua oficial en el Imperio bizantino o de oriente, en realidad fue la lengua griega la que circuló en toda la región y con la que se comunicó la gente de la época. Es posible que la región helénica y sus dominios alcanzados por Alejandro Magno (S. IV a. C.) en el mediterráneo y Asia facilitaran la conservación y uso de la lengua griega.³⁵ Hubo poco interés por cultivar el latín en esta región, salvo para cuestiones administrativas. Se hicieron pocas traducciones de textos latinos al griego, pues la mayoría de la literatura

³⁴ Raffaele Cantarella, *La literatura griega en la época helenística e imperial*, Buenos Aires, Losada Editorial, 1972, traducción de Esther L. Paglialunga, pp. 359-365.

³⁵ *Ibíd.*, p. 362.

producida en el Imperio fue una evolución de la literatura de tradición helénica.³⁶ Así pues, la ciudad de Constantinopla fue el centro de la literatura griega.

De 1100 hasta el final del imperio se mantuvo una fuerte conciencia histórica de la tradición cultural helénica, por lo que también se retomó el estudio e imitación de la antigua literatura griega.³⁷ Posiblemente en este lapso se recompusieron las colecciones de fábulas atribuidas a Esopo a través de las antiguas colecciones que hizo Demetrio de Falero, y de las cuales deriva el manuscrito griego más antiguo de fábulas clásicas conservado, la *Agustana* del siglo IV de nuestra era. De esta manera podemos explicar cómo la tradición de la fabulística griega antigua se conserva en el Imperio de oriente y llega hasta el Renacimiento donde nuevamente es retomada, con gran entusiasmo, por los escritores interesados en los autores griegos y latinos.

Italia fue punto de encuentro entre el Imperio bizantino y Europa occidental, en especial la región del sur y la ciudad de Roma, donde residían numerosos traductores de la lengua griega. En esta región se encontraban monasterios con monjes que se dedicaban a la traducción de textos griegos y que mantenían fuertes relaciones con el Imperio bizantino y a su vez con la confluencia de la Europa occidental.³⁸ Puede pensarse que esta población helenófona en la región de Italia sirvió como intermediaria para la difusión de los textos griegos al ámbito latino de occidente, ya que se encontraba en la frontera de contacto entre ambos imperios. Sin embargo, sólo después del siglo XV existió un verdadero interés por las

³⁶ Juan Signes Codoñer, “El esplendor de Bizancio y las traducciones del griego al latín antes de las cruzadas” en *De Grecia a Roma y de Roma a Grecia un camino de ida y vuelta*, edición de A. Sánchez-Ostiz, J. B. Torres Guerra y R. Martínez, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 408.

³⁷ Cantarella, *op. cit.*, p. 360.

³⁸ Signes, *op. cit.*, p. 411.

literaturas clásicas grecolatinas y su difusión durante el Renacimiento en Europa y algunas partes de América.

La fábula en la Edad Media

La fábula que llega a la Europa y España durante la Edad Media proviene de la tradición india y grecolatina; ambas fueron muy bien aceptadas. Pero, principalmente, la fábula medieval se nutrió de los trabajos de Fedro.³⁹ La sociedad española medieval no tuvo contacto directo con las colecciones antiguas, ya que Fedro y Esopo fueron publicados hasta el siglo XV, sino a través de otras colecciones que, muchas veces, convertían a la fábula en relatos un poco más extensos, presentados en diálogo o rimados, o incorporados en textos y discursos más amplios. Quizá la colección más popular de estas obras fue la llama *Romulus*,⁴⁰ y hacia el último tercio del periodo medieval aparecieron la *Disciplina clericalis*, *El conde Lucanor* y *El libro del buen amor*.

En dichas antologías medievales se comenzaron a suprimir las fábulas de tema escatológico y sexual, así como aquellas que hablan sobre el destino o temas afines, por no corresponder a las directrices cristianas. Desaparecen además los personajes históricos, míticos, etc., y se queda sólo la fábula animalística.⁴¹

El uso que se dio a la fábula durante la Edad Media fue especialmente para la enseñanza y ejemplo de preceptos cristianos por los frailes y hombres religiosos, además, en

³⁹María Alonso Pereira, *La fábula grecolatina. De Esopo a la Edad Media*, Universidad de Salamanca, Recurso electrónico: <https://es.calameo.com/read/004379707ffd3aab9dfbb> pp. 4-7.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 8

⁴¹ *Ibíd.* p. 9

ocasiones, sirvió para la denuncia social gracias a su carácter satírico. Los frailes franciscanos y dominicos, principalmente, la emplearon con el fin de transmitir los dogmas y ejemplificarlos a la gente común. Para ello, adaptaron estos relatos a las características de la sociedad medieval y, con ello, promover una mejor identificación del receptor con el relato y su enseñanza.⁴² Existen testimonios de este uso desde el siglo XII. De tal modo, la fábula comenzó a relacionarse más con los géneros del ejemplo, el apólogo, la alegoría y la parábola, definiciones con las que se le asoció al género durante todo el Medievo.

Un aspecto importante a destacar de esta tradición literaria medieval basada en la fábula que comprende principalmente a las antologías llamadas *Romulus*, la *Disciplina clericalis*, *El conde Lucanor* y el *Libro del buen amor*, es la serie de adaptaciones formales y teóricas realizadas en estas antologías que alejan a los relatos que contienen de la forma y definición de la fábula clásica.⁴³

La tradición de la fábula muestra un fuerte arraigo en la escritura desde las antologías de Demetrio de Falero hasta las publicaciones medievales basadas en la tradición fabulística. Sin embargo, también circularon con gran probabilidad dentro de la oralidad medieval a partir de recordaciones y reelaboraciones de las historias en la memoria, partiendo del componente de la imagen, como una especie de literatura emblemática. Pero tales testimonios con sus marcas orales quedaron diluidos, pues cualquier intento de consignar el género trabajado en la oralidad en un soporte más duradero como la escritura, se veía desplazado por la ya establecida tradición escrita del género y tenía que regularse a ella.

⁴² *Ibíd.* p. 10

⁴³ *Ibíd.* p. 14

Quizá las obras que se acercaron más a las demandas de la comunicación oral medieval para transmitir sus contenidos basados en el género fabulesco sean las rimas del *Libro del buen amor*, que podrían haber sido cantadas o incluso modificadas y adaptadas a la ocasión o a personajes y eventos locales, y *El conde Lucanor*. Tal vez las aportaciones más importantes de la oralidad en la fábula medieval fueron los cambios estructurales y adaptaciones temáticas locales que se hicieron de ella, pero que al final fueron recopilados y ordenados por la tradición escrita en las colecciones ya mencionadas.

Ahora bien, los libros que sirvieron para difundir el género fabulístico en la Edad Media no fueron los mismos durante el renacentista. Aproximadamente, a partir del siglo XV se retomó la fábula en sus primigenias colecciones grecolatinas, como las de Demetrio de Falero, a través del manuscrito de la *Augustana* y sus derivados, así como la obra de Fedro, de quien fue reconocido su trabajo finalmente. Esto explica la realización de antologías como la del *Esopete ystoriado* durante el siglo XV que reúne todo el material fabulesco existente para la época y lo presenta de una forma bilingüe, es decir, con su texto original y su respectiva traducción.⁴⁴ Un rasgo fundamental de esa traducción es que, como se menciona en la presentación de la obra, se centra más en un transvase del sentido de la fábula que en uno lingüístico. Es éste, quizá, el germen del método de traducción que usarán más tarde los frailes y sus alumnos indígenas al trasladar las fábulas del latín al náhuatl.

Para el término de la Edad Media, los órdenes mendicantes se siguieron valiendo de la literatura emblemática, los epigramas, las fábulas, los *exempla*, etc., para continuar con la conversión espiritual de los indígenas en el recién descubierto Nuevo Mundo. Estos géneros,

⁴⁴ Esta obra fue publicada originalmente en alemán con texto en latín por Heinrich Steinhöwels. Posteriormente, se tradujo al castellano en el siglo XV. *Ibid.* p. 16.

además de ayudar a la persuasión de manera retórica, se valieron de la imagen para una mejor enseñanza de manera didáctica y más penetrante en el imaginario del individuo, quien además se encontraba inmerso en una cultura primordialmente oral y mitológica, como la náhuatl, que se decantaba por el aprecio y uso constante de la imagen.

1.2 Los manuscritos bizantinos y los manuscritos mexicanos

La primera incógnita que surge al pensar en la traducción de las fábulas al náhuatl integrada en el manuscrito de *Cantares Mexicanos*, obra a la que en especial nos referimos, es cuál fue el texto original de donde se tradujeron y a qué tradición perteneció: a la de la fabulística griega, a alguna colección traducida al latín en la antigua Roma, en el Medievo o Renacimiento durante los siglos XV-XVI o, finalmente, si se tradujeron de colecciones en romance.

Esta idea nos invita a revisar también las obras que pasaron al Nuevo Mundo a través de los frailes de las órdenes mendicantes, y que constituyeron los acervos de las primeras bibliotecas conventuales, especialmente la del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco o de los colegios de la compañía de Jesús, como la Casa Profesa a la Universidad o la biblioteca del Colegio de San Pedro y San Pablo, en México.

Pero no sólo esos acervos deben de ser considerados sino, en general, las obras correspondientes a colecciones de fábulas que pudieron haber sido llevadas al Nuevo Mundo por algún librero o particular. Por ello, hay que pensar además en el comercio de libros, la censura y el contrabando de las obras al nuevo continente, al menos durante el siglo XVI.

Los manuscritos de la tradición grecolatina

La historia de las colecciones de fábulas clásicas es variada, extensa y complicada. Nos limitaremos aquí a mencionar las más importantes, es decir, las colecciones *Augustana*, *Vindobonense* y *Accursiana*, y otras de tradición latina o editadas en los siglos XV-XVI, ya que es verosímil que estas colecciones, griegas y latinas, hayan sido conocidas también por los religiosos en el momento de la traducción al náhuatl de las fábulas de Esopo.

Sin duda las colecciones más antiguas en griego son las fábulas de Babrio y la *Augustana*; ésta, a su vez, tiene una hipotética versión anterior llamada la *Antigua Augustana*. La colección de Babrio se remonta al siglo II d. C.;⁴⁵ mientras que de la *Augustana* se piensa en los siglos IV-V d. C. Estas fechas son muy alejadas al siglo XVI. Sin embargo, sabemos que el redescubrimiento de la fábula esópica fue tardío, pues la primera edición de la colección *Augustana* fue hecha por Bonus Accursius en 1479 o 1480.⁴⁶ De la colección griega de Babrio deriva la colección de Aviano en latín del siglo V d. C., y de ambas se nutre la tradición de la fabulística medieval y otras colecciones de textos afines. Ejemplos de estas colecciones medievales son los libros con relatos en forma de diálogos entre señores y siervos o algún otro tipo de sirviente, como *El Conde Lucanor* del siglo XIV.

Las colecciones de las fábulas de Fedro, en latín, provienen de una hipotética reconstrucción de la versión anterior de la *Augustana*, la *Antigua Augustana*, y sólo figuran un total de 122 fábulas.⁴⁷ En cualquier caso la *Augustana* es la fuente principal y más antigua. Sin embargo, ni en las colecciones anteriores ni en otra colección medieval se encuentran en

⁴⁵ Entre los escritores griegos no se hace mención de Babrio y sus fábulas hasta finales del siglo II d. C. o principios del siglo III d. C., Cf. Javier López Facal en Esopo, *Fábulas*, 1993, *op. cit.*, pp. 285-286.

⁴⁶ Rodríguez, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁷ Manuel Mañas Nuñez, editor, *Fábulas. Fedro y Aviano*, Madrid, 1998, p. 36.

su totalidad las 47 fábulas de la versión náhuatl que aparecen en el manuscrito de *Cantares mexicanos*.

Por otra parte, tenemos las colecciones *Vindobonense* y *Accursiana*, de origen bizantino y escritas en griego, ambas editadas por Bonus Accursius a finales del siglo XV.⁴⁸ El manuscrito *Vindobonense* data del siglo VI d. C. En cuanto a la *Accursiana*, no se tienen datos precisos de su elaboración por lo que suele datarse hasta el siglo XIV.⁴⁹ En todo caso, ambos manuscritos tienen una importancia relevante tanto por las ediciones de Bonus Accursius a finales del siglo XV como por el renacimiento bizantino de la tradición fabulesca que se extiende hasta el siglo XIV.

La *Accursiana* está compuesta, también, por un conglomerado de colecciones y tradiciones anteriores derivadas de las antiguas compilaciones griegas. Se sabe, por el cotejo de diversas versiones, que la *Accursiana* deriva de la *Vindobonense* y que, a su vez, ésta lo hace de la *Augustana* que es considerada, por tanto, la fuente primaria de las dos anteriores. La *Accursiana*, de finales del siglo XV, contiene un corpus variado donde se pueden encontrar las 47 fábulas que aparecen en el texto náhuatl del manuscrito de *Cantares*, y es una de las más cercanas, temporalmente, al manuscrito náhuatl. Además, debemos mencionar que Bonus Accursius, publicó dicho compendio de fábulas en una edición bilingüe griego y latín.⁵⁰ Por lo anterior, Kutscher y Brotherson⁵¹ proponen como texto de partida para la traducción de las fábulas al manuscrito de la *Accursiana* o una de sus fuentes, la

⁴⁸ Rodríguez, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁹ *Ídem*.

⁵⁰ Heréndira Téllez Nieto, “La tradición textual latina de las Fábulas de Esopo en lengua náhuatl” en *Latomus*, Bélgica, Société d’Études Latines de Bruxelles - Latomus, A.S.B.L., 2015, Vol. 74, No. 3, p. 720.

⁵¹ Gerdt Kutscher, *et al. Aesop in Mexico*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1987, p. 13.

Vindobonense, ambas editadas por primera vez a finales del siglo XV, y hasta hace unos años era la hipótesis más viable.

Sin embargo, fueron numerosas las colecciones de fábulas en latín que se dieron a la imprenta en España y en otros países durante el siglo XV y principios del XVI. Cabe preguntarnos si alguna de ellas contenía en su totalidad las fábulas que posteriormente se reprodujeron en el manuscrito de *Cantares* y si fue lo suficientemente popular como para llegar a la Nueva España.

Una de las colecciones más populares, y más cercana a la fecha de elaboración del manuscrito de *Cantares*, es la del impresor italiano Aldo Manuzio (1449-1515),⁵² quien publicó un compendio en 1505 a partir de otra colección bizantina de Máximo Planudes del siglo XIII, a la cual se le ha dado el título de *Habentur hoc volumine haec, videlicet: vita [auctore Planude] et fabellae Aesopi cum interpretatione latina [...]*. Lo que hace interesante a esta edición, además de su fecha de publicación y que está en latín, es que en ella se encuentran también las 47 fábulas que contiene *Cantares* y en el mismo orden como se incluyen en el manuscrito náhuatl, aunque en algunas ocasiones con una o dos fábulas distintas intercaladas.

Lo anterior permite suponer que este documento es el texto de partida de la traducción al náhuatl de las fábulas. Además, existe un manuscrito que confirma esta hipótesis, aunque muy tardío para la elaboración de las fábulas en cuestión. Éste es el *manuscrito 287* de la Biblioteca de París que contiene 35 fábulas en náhuatl de las 47 que aparecen en *Cantares* con su versión en latín. El documento es una copia realizada por José Antonio Pichardo hacia

⁵² Téllez Nieto, *op. cit.*, p. 720.

el año 1800. Ya Gunter Vollmer había mencionado dicho manuscrito y le había concedido tal fecha de elaboración en su estudio “Manuscript and edition of the nahuatl text”,⁵³ pero parece no darle mayor importancia quizá porque no pudo ver el texto físicamente, sino en algún catálogo, de lo contrario se habría percatado de que el manuscrito de la Biblioteca de París incluía las versiones latinas a lado de las fábulas en náhuatl, con lo cual hubiera identificado la versión original en latín usada en la traducción al mexicano como posteriormente se ha conjeturado. Por su parte Gordón Brotherson en el estudio que hace a la misma edición, sí menciona el manuscrito parisino, pero tampoco le da mayor importancia, por lo que termina atribuyendo como texto de origen la colección *Accursiana*.

Así pues, no es hasta el proyecto “Amoxcalli” realizado en colaboración con el CIESAS y la Biblioteca Nacional de Francia en 1999 que se vuelve a revisar dicho manuscrito. Específicamente la autora Heréndida Téllez en su artículo “La tradición textual latina de la Fábulas de Esopo en lengua náhuatl”⁵⁴ identificó las versiones en latín de las fábulas como perteneciente a la edición de Aldo Manuzio de 1505.

Si bien tenemos que este manuscrito parisino es el único que contiene una versión latina del documento, hay que destacar que su copia no fue elaborada sino hasta principios del siglo XIX aproximadamente. Sin embargo, la versión latina que aparece corresponde con la edición de Manuzio de 1505,⁵⁵ la más cercana temporalmente a nuestro documento. Estas evidencias son suficientes para plantear que el texto de partida de la traducción al náhuatl de las fábulas es la edición de Aldo Manuzio con las fábulas en latín y no el texto de la

⁵³ Gerdt Kutscher, *et al.*, *op. cit.*, [n. 1] p. 209.

⁵⁴ Téllez Nieto, *op. cit.*, p. 720.

⁵⁵ *Ídem*.

Accursiana como proponían Kutscher y Brotherson. Por lo tanto, la edición de Manuzio será la que sirva de comparación en el análisis de la traducción de las fábulas de Esopo de este trabajo.

El volumen de Cantares Mexicanos y otros opúsculos

El manuscrito que contiene las fábulas traducidas al náhuatl, y que representa nuestro objeto de estudio, es el llamado *Cantares Mexicanos* que se encuentra resguardado en la Biblioteca Nacional de México con la signatura MS. 1628. Es éste, además, uno de los manuscritos más importantes para el estudio de la literatura indígena precolombina y colonial. Se han hecho numerosos estudios acerca de su contenido, su datación y sus posibles orígenes, así como de su autoría. Dicho manuscrito consta de trece textos⁵⁶ de temas muy variados, pero resulta de nuestro particular interés el correspondiente al de las fábulas de Esopo,⁵⁷ es decir, el duodécimo opúsculo del misceláneo volumen.

Este manuscrito permaneció guardado durante mucho tiempo sin saber noticia alguna de él, hasta que en 1895 durante el *XI Congreso Internacional de Americanistas* José María Vigil, entonces director de la Biblioteca Nacional de México, dio a conocer nuevamente a la comunidad académica la existencia de este documento. En ese congreso, Vigil mencionó que había encontrado dicho códice en el fondo de origen de la actual Biblioteca Nacional de

⁵⁶ *Cantares mexicanos*, Guadalupe Curiel Defossé y Miguel León-Portilla coords., 3 vols., México, UNAM-Fideicomiso Teixidor, 2011, t. I, p. 16.

⁵⁷ Más adelante retomaremos las fábulas del *Santoral Bancroft*, en el cual aparecen las mismas fábulas, pero con algunas particularidades interesantes de comentar.

México, entre un variado número de libros pertenecientes a las librerías monásticas que habían llegado a la Biblioteca de la Antigua Universidad.⁵⁸

Debemos recordar que junto con la expulsión de la compañía de Jesús en 1767 y la desamortización de sus bienes por Carlos III, como también sucedió casi un siglo después con los bienes de toda la iglesia gracias a las Leyes de Reforma, las bibliotecas pertenecientes a la Compañía y a las Órdenes mendicantes pasaron a integrar el acervo de la Biblioteca de la Antigua Universidad.⁵⁹

En la reciente edición del manuscrito de *Cantares Mexicanos* en la que figuraron como coordinadores del proyecto “Edición crítica y bilingüe del Manuscrito *Cantares Mexicanos* y otros opúsculos” Guadalupe Curiel Defossé y Miguel León-Portilla, se incluyó en el primer volumen un análisis codicológico del manuscrito realizado por Ascensión Hernández y Liborio Villagómez, en el cual se nos muestran interesantes datos acerca de la relación de los opúsculos, así como la fecha posible del manuscrito. Dicha información fue obtenida a partir de un minucioso análisis del papel, las filigranas y el tipo de letra del manuscrito. El estudio sugiere como fechas de elaboración de los textos el lapso de la segunda mitad del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII.

Sólo en los primeros cuatro textos del manuscrito de *Cantares* se mencionan fechas: 1597 (Cantares), 1585 (Calendario), 1582 y 1585 (Arte adivinatoria) y 1582 (Ejemplo de la SS. Eucaristía). Con seguridad se puede establecer que al menos los primeros tres manuscritos fueron hechos por fray Bernardino de Sahagún o por iniciativa suya y bajo su

⁵⁸ León-Portilla en *Cantares mexicanos, op. cit.*, vol. I, p. 173.

⁵⁹ Liborio Villagómez, “El fondo de origen” en *La Biblioteca Nacional: triunfo de la República*, México, UNAM, 2006, pp. 57-68.

supervisión. En tanto, las *Fábulas* no parecen evidenciar algún rasgo importante que las relacione con alguna fecha en específico ni tampoco con alguno de los otros textos que conforman el manuscrito misceláneo de *Cantares*. En el caso de las grafías se ha establecido que el tipo de letra que corresponde a las *Fábulas* es, dentro del manuscrito, una cuarta variante de la letra itálica redondeada con respecto a las otras que aparecen: “pequeña, cerrada, de trazo continuo muy inclinada a la derecha con algunas letras rasgueadas”.⁶⁰ Esta variante es exclusiva de la traducción de las fábulas, según el estudio codicológico, y sólo abarca las fojas [179r]-[191v].

Con relación a las filigranas del papel se concluye que, aunque son variadas en los primeros doce textos, el papel es muy similar en su hechura y pueden corresponder al periodo comprendido entre finales del siglo XVI y principios del XVII.⁶¹ Se puede añadir, además, que el papel donde están escritas las *Fábulas de Esopo* es el único que mantiene un tipo de marca de agua que no aparece en ninguno de los otros textos del manuscrito: cruz latina con letras A y B (invertida) en las fojas [180]-[184] y [189].

Por lo tanto, podemos sugerir, en primera instancia, que el texto de las fábulas, en su formato físico, no guarda relación alguna con los otros textos del manuscrito. Tan sólo comparte el hecho de haber sido elaborado en un período similar y ostentar su contenido en náhuatl o relacionado con información relevante a la cultura náhuatl como el resto de los textos.

⁶⁰ Ascensión Hernández y Liborio Villagómez, “Estudio codicológico del manuscrito” en *Cantares mexicanos*, *op. cit.*, p. 43.

⁶¹ Este dato es corroborado también por el tipo de letra itálica que pertenece a fechas del Renacimiento como se menciona en el estudio del manuscrito, *Cf.* Ascensión Hernández y Liborio Villagómez en *Cantares mexicanos*, *op. cit.* pp. 27-99.

El manuscrito de *Cantares Mexicanos* presenta al principio de su encuadernación una portada en la que se da noticia del contenido del volumen, aunque no de manera completa. Por lo que toca a la foliación del manuscrito se puede notar que los números de los primeros cuatro textos y del décimo tercero son de la misma tinta y tipo, así como los de la portada. Esto supone que esta primera numeración, que por alguna razón no aparece entre los textos que abarcan del quinto al duodécimo opúsculo, fue hecha al mismo tiempo que la portada y la encuadernación del volumen.

Es probable, considerando la gran variedad de temas contenidos en el documento, que, si bien los textos no fueron hechos con el fin de encuadernarlos en un mismo tomo, alguna persona, al ver que estaban escritos en náhuatl y con contenidos referentes a sus antiguas costumbres o útiles para la instrucción religiosa, los reunió en un mismo volumen y mandó hacer una portada, sin haber atendido antes al origen y naturaleza específica de cada texto; y esto, por la hechura de la portada, pudo haber sido durante la segunda mitad del siglo XVIII. No obstante, antes de este siglo el volumen de los *Cantares mexicanos* como tal pudo no haber existido y los textos que lo conforman haber estado en distintas bibliotecas.

El Santoral Bancroft

Existe, en el acervo del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, un documento con la signatura Ms. 1476 y con el nombre de *Santoral en Mexicano* (v. II.)⁶² el cual es

⁶² Moreno de los Arcos indica que este *Santoral en mexicano* donde se encuentran las fábulas es el volumen II, pues hay otro documento que lleva el mismo nombre de *Santoral en mexicano* al cual distingue como el volumen I. Roberto Moreno de los Arcos, “Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional” en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, 1966, pp. 21-210.

mencionado por Roberto Moreno de los Arcos en su *Guía de obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional*. En el índice de este manuscrito se incluyen 86 textos distintos y, entre ellos, figuran unas “fábulas de Isopo” a partir de la foja 421r hasta la foja 445v. Este manuscrito de la Biblioteca Nacional está incompleto pues sólo se conservan los textos de la foja 1 hasta la foja 194. Moreno reprodujo en su *Guía* la descripción y noticia del paradero de la segunda parte del manuscrito que, a su vez, había hecho ya García Icazbalceta en *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América*,⁶³ cuando el dicho volumen estaba completo y en poder de José Fernando Ramírez hacia 1866.

Las fábulas pertenecientes a este *Santoral en mexicano* se incluyen en la segunda parte del manuscrito que actualmente se localiza en la Biblioteca de Bancroft en Berkeley, California.⁶⁴ De este texto sólo se ha publicado una edición con paleografía y traducción bilingüe al inglés y al alemán de Gerdt Kutcher, Gordon Brotherson y Günter Vollmer en 1987, titulada *Aesop in Mexico*.

Sobre las fábulas que se encuentran en el *Santoral* también hay pocas certezas de su origen y composición al igual que las de *Cantares*. Moreno menciona que el manuscrito completo del *Santoral* “está escrito por diferentes personas, con caracteres legibles con facilidad. La letra parece ser del siglo XVI y guarda una cierta relación con la de los *Cantares*”.⁶⁵

⁶³ Joaquín García Icazbalceta, *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América*, Imprenta particular del autor, México, 1866, p. 135

⁶⁴ Joaquín Fernández de Córdoba, *Tesoros bibliográficos de México en los Estados Unidos*, México, Editorial Cultural, 1959, p. 3-74.

⁶⁵ Moreno, *op. cit.*, p. 91.

A partir del cotejo en la distribución de las fábulas en ambos manuscritos puedo proponer que las fábulas del *Santoral* son una copia de las fábulas de los *Cantares* por algunas conjeturas que se pueden hacer a partir del manuscrito de Bancroft. En primer lugar, en la fábula 42 *Quauhtlamaçatl*, “El venado”, del *Santoral* hay una explicación de tres oraciones más en el texto que mejora la comprensión de la trama de la fábula y que está ausente en *Cantares*; sin embargo, la falta de dichas líneas no afecta la narración del relato en el manuscrito de *Cantares*, la cual, en lo demás, es idéntica con la del *Santoral*.

En segundo lugar, hay una pequeña variación en el orden de las fábulas del *Santoral* frente a *Cantares*. En ambos manuscritos hay un total de 47 fábulas con los mismos temas y el mismo texto en náhuatl, aunque con algunas variaciones en las grafías, mantienen un orden e integración similar en la presentación a excepción del relato número 17 del *Santoral*, *Telpopochtontin ihuan molchichiuhqui*, “los muchachillos y el cocinero”. Parece ser que el amanuense se distrajo en la copia del texto y, al terminar de escribir todas las fábulas, se percató de que había olvidado la antes mencionada. La solución que tomó fue colocarla al final de la colección. Esto provocó una confusión en García Icazbalceta, la cual tampoco aclara Moreno en su *Guía*, al pensar que el *Santoral* sólo tiene 46 fábulas.⁶⁶ Lo anterior se puede corroborar también en la descripción que de esta segunda parte del manuscrito ofrece García Icazbalceta, pues menciona que después de las fábulas sigue un texto independiente titulado *Telpopochtontin ihuan molchichiuhqui*, que es el nombre de la fábula número 17.⁶⁷

⁶⁶ García Icazbalceta, *loc. cit.*, p. 135

⁶⁷ Agradezco al Mtro. Rafael Tena, investigador del departamento de Etnohistoria de Museo de Antropología e Historia, por haber hecho esta observación.

Por otra parte, en cuanto a la fecha de elaboración del manuscrito, García Icazbalceta advirtió que pertenece al siglo XVI, mientras que Fernández de Córdoba en su libro *Tesoros bibliográficos*⁶⁸ propuso que al XVII. Lo que podemos aducir, según estos datos, es que fue contemporáneo a la versión de los *Cantares* y su fecha de elaboración oscilaría entre la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII.

Kutcher y Brotherson, en su edición de estas fábulas del *Santoral*, proponen que el texto es de mano indígena, ya sea bajo la observación de fray Bernardino de Sahagún o no. Su propuesta se basa en múltiples razones referentes a la estructura de las fábulas, que van desde los personajes hasta el estilo retórico.⁶⁹ En tanto al estilo, nos dicen, se puede notar un manejo adecuado de la lengua náhuatl con sus sutilezas y particularidades, así como de una estructura difrástica.

Cabe mencionar también que esta edición es la única que ha dedicado unas páginas al estudio de las fábulas y se ha planteado la cuestión sobre cuál pudo ser la fuente de la traducción de las mismas. Brotherson, por su parte, sugirió que el texto de partida era una de las tres colecciones más grandes de fábulas en griego que posiblemente se conocieron en el siglo XVI, que son *Augustana*, *Vindobonensis* y *Accursiana*; y en específico, las relacionó con la *Accursiana*.

En cuanto al análisis de personajes, objetos y situaciones que hacen los autores en el estudio preliminar a su edición, siendo uno de los primeros de este tipo sobre el mencionado *corpus*, se limita a señalar sólo algunos aspectos. Sin embargo, en dicho trabajo se sugiere la

⁶⁸ Fernández de Córdoba, *op. cit.*

⁶⁹ Kutscher, *op. cit.* pp. 15-49.

importancia de «textos» pertenecientes a la tradición oral precolombina (aunque no se especifican cuáles) y de la general usanza y adaptación de textos europeos a necesidades de los indígenas.

Kutcher y Brotherson proponen que los indígenas nobles y preparados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco realizaron la traducción al náhuatl de las fábulas. Su objetivo era satisfacer necesidades socioculturales, elaborar materiales para facilitar la asimilación del nuevo orden social y de la cultural occidental por el resto de la población indígena, o sólo para ayudar a la élite descendiente de la nobleza de antaño, cuyos hijos eran los que principalmente asistían a este tipo de colegios para su educación. Esto es muy difícil de comprobar, y más cuando los indígenas tenían una abundante tradición literaria que respondía mejor a sus necesidades e incluso fue retomada por los frailes, con los debidos cambios en el contenido de ésta por temáticas cristianas. Más acertado resulta pensar que fueron traducciones solicitadas por frailes que querían valerse de éstas para la enseñanza doctrinal o de otra índole. Así, la afinidad de los rasgos de la fábula con algunos géneros literarios indígenas pudo permitir su mejor adaptación y aceptación entre los nahuas.

El Manuscrito mexicano 287 de la Biblioteca Nacional de París

Como ya mencionamos anteriormente, el *Manuscrito mexicano 287* es una copia tardía que contiene 35 de las 47 fábulas que aparecen en manuscrito de *Cantares*. El documento fue

fechado por Gunter Vollmer hacía 1800 y el autor de dicha copia es José Antonio Pichardo del Oratorio de san Felipe Neri.⁷⁰

Este documento ha sido poco estudiado como para determinar sus rasgos específicos, pero su principal característica hasta ahora es contener una versión latina de las fábulas que, como ya dijimos, constituye el texto de origen de la traducción al náhuatl en el siglo XVI. De las 35 fábulas que contiene el manuscrito sólo 33 están acompañadas de su versión en latín. El manuscrito está escrito a dos columnas que se encuentran paralelas. La primera contiene la versión en náhuatl y la segunda la versión latina. Esta disposición del texto deja ver la preferencia o importancia del texto náhuatl frente al latino que se coloca a manera de comparación, ya que en tres de las fábulas no aparece, dejando sólo la parte en náhuatl.

Es probable que José Antonio Pichardo (1748-1812) se haya dado a la tarea de buscar las versiones latinas de donde se hizo la traducción al náhuatl, pues los dos manuscritos anteriores (*Cantares* y *Bancroft*) no las tenían. Como políglota y erudito que fue (impartió clases de latín y filosofía en el colegio de San Juan de Letrán, conocía muy bien la lengua náhuatl y también dominaba el griego y el hebreo),⁷¹ no debió representar trabajo alguno identificar la edición de donde fueron tomadas las fábulas para su traducción a la lengua indígena.

Sin más datos sobre el documento ni mucho menos cuál fue el original que sirvió para su copia,⁷² cabe preguntarnos cómo llegó a la Biblioteca Nacional de París. Al respecto

⁷⁰ Téllez Nieto, *op. cit.*, p. 717.

⁷¹ José Mariano Beristaín de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 3 vols., México, UNAM, edición de 1980, t. II, pp. 476-477. Véase también Ángel Muñoz Fernández, *Fichero bio-bibliográfico de la literatura mexicana del siglo XIX*. 2 vols., México, Factoría Ediciones, 1995, t. II, p. 550.

⁷² No he tenido acceso a una copia de dicho manuscrito para determinar de cuál de los dos textos anteriormente citados fue copiado, o si es copia de una tercera versión.

Heréndira Téllez dice que José Antonio Pichardo, “además de disponer de los archivos de su compañía y los de la Comuna de Cuernavaca, fue el albacea de la decomisada biblioteca de Boturini. A la muerte de Pichardo, en 1812, toda la colección pasó a manos de Juan Waldeck y fue enviada luego a J. M. Aubin, quien llevó los libros a Francia en 1840.”⁷³ Por estas razones, y por la temporalidad que separa a este manuscrito del de *Cantares* o el *Santoral Bancroft*, no lo incluimos para el análisis y comparación de este trabajo.

1.3 Esopo en la Nueva España: presencia de la literatura grecolatina

Debemos incursionar ahora en un campo muy complejo y en el cual, después de los pocos o considerables datos que tengamos, no podremos más que entrar en el terreno de las suposiciones. Me refiero al rastreo de libros, especialmente a las ediciones de las fábulas de Esopo que llegaron a América durante el siglo XVI. Ya vimos antes que tanto el manuscrito de *Cantares* como la parte del *Santoral* resguardada en Bancroft, corresponden a los últimos años del siglo XVI (y para algunos investigadores, hasta principios del XVII), mientras que la edición de Aldo Manuzio es de 1505.

Existieron, además, colecciones griegas con más de trescientas fábulas, que no sólo se conservaron hasta años recientes, sino que fueron conocidas también en los siglos XV y XVI. Por otra parte, hay colecciones en latín, como las de Fedro y Aviano, considerablemente extensas, con más de cien fábulas, y con estilos retóricos distintos en comparación con la tradición griega. No sucede así con otras colecciones del siglo XV o XVI, algunas ya

⁷³ Téllez Nieto, *op. cit.*, p. 717.

traducidas del griego o latín a lengua romance, las cuales en ocasiones son compendios muy breves con menos de ochenta fábulas.

La primera edición de las fábulas en castellano, con la que comenzó su difusión popular en España, fue a finales del siglo XV,⁷⁴ contemporánea a las ediciones de la *Accursiana* y *Vindobonensis* de Bonus Accursius. Cabe señalar que, hasta el momento, ninguna de las colecciones conocidas en castellano de fábulas esópicas, de aquellos dos siglos, contienen las 47 fábulas a las que aquí nos abocaremos. Sólo la edición en latín y griego de Aldo Manuzio contiene el total de las fábulas de *Cantares*.

Ahora bien, resulta poco probable que las fábulas del manuscrito de *Cantares* se tradujeran “de memoria” sin la necesidad de un texto escrito de apoyo, pues desde la época grecolatina, la tradición de la fábula se difundió de manera escrita y por medio de ese soporte gráfico se afianzó su estructura. Además, para el siglo XVI no se puede dejar de resaltar la prominente tradición de la escritura y la imprenta que seguramente obligó a los traductores a consultar una edición impresa: la de Manuzio.

Hubo gran presencia de la obra de Esopo en la Nueva España y en Europa. En el caso de México, se puede constatar la existencia de antologías de fábulas de Esopo y otras obras afines a partir de algunos inventarios de bibliotecas como de registros de envíos de libros al continente americano. El envío de lotes de libros se hacía tanto para las órdenes religiosas

⁷⁴ El ejemplar más antiguo de las *Fábulas de Esopo* editado en lengua castellana, y ciertamente el primero en esta lengua, está fechado en su portada con el año de 1489 y se encuentra resguardado en la Biblioteca de San Lorenzo o el Escorial en Madrid. No obstante, la traducción de estas fábulas se llevó a cabo desde 1460, según los datos que se puede leer en el prólogo de esta primera edición. Contiene el libro unas 114 fábulas atribuibles a Esopo y otras más de Aviano y de otros fabulistas. La obra de Esopo fue uno de los libros más leídos en España durante tres siglos (XVI-XVIII). Cf. Esopo, *Fabulas de Esopo. Reproducción en facsímile de la edición de 1489*, Madrid, Real Academia Española-Tipografía de Archivos, Olózaga, I; 1929.

como a particulares y numerosos son los casos que han quedado conservados en las listas de libros de dichos embarques. Sin embargo, no se preservan muchos datos sobre la importación de libros durante las primeras décadas siguientes a la Conquista, ya sea por la imposibilidad de llevar un puntual orden, porque el comercio de libros aún no era tan intenso, o simplemente porque los registros se han perdido. En algunos casos los lotes de libros eran enviados a nombre de particulares como sucedió con un “caxoncillo intitulado al Pe Fr. Andrés de Posadas de la orden de San Francisco de México”.⁷⁵ Así pues, la demanda de los libros se centrará principalmente en obras útiles para la práctica y enseñanza del culto religioso, así como gramáticas y libros que ayudaran a la enseñanza de la retórica y el latín.

La obra de Esopo tuvo un gran éxito editorial con publicaciones en distintos formatos tanto en latín como en castellano, ya fuera con ilustraciones o sin ellas. Un ejemplo de esto lo encontramos en otro registro de envío en el que se anotó un lote de libros del librero Melchor González con destino a América en 1609, en el cual aparecen veinticinco ejemplares de *Fábulas de Ysopo en latín*, seis *Libros de las fábulas de Ysopo en romance* y diez *Fábulas [sic] de Ysopo en latín en papelones*, los cuarenta y un ejemplares se enviaron en el mismo embarque.⁷⁶ Además, la obra de Esopo está incluida en otras veintitrés listas de envíos conservadas en el Archivo General de la Nación, en el ramo de Contratación, de las cuales sólo en seis de ellas no se indica el número de ejemplares que se envían, y en las restantes, figuran entre dos y cuatro ejemplares, de tal modo que aparecen en total 197 volúmenes.⁷⁷

⁷⁵ Archivo General de la Nación, Contratación, 1188. Nao Capitana, f. 54r. Flota de Nueva España de 1644, citado en Pedro Rueda Ramírez, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la carrera de Indias: Siglo XVI*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.

⁷⁶ Pedro Rueda Ramírez, *op. cit.*, p. 399.

⁷⁷ *Ídem*.

Según los registros conservados de las naos sobre los libros que llegaban al Nuevo Mundo, las fábulas de Esopo, que aparece como *Ysopo*, figuran como de gran difusión y prácticamente de mucho éxito en diversas listas, con hasta cinco volúmenes por embarque.⁷⁸ Otro registro temprano que se tiene del paso de las fábulas esópicas es de una carga de libros para traer a México del 6 de julio de 1586 para Pedro Ochoa de Ondategui donde se mencionan cinco volúmenes.⁷⁹ Sin embargo, es casi seguro que la obra de Esopo llegó a la Nueva España algunas décadas antes.

La popularidad de la obra de Esopo en la Nueva España oscila principalmente entre su demanda recreativa para particulares y su uso en el campo de la enseñanza del latín y, en menor frecuencia, del griego como material de apoyo. En este último rubro destacan obras de autores clásicos con mayor popularidad como Cicerón con sus *Epístolas*. La instrucción del latín en la Nueva España será la mejor explicación de la importante presencia de las obras de Esopo en tierras americanas, ya que la enseñanza de este idioma a los indígenas nobles después de la Conquista, como parte del movimiento evangelizador y, posteriormente, su enseñanza a la juventud criolla, servirá como instrumento de penetración cultural. Con esto, es de suponerse que el primer lugar donde, con seguridad, pudo encontrarse la obra de las *Fábulas* de Esopo fue en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536. Sin embargo, pudiera ser que la edición de Manuzio no figure en alguno de los índices existentes de los acervos bibliográficos de las antiguas bibliotecas conventuales, como la del Colegio

⁷⁸ José Torre Revello, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, México, UNAM, 1991, pp. 225-227.

⁷⁹ Archivo General de la Nación, *Documentos para la historia de la cultura en México. Una Biblioteca del siglo XVII: Catálogo de los libros expurgados a los jesuitas en el siglo XVIII*, México, AGN-UNAM, 1947, p. XXX.

de Santa Cruz, o que se encuentre registrada simplemente como “fábulas de Esopo” sin que podamos saber si es la edición de Manuzio.

Es muy reconocido el gran trabajo que emprendieron los franciscanos sobre traducciones al náhuatl de diversos textos occidentales, especialmente religiosos, para la mejor evangelización de los indígenas, así como la creación de obras de teatro evangelizador, entre otros trabajos, la mayoría de ellos realizados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Se puede decir que la gran parte de materiales en torno a traducciones de textos religiosos, y de otra índole, a la lengua náhuatl se debe a los trabajos realizados por los franciscanos durante las primeras décadas de su trabajo evangelizador. Con este propósito, es de suponerse que los franciscanos tuvieron a la mano la obra de Esopo. Por ello, es necesario presentar aquí una breve indagación sobre el acervo bibliográfico de la biblioteca del emblemático Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Dicha institución se distinguió por un carácter de exclusividad, pues estaba exenta de la censura de algunos libros.⁸⁰ Incluso la biblioteca del Colegio se vio enriquecida por donaciones hechas por el arzobispo Juan de Zumárraga de su misma biblioteca. En la década de 1570 se realizaron varios inventarios que consignaban no sólo los temas y la cantidad de volúmenes de la Biblioteca, sino las adquisiciones de otras obras que se habían hecho.

Por otra parte, los hijos de indígenas nobles que se matricularon en el Colegio no sólo realizarían y contribuirían con importantes trabajos que hoy llamaríamos de carácter etnolingüístico, sino que adquirieron un impresionante dominio de la lengua latina. Es de

⁸⁰ Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*, México, SER: Banco Nacional de Comercio Exterior, 1982, p.22.

suponerse, según los testimonios de algunos frailes como Gerónimo de Mendieta, que la instrucción en el Colegio se impartía, quizá en algunas clases, en latín, pues su dominio por los alumnos fue tal que en curiosos casos, como el acontecido a un padre clérigo, los alumnos no sólo hablaban y escribían en latín, sino que podían argumentar su dominio y aún corregir, de ser necesario, a otros sacerdotes, todo hablándolo en lengua latina.⁸¹ No obstante, el afán de los frailes franciscanos fue también cultivar la lengua náhuatl por lo que mantuvieron también el uso de las lenguas indígenas.⁸²

En el caso de la enseñanza de la lengua griega entre los franciscanos no existen datos que permitan saber si se llevó a cabo en el Colegio de Santa Cruz.⁸³ Quizá el único dato concreto sobre el dominio de la lengua griega por algún miembro de la nobleza indígena durante el siglo XVI sea el caso de don Antonio Tito Vitziméngari,⁸⁴ estudiante del colegio de San Nicolás en Morelia, de quien se refiere que era muy versado en las lenguas latina, griega y hebrea.⁸⁵

Los primeros cursos de latinidad fueron impartidos por fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún; los de retórica, lógica y filosofía por fray Juan de Gaona, quienes además dominaban muy bien la lengua náhuatl.⁸⁶ Para 1536 los estudiantes ya hablaban y

⁸¹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, CONACULTA, 1997, v. 2, p. 81.

⁸² Pilar Gonzalbo, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, SEP, 1985, p. 158.

⁸³ Tampoco en la reconstrucción del catálogo bibliográfico realizado por Miguel Mathes aparecen obras en lengua griega, si bien aparecen autores griegos, sus obras están en traducción latina.

⁸⁴ Según el óleo conservado en el antiguo convento de San Agustín en Morelia donde se plasmó a fray Alonso de la Veracruz como lector de gramática aparece, posiblemente, en la misma pintura como alumno Antonio Vitziméngari, lo cual sugiere que estaría cursando sus estudios durante la primera mitad de la década de 1540, fecha contemporánea al esplendor del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. De tal modo, se puede suponer que en el colegio de Tlatelolco no estaba ausente la enseñanza de la lengua griega; Cf. Raúl Arreola Cortés, *Historia del Colegio de San Nicolás*, Morelia, Departamento de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982, p. 103.

⁸⁵ Julian Bonavit, *Fragmentos de la historia del colegio primitivo y nacional de San Nicolás de Hidalgo*, Morelia, Departamento de Extensión Universitaria, p. 18.

⁸⁶ Mendieta, *loc. cit.*

escribían en latín.⁸⁷ Esto hizo que se formara un importante *scriptorium* donde se traducían textos al latín y al náhuatl, integrado por alumnos eruditos tanto en su lengua nativa, el náhuatl, como en latín. El Colegio se convertiría en un verdadero centro de estudios superiores, pero no sería hasta después de 1578 que se dedicaría de manera más intensa al estudio del latín y el náhuatl,⁸⁸ no obstante, para esos años comenzaría su decadencia por falta de dinero para su manutención o por el arduo trabajo de los opositores de tal proyecto educativo. Es decir, con la presencia de los frailes humanistas, el cuantioso trabajo de enseñanza y traducción y el favor de las autoridades en los primeros años, su biblioteca debió contar con un copioso y variado acervo, y seguramente, con alguna obra de las fábulas de Esopo.

Miguel Mathes hace una reconstrucción de la biblioteca del Colegio en su obra *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las américas*. Sin embargo, no registra en su catálogo ninguna obra de Esopo. No es de extrañarnos si consideramos los robos de volúmenes que fueron abundantes a finales del siglo XVI y principios del XVII.⁸⁹ A partir de estos hurtos, seguramente para vender los libros a particulares, es que se mandaron hacer los inventarios de la biblioteca del Colegio y de otras también pertenecientes a la orden franciscana en 1573, 1574 y 1582.⁹⁰

⁸⁷ Ignacio Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM-IIFL, 1990, p. XXVI.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁹ Para el año de 1572 aún figuraban en los inventarios numerosos libros de autores clásicos. Véase José María Kobayashi, *La educación como conquista*, México, El Colegio de México, 1974, p. 390, nota 761.

⁹⁰ El inventario de haberes de 1573 fue solicitado por el virrey Martín de Enríquez de Almansa en 1572 y estuvo preparado por el mayordomo Tomé López. En 1574, el mismo virrey ordenó otro inventario preparado por el nuevo mayordomo Diego Ruiz. El inventario de 1582 fue ordenado por el virrey Conde de la Coruña y elaborado por el mayordomo Pedro cuadrado. Estos inventarios no son los primeros, existen dos de 1567 y 1568 que registran la compra de algunos ejemplares para la biblioteca. Cf. Mathes, *op. cit.*, pp. 29-38; Cf. *Códice Mendieta: documentos franciscanos siglo XVI-XVII*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892.

En el apartado de adquisiciones del “inventario de haberes” de 1574 preparado por el mayordomo del Colegio de Santa Cruz, Tomé López⁹¹, se registran dos ejemplares de Esopo bajo el nombre de “Aesop; *Hymnorum cum comentariis*”.⁹² No obstante, en la reconstrucción de Mathes no aparece ninguna obra de Esopo ni en ningún otro lado se hace referencia a ella. Es posible que estas fábulas de Esopo hayan sido vendidas después de haberse realizado el inventario y por eso no se reconozcan en la reconstrucción del catálogo de Mathes.⁹³

En el caso de no haber existido en dicho acervo conventual alguna colección de fábulas, es posible que sí la hubiera en la biblioteca privada de algún estudioso de la época, y desde luego, dichas fábulas fueron conocidas por los frailes de las distintas órdenes. La popularidad de la obra de Esopo, el uso de sus fábulas para la enseñanza del griego y el latín, así como el tráfico y contrabando de sus colecciones y de otros libros de similar género a la Nueva España nos permiten sugerir esta idea.

El uso del latín como lengua de alta cultura, además de ser la lengua de la liturgia cristiana, fomentó el extenso uso y aprendizaje de ésta. En la Nueva España quienes se distinguieron por la enseñanza y uso de la lengua latina, además de los franciscanos, fueron los jesuitas.

La Compañía de Jesús llega a Nueva España en 1572 con un importante proyecto educativo, precedente de su trabajo docente realizado en Europa y, aprovechando ese

⁹¹ Mathes, *op. cit.*, pp. 31.

⁹² Osorio, *op. cit.*, 1990, p. 33.

⁹³ Podemos mencionar como dato de interés, aunque ya muy lejos de nuestro límite temporal para la datación de las traducciones nahuas de las fábulas, que en el *Diccionario bibliográfico alfabético e índice sílabo repertorial de quantos libros sencillos existen en esta Librería de este convento de N.S.P.S. Francisco de México* de Francisco Antonio de la Rosa Figueroa de 1758 aparece en tres entradas diferentes unas fábulas de Esopo. Probablemente se refiera a la misma obra *Aesopi et aliorum fabulae morales*. pp. 40, 119, 132.

reconocimiento, emprenden el mismo proyecto en América. Entre estas tareas se encuentra la importante empresa de la enseñanza del latín a los indios y criollos. Su objetivo fue formar un sólido sistema de latinidad.⁹⁴

Así, la Compañía de Jesús también contó con ilustrísimos maestros en latín, tanto litúrgico como clásico; además propuso un amplio y variado programa para la enseñanza de dicho idioma y otras materias basado en su método conocido como la *Ratio studiorum* que sintetizaba muchas ideas modernas de ese período con un amplio espíritu renacentista. Este método mantuvo a la lengua latina como indispensable en todo el proceso educativo ya que las clases se daban en dicha lengua clásica. Incluyó tres etapas, la primera de *Estudios inferiores* en la que se enseñaba Gramática, Retórica y Humanidades y que duraba cinco años.⁹⁵ En ella aprendían y perfeccionaban el dominio del latín y seguramente donde conocían la obra de Esopo. Los autores de la antigüedad clásica grecorromana y del Renacimiento conformaron los programas de enseñanza.⁹⁶

Con el Renacimiento y el redescubrimiento de textos filosóficos, históricos y literarios de los grandes pensadores del mundo clásico, el latín se convirtió en la lengua de la ciencia renacentista y del humanismo, abarcando desde luego los ámbitos de la enseñanza. En este sentido, España y Nueva España se encontraban a la vanguardia en lo que concierne

⁹⁴ Ignacio Osorio Romero, “Latín y neolatín en México” en *La tradición clásica en México*, UNAM, 1991, p. 18.

⁹⁵ Carmen Labrador Herraiz, “La *Ratio studiorum* de 1599. Un sistema educativo singular” en *revista de educación*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1999, no. 319, pp. 122-123.

⁹⁶ Signes, *op. cit.*, pp. 407-419.

a los planes de estudio de las Universidades renacentistas y de la enseñanza del latín en Europa.⁹⁷

La mayoría de los autores clásicos se conocieron en la Nueva España para la enseñanza del latín. No obstante, fueron seleccionados cuidadosamente para transmitir a la nueva sociedad colonial los valores culturales correspondientes al momento histórico de finales del siglo XVI y principios del XVII, con el objetivo, además, de ayudar a la asimilación de la cultura hispana a los nuevos súbditos indígenas. Por mencionar algunos de los escritores latinos que figuraron en las aulas, tenemos a Virgilio, Terencio, Ovidio, Horacio, Lucano, Séneca, Persio, Juvenal, Marcial, Catulo, Plauto, Lucrecio, Cicerón, Quintiliano, Valerio Máximo, Tito Livio, César, Tácito, Suetonio, entre otros.⁹⁸ Entre los escritores griegos usados para el comienzo de la lectura en griego se encontraban Esopo, San Agapito y San Juan Crisóstomo; posteriormente para las lecturas más profundas se encontraban autores como Platón y Aristóteles.

Para la enseñanza de la gramática latina, como bien lo declara Osorio,⁹⁹ el principal obstáculo fue la obtención de textos didácticos. En un principio, tales materiales eran solicitados a España o con particulares en los embarques que llegaban a América. Posteriormente, con la instauración de la primera imprenta, algunas obras fueron ya publicadas en suelo mexicano a partir de 1539.

⁹⁷ Ignacio Osorio Romero, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, México, UNAM, 1997, p. 19.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 56-63.

⁹⁹ Ignacio Osorio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979, p. 19.

Pero no es sino a partir de 1577 cuando se comenzó a mostrar un interés mayor por parte de los impresores de Nueva España en publicar gramáticas y antologías de escritores latinos. Los miembros de la Compañía de Jesús intentaron realizar un programa para regular la publicación de estas obras.

En la Nueva España fue el jesuita Bernardino de Llanos quien preparó numerosos libros que ayudaron en la enseñanza del latín en los que incluía algunas fábulas de Esopo: “el magisterio de Llanos y su constante preocupación por dotar a las escuelas de los libros acordes con el espíritu de la *Ratio studiorum* iluminó la última parte del siglo XVI”.¹⁰⁰ Además, no sólo se dedicó a la instrucción de la juventud criolla y española, sino también a la indígena, para lo cual aprendió la lengua náhuatl. Durante su magisterio en la enseñanza del latín se le debe la publicación de materiales didácticos correspondientes al espíritu de la *Ratio studiorum* y adecuados a las necesidades de los alumnos.

Una de las publicaciones de este autor, de considerable interés, es el libro intitulado *Solutae orationis fragmenta*,¹⁰¹ que apareció en 1604: contenía textos de Cicerón, César, Salustio, Cursio, Valerio Máximo, Tito Livio y algunas fábulas de Esopo. El objetivo de esta antología fue apoyar la enseñanza del latín en los tres primeros cursos de gramática que incluía el sistema educativo jesuita.

Con esto, podemos también entrever no sólo la presencia de las obras de Esopo en las últimas décadas del siglo XVI y en las primeras del siglo XVII en México, sino el uso pedagógico en el que se empleaban los textos de dicho autor, orientado a la enseñanza del

¹⁰⁰ Joaquín García Icazbalceta y Agustín Millares Carlo, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1954, p. 19.

¹⁰¹ En la descripción de obras latinas de Ignacio Osorio, *Floresta de gramática, poética y retórica*, aparece bajo el número diez. Osorio, *op. cit.*, 1997, p. 155.

latín, y que podría servir además para el aprendizaje de cualquier otro idioma, por ejemplo, el náhuatl.

En resumen, no podemos comprobar de manera contundente que en los acervos bibliográficos de las órdenes mendicantes existiera un ejemplar de la edición de Aldo Manuzio que, como mencionamos antes, atribuimos como texto de origen para la traducción al náhuatl de las fábulas. No obstante, los registros de libros que se introducían a la Nueva España desde el siglo XVI ya contienen ejemplares sobre las fábulas de Esopo y muestran que era una de las obras más populares en España y de gran demanda en América. También, la aparición de fábulas esópicas en libros escritos para la enseñanza del latín, publicados en la Nueva España, son evidencia de su conocimiento y de su uso.

Por otra parte, la escasa información con que contamos respecto a los libros importados dificulta saber las características de dichas ediciones. Podemos suponer que algunos ejemplares de las fábulas en latín que circularon en la Nueva España desde muy temprana época, o incluso los que se registran en los embarques, sean los de Manuzio, pues fue una de las antologías más populares durante los siglos XVI y XVII.

Capítulo 2. La estructura de la fábula griega y la literatura náhuatl: zazanilli, machiotlahtolli y huehuetlahtolli

Y bien sabido es que lo que no viste la imaginación
no lo atesora el entendimiento.

Ángel María Garibay K.

Hemos visto ya las características de la fábula griega en su origen, ahora pasaremos a describir su estructura ya como género consolidado. Asimismo, revisaremos los rasgos estructurales y funcionales de los géneros literarios indígenas conocidos y recopilados durante los primeros años que siguieron a la Conquista con el propósito de entender las razones por las que el género de la fábula griega fue introducido en la cultura náhuatl y, prácticamente, bien recibido como se puede constatar en su literatura actual.

2.1 Estructura de la fábula griega.

Los temas del relato fabulesco son muy variados para establecer un tipo particular de tópico. Aunque el que prevalece es el animalístico, no es el único. Coincidimos con Francisco Rodríguez Adrados que considera como fábulas a aquellos textos que se adaptan al esquema o estructura fabulística.¹⁰² Por tal motivo, será importante definir los rasgos principales de la estructura de este género literario.

¹⁰² Rodríguez, *op. cit.*, pp. 52-57.

La fábula suele estructurarse en tres partes: primero, el llamado *promitio*; segundo, el relato propiamente dicho o *agón* (combate); y tercero, el llamado *epimitio*.¹⁰³ Abordaremos primero lo que es el *promitio* y *epimitio*, es decir, la parte inicial y final de la fábula.

La función del *promitio* consiste en justificar la enunciación de la fábula e introducir la trama, como sucedía con frecuencia en otros textos clásicos cuando el autor quería ejemplificar una situación. El uso del *promitio* fue común antes de la elaboración de las colecciones de fábulas por Demetrio de Falero. En dichas antologías, así como en la de *Cantares*, el *promitio* está ausente, pues la fábula ya no integra una parte de un discurso mayor, está aislada, y, por lo tanto, no necesita ser introducida.

La parte de la fábula llamada *epimitio* es la que tiene por función expresar la enseñanza que de ella puede obtenerse y es conocida también como moraleja. Ejemplo de un *epimitio* en una fábula griega sería el siguiente, sacado del *Águila y el escarabajo*: “La fábula muestra que no hay que despreciar a nadie, pensando así que no hay nadie tan débil que, ultrajado, no sea capaz un día de vengarse”.¹⁰⁴

Podemos decir que esta estructura de *promitio* y *epimitio*, ya muy bien acotada, es posterior al nacimiento de la fábula, y como tal, se podría hablar de ella hasta después del siglo IV a. C., desarrollada durante el proceso de creación de las antologías de género como las de Demetrio de Falero y posteriores. Ambos elementos hacían a la naciente fábula un texto más completo y ameno, y le daban un mayor sentido a su contenido. No era ya el simple chiste o anécdota, sino que se justificaba perfectamente su introducción o recitación dentro

¹⁰³ Cascón en Fedro, *op.cit.*, 2005, p. 34.

¹⁰⁴ Esopo, *op. cit.*, 1993, p. 40.

de un discurso o plática. Con el posterior triunfo de algunas escuelas filosóficas, como la cínica que usó a la fábula para sus propósitos, se fortaleció esta estructura que ha perdurado hasta nuestros días.

Algunas fábulas pueden carecer de *promitio* o de *epimitio*. En unos casos la enseñanza se adelanta en el *promitio*, lo que hace innecesario el *epimitio*, o simplemente se deduce sola del relato principal. Tanto el *promitio* como el *epimitio* son dos elementos de la fábula que la hacen adaptable a cualquier situación, pues la interpretación del texto central puede ser variable y tomarse de él más de una enseñanza aplicable a una o diversas situaciones diferentes. En ocasiones, si así se pretende, el *promitio* o el *epimitio* pueden modificar la enseñanza que contenía una fábula originalmente para adaptar un nuevo mensaje.

En ocasiones, estas modificaciones de *epimitios* también se hicieron en las fábulas de *Cantares mexicanos*, pues se adaptaron para mostrar una enseñanza aprobada dentro del conjunto de axiomas hispanos o para corregir alguna conducta reprensible de las antiguas costumbres indígenas, como en el caso de la fábula de *Tlaachtopaitohuani*, “El adivino”. En ésta, el *epimitio* o moraleja reprende a aquellos que, por andar indagando en la vida de los demás, no atienden sus propios problemas, y de modo muy sutil, se lleva la enseñanza al campo de la moral y la religión pues predica que “hay personas que en sus pláticas discuten la vida de los demás, pero no juzgan ni castigan sus propios vicios y mala vida”. Lo que hay que destacar aquí es que el *epimitio* o moraleja también se ajusta para amonestar a aquellos que practicaban la adivinación, actividad que formaba parte de las dinámicas sociales de los indígenas. Otras modificaciones son los *epimitios* adaptados para hablar del dios cristiano.

En la evolución de la fábula clásica también hay que mencionar la tendencia, que se hizo general con el tiempo, a la universalización del *promitio* y del *epimitio*. Lentamente se omitió el destinatario en estos dos elementos y se construyeron fórmulas impersonales para la introducción o demostración de la enseñanza de la fábula. Por ejemplo, las traducciones fedrianas introducen palabras que encabezaban a estos elementos como *ita* “de esta manera” o *ergo* “por lo tanto”,¹⁰⁵ sin que aparezca ya el nombre de un personaje, sustrayendo así a la fábula de todo contexto histórico. Esto facilitó el desuso de algunos *promitios* (introducción) como sucede con las antologías derivadas de colecciones de la época clásica como la *Augustana* o las fábulas de Babrio.

La parte central de la composición tripartita de la fábula es el *agón* “combate” o la trama. Se clasifica por características particulares que, en cierta medida, estarán relacionadas con algunos géneros literarios de los antiguos nahuas.¹⁰⁶ Refiriéndonos específicamente a las fábulas de tema animalístico, la trama se puede dividir en fábulas de *agón* de acción, verbal, de diálogo y en las que no lo tienen.¹⁰⁷ El *agón* es la parte de la trama más álgida del relato central y consiste en el enfrentamiento o combate de los personajes. Cuando éste es de acción, los protagonistas entablan un combate físico; si es verbal, una especie de acertijo que implica un enfrentamiento intelectual; cuando es de diálogo se pone a prueba el ingenio e inteligencia para refutar con palabras lo que los otros personajes dicen. Por sus características el *agón* verbal y el de diálogo se asemejan.

¹⁰⁵ Cascón en Fedro, *op.cit.*, 2005, p. 37.

¹⁰⁶ No me refiero sólo al sentido moralizante sino a la función agónica o de combate que implican algunos géneros como la adivinanza o el enigma.

¹⁰⁷ Rodríguez, *op. cit.* p. 158.

El último aspecto a considerar es la brevedad de la fábula, la cual permite mantener con mayor eficacia la atención del lector y la trasmisión del mensaje. Claro que algunas fábulas de tipo clásico no son tan sucintas; en general, las fábulas consideradas esópicas son más prolijas. Sin embargo, fue Fedro quien empleó por primera vez el canon de la brevedad en sus fábulas, lo cual resulta en una característica positiva en su obra, pues permitía condensar la enseñanza principal y transmitirla con mejores resultados sin fastidio del lector. La brevedad es retomada por algunos fabulistas neoclásicos como La Fontaine, que la reconoce como contribución de las fábulas fedrianas.¹⁰⁸

Por otra parte, en lo que se refiere a los temas, debemos mencionar la importante presencia de la fábula animalística, la cual fue muy popular desde antes de las recopilaciones de Demetrio de Falero (S. IV a.C.). Se considera que los temas animalísticos fueron los más antiguos en la fábula, mientras que los anecdóticos y míticos proceden más bien al período clásico. Este tipo de tema animalístico no sólo ha perdurado en popularidad hasta época moderna, al punto de pensar que la fábula es únicamente de tema animalístico, sino que resultó la más apropiada para usarse como “fábula-ejemplo”, es decir, añadir a su estructura, de manera más evidente, un *epimitio* o moraleja que condensa la enseñanza de ésta.¹⁰⁹ No obstante, este tipo no definió al género, pues además de la fábula animalística se incorporó la histórica o ficticia, el mito, el tipo de conseja, entre otros géneros populares que sirvieron también para la “fábula-ejemplo”.

Por tales razones, la “fábula-ejemplo” perduró en la tradición literaria occidental hasta el siglo XVI, debido a su mayor asiduidad en la enseñanza de algunas sentencias o máximas

¹⁰⁸ Cascón en Fedro, *op.cit.*, 2005, p. 59.

¹⁰⁹ Rodríguez, *op. cit.*, p. 154.

convenientes a las escuelas filosóficas o religiosas de época clásica o posteriores. De este tipo de fábula se valieron los frailes para la enseñanza a los indígenas de algunos valores y preceptos occidentales o religiosos que deseaban inculcar. Muestra de ello es la dominante presencia de aquellas de tipo animalístico y anecdótico en el corpus náhuatl.

Características de la fábula animalística

La fábula animalística puede dividirse en dos tipos: etiológica y agonal. La etiológica sólo busca dar una explicación del comportamiento de algún animal, que a su vez se refleja en la sociedad. Su estructura consta de uno o dos personajes animales, o animal y humano, y no ejemplifica o amonesta ninguna conducta. Originalmente no consta de ningún *agón* o enfrentamiento; no obstante, se ha interferido en ocasiones por fábulas agonales y mantiene en consecuencia un *agón* que puede ser claro o estar difuso en un simple diálogo. Por otra parte, también existe la fábula llamada de situación, considerada de tipo agonal, pues en ella el personaje se enfrenta a una situación ante la cual responde de algún modo.

En la fábula agonal, el enfrentamiento se realiza entre animales o entre animales y humanos, y como ya se mencionó, dicho combate es, en ocasiones, la respuesta ante una situación sin más personajes que un solo protagonista. La forma de expresar la trama será también diversa, pero con mayor frecuencia se usa un lenguaje representativo (máxima o exposición de una verdad), exhortativo (advertencia o consejo) y expresivo (sátira o lamentación).¹¹⁰

¹¹⁰ Rodríguez, *op cit.*, p. 174.

En la fábula clásica, la naturaleza de los animales no cambia con respecto a su comportamiento real. Esta conducta deriva de la observación natural y constituye las características del animal en el relato fabulesco, pero debemos considerar un segundo aspecto que se añade a estas características: el de la tradición cultural. La conducta animal es aquí retomada también y trasvasada a la fábula por el filtro de la cultura griega, de tal modo que se crean características tradicionales valoradas por un conjunto de signos, atributos e interpretaciones, que no sólo se reproducen en la fábula sino, en general, en varios ámbitos de la cultura griega. En este sentido los animales se vuelven simbólicos. De tal manera encontramos las mismas características animales en símiles homéricos, en refranes, frases hechas, entre otros elementos culturales de la oralidad.

Los matices en la interpretación de las fábulas varían debido a las diversas escuelas filosóficas que se valieron de ellas para transmitir sus preceptos. La corriente de pensamiento que más destaca su influencia es la cínica, seguida por la estoica, de carácter moralizante. La escuela cínica tiene por precepto principal el regreso a la naturaleza y la condena de todas aquellas conductas que van contra natura, como la civilización misma.¹¹¹ Pero el desenlace más frecuente en la fábula cínica es el triunfo del sabio o astuto sobre el fuerte, es decir, no se niega la superioridad del fuerte frente al débil, realidad natural, sino que se impone la sabiduría para dominar esta fuerza. En suma, los propósitos de la fábula clásica fueron la crítica social, la exposición de reglas para la vida, la disuasión o simplemente la demostración de la rudeza de la realidad.

¹¹¹ Mañas en Fedro y Aviano, *Fábulas*, *op. cit.*, p. 48.

Elementos de la oralidad en la fábula grecolatina y en la tradición medieval

Los géneros literarios contemporáneos son una muestra del proceso que lleva a un texto de la oralidad a la escritura. En este cambio, los géneros más estudiados son los narrativos, ya que la narración es la base de toda arte verbal. Aún en los ámbitos científicos todos los procedimientos son narrados al ser puestos por escrito. Es decir, el conocimiento, como el que está integrado en las fábulas, máximas, refranes, etc., es una acumulación de las experiencias humanas que son rememoradas y vueltas a difundir por medio de la narración.¹¹² Incluso, el conocimiento abstracto de la ciencia puede ser contenido de manera más sustancial o concreta en una narración (los mitos), y está puede ser tan extensa como se requiera.¹¹³ Por tal razón, los mitos son la ciencia primigenia.

Los elementos estructurales y procedimientos mnemotécnicos orales son más evidentes en la trama. En ésta no se suele explicar cómo se llega a la acción en un relato de carácter oral, inicia en la acción misma (*in medias res*), en lo más importante. La cultura oral desconoce la trama lineal y climática que existe en una novela, por ejemplo, que comienza con los hechos cronológicamente, llegando a un clímax y su desenlace.¹¹⁴ Para poder organizar estos episodios de manera cronológica, hace falta la escritura, la cual estructura de manera más precisa el pensamiento y a la narración misma.¹¹⁵

La oralidad se vale de la compartimentación de los episodios unos dentro de otros, ya que se narran a la manera que se van recordando y no de modo lineal, con su clímax y

¹¹² Walter Ong *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, octava reimpresión 2011, p. 137.

¹¹³ *Ibid.* p. 138.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 140.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 141.

desenlace. Por lo tanto, cada episodio constituye una narración más o menos corta.¹¹⁶ Esta característica de la trama también afecta a los personajes, los cuales llegan a ser simples, ya que no hay tiempo de desarrollarlos de manera narrativa. Esto los vuelve más esquemáticos o arquetípicos, valiéndose de la simbolización para guardar en ellos numerosos mensajes que narrativamente no se pueden enunciar.¹¹⁷

Teniendo en cuenta estas características de la oralidad, podemos entender la estructura y brevedad de las fábulas, que en un principio surgen de un ámbito oral y posteriormente son pasadas a la escritura, dando inicio a una fuerte tradición escrita del género. Pero en la ejecución, los elementos de la oralidad pasaron a conformar las características del género ya dentro de la escritura. Así, la mayoría de las fábulas son breves, sus personajes son muchas veces arquetípicos o simbólicos y no se procura explicar en la narración cómo se llega al centro de la trama, por el contrario, ya empieza directamente en ella.

A manera de ejemplo, tenemos el grupo de fábulas protagonizadas por la zorra, personaje que funciona como arquetipo de la astucia y sagacidad. Incluso ha adquirido matices de *trickster* al salir de situaciones difíciles por medio del engaño de sus enemigos o por causar el caos y el desorden en distintas situaciones.

Otro ejemplo de las marcas de la oralidad, ya en época medieval, es el *Libro del buen amor*, donde los episodios, provenientes con frecuencia de una tradición fabulística y de ejemplos, vuelven a la hipotética oralidad al presentar una forma cantada en versos, como

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Yuri Lotman, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura del texto*, Edición y traducción de Desiderio Navarro, Madrid, Catedra, 1996, p. 145-146.

originalmente se cantaban las fábulas por medio de los metros yámbicos o senarios entre los antiguos griegos y romanos. Los cantos podrían haber sido entonados reconstruyendo e improvisando los episodios y aspectos de la narración en el momento de su ejecución, como acontecía con las antiguas epopeyas recitadas frente a un público.

A pesar de que la fábula ha llegado hasta nosotros de manera escrita, es clara la presencia de la oralidad en su origen y en su estructura, con mayor obviedad en la época grecorromana, y también cada vez que tal género se volvió a versificar como aconteció durante la ilustración. Tal estructura oral permitió, y permite en la actualidad, narrar alguna de estas fábulas, aún si fue leída hace mucho tiempo y no se recuerda la forma exacta como se escribió.

En el caso de la traducción al náhuatl, además de estas marcas de la oralidad ya presentes en el género, se pueden añadir un mayor número de elementos orales como el paralelismo, marcas de direccionalidad en los verbos, narraciones que llegan a la *ecfrasis*, intervenciones más numerosas del diálogo directo y descripciones más amplias en la narración. Esto se debe a que la lengua como la cultura náhuatl era de un prominente carácter oral al momento de la Conquista, ya que carecía de una escritura alfabética que estructurara de una forma diferente el pensamiento como ocurrió en occidente. Es decir, tanto el pensamiento indígena como la narración muestran una tendencia a la totalización, a diferencia del carácter lineal de las culturas con escritura. Incluso las imágenes, presentes en los numerosos códices que servían como soporte de apoyo a la comunicación oral, son más favorables a las características de ésta que a las de un discurso escrito, y más cercanas a los elementos representativos propios del mito. Presentaremos ejemplos de estas marcas de la oralidad en la traducción en el cuarto capítulo de este trabajo.

Tratar de elucidar el trasplante de este género entre los antiguos nahuas de finales del siglo XVI (y su subsecuente permanencia constatable en algunos relatos de la narrativa contemporánea) no puede entenderse si no describimos los rasgos de algunos géneros literarios indígenas con los que la fábula tuvo puntos de convergencia. Estos facilitaron la acogida de este género, o incluso, cabe la posibilidad, de que influyeran de alguna manera en su estructura.

2.2 Tres géneros importantes de la literatura náhuatl precolombina

Los antiguos nahuas del valle de México desarrollaron algunos géneros discursivos que eran expresiones características de su lengua y de su cultura. Algunos de estos géneros han resultado comunes a un buen número de culturas distintas a lo largo de la historia humana. Con esto, no debe pensarse que hubo géneros idénticos entre diferentes culturas, más bien, sólo afines.

En nuestro caso abordaremos, de manera breve, algunos géneros nahuas precolombinos de los que tenemos noticias gracias a las investigaciones y a las recopilaciones de información que hicieron los frailes franciscanos sobre la cultura náhuatl, principalmente fray Bernardino de Sahagún y fray Andrés de Olmos. Estos géneros discursivos de tradición prehispánica son referentes importantes para el estudio de la recepción y conservación de la fábula griega entre los nahuas, pues son análogos a otros de la literatura clásica que conformaron a la fábula.

Así pues, son tres los géneros que vamos a abordar aquí de manera general: *zazanilli* equivalente a las adivinanzas o enigmas, *machiotlahtolli*, adagios o refranes, y *huehuetlahtolli*, “antigua palabra”, género particular de los pueblos nahuas.

Tozazaniltzin: nuestra adivinanza

El género del *zazanilli* o adivinanza entre los antiguos nahuas no dista mucho en sus características de otros géneros análogos pertenecientes a otras culturas, desde oriente hasta Grecia. Esto tal vez porque el enigma es una expresión que permite entablar un reto o combate intelectual, en el cual, la capacidad criptica del emisor para cifrar un elemento de la realidad compite con la capacidad de desciframiento del receptor ante este desafío, tal reto podía usarse con fines iniciáticos o de solaz. Por otra parte, el enigma, al que nos hemos referido en el primer capítulo, es un medio para la adivinación y el lenguaje de lo divino por excelencia, tanto por su carácter desconocido como por su expresión metafórica.¹¹⁸

El enigma es un tipo de discurso que puede tener por función la prueba del saber del individuo. En la medida que éste pruebe su conocimiento, podrá ostentar el poder.¹¹⁹ Aunque no hay evidencia del uso iniciático del *zazanilli* entre los nahuas, podemos ver una prueba de esta índole en el mito del juego de pelota de Huémac, donde la ciudad de Tula es destruida por la sequía y escasez de maíz debido a su gobernante, quien no supo interpretar el lenguaje

¹¹⁸ Colli, *op. cit.*, p. 57.

¹¹⁹ Patrick Johansson, *Zazanilli. La palabra-enigma*, México, McGraw-Hill, 2004-a, p. 39.

críptico y enigmático de los *tlaloque*, los cuales le retiraron el tanpreciado sustento, y con ello, el poder de gobernar su ciudad.¹²⁰

Entre los mayas cercanos a la Conquista existen testimonios del llamado “Lenguaje de Zuyúa” como una muestra de las adivinanzas o enigmas con función ritual iniciática, además de las profecías y otros textos religiosos que, en suma, muestran un alto nivel metafórico en lengua maya.¹²¹ La comprensión de este lenguaje encriptado implicaba un adiestramiento a partir de las capacidades intelectuales del individuo.¹²²

Por otra parte, no podemos ignorar que el *zazanilli* tuvo también una función social lúdica y pudo ser enunciado en un contexto profano, por ejemplo, en alguna reunión recreativa.¹²³ Así, la adivinanza desempeñaba tanto funciones sociales lúdicas como religiosas y cosmogónicas, lo cual dependía del contexto de enunciación y de las características del enigma.¹²⁴

Además de lo anterior, el rasgo incorporante de la lengua náhuatl ayuda a la creación de un lenguaje metafórico y críptico más ambiguo. Las palabras se forman con numerosas raíces, sustantivas o verbales, y sin una clara relación sintáctica al estar unidas en una sola unidad sintagmática sin ningún anclaje preposicional. Para Johansson, esta característica de la lengua “obliga al receptor a pasar a una dimensión sensible ‘impresionista’ para poder percibir el mensaje con todos sus matices”.¹²⁵ Es decir, la palabra náhuatl, y entiéndase

¹²⁰ *Códice Chimalpopoca*, f. 82-83.

¹²¹ *Chilam Balam de Chumayel*, edición de Mercedes de la Garza, México, CONACULTA, 1998, pp. 15-16.

¹²² Mariana Mercenario Ortega, *Los entramados del significado en los zazaniles de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 2009, p. 39.

¹²³ *Ibid.*, pp. 107-108.

¹²⁴ Johansson, *op. cit.*, p. 7.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 22

también su literatura, imprime una imagen de la realidad que se refiere en el mensaje que transmite, reproducir la realidad misma en el lenguaje como si exhibiera una foto de ella. En este sentido, el discurso indígena desarrolla la écfrasis de manera recurrente para representar la realidad no verbal referida. Vale la pena aquí detenernos un poco en este concepto pues es característico en la palabra indígena.

El concepto de écfrasis deriva de la semiótica y es llevado también a la lingüística y al análisis del discurso como la representación verbal de un objeto plástico. Pero no sólo es una representación de rasgos del objeto, sino una verdadera reproducción sensible de éste. El lenguaje tiene la capacidad de referir elementos no verbales no sólo a manera de una ilusión mimética.¹²⁶ El proceso llamado écfrasis re-presenta el objeto de la descripción, pero apela a las cualidades sensibles de éste. De tal modo, lo recrea con la experiencia de sus cualidades sensoriales. El efecto se logra por el uso y combinación de distintos recursos lingüísticos, pero también yace inherente en las mismas palabras. El lenguaje no es abstracto por completo, pues mantiene un sentido sensible, del cual, por ejemplo, se vale la poesía.

Por otro lado, este proceso, no vuelve a producir el objeto como tal, eso es algo imposible, pero sí crea una iconicidad que acerca al receptor a la realidad sensorial del objeto que se está refiriendo.¹²⁷ Esta iconicidad del objeto se desarrolla a partir de un proceso cultural, tanto en concepciones abstractas como en la descripción de cualquier realidad natural. Si bien “la palabra *perro* no muerde”¹²⁸ eso no significa que ante tal palabra no

¹²⁶ Cf. Luz Aurora Pimentel, *El espacio en la ficción*, México, Siglo XXI-UNAM, 2016, pp. 110-131.

¹²⁷ Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2010, p. 467.

¹²⁸ Luz Aurora Pimentel, *op. cit.*, p. 110.

podamos reproducir la experiencia sensible de una mordida o pre-sentir tal experiencia, en especial si ya se ha pasado por tal vivencia.

Écfrasis como representación verbal de un objeto que desarrolla algunas de sus cualidades sensibles, es un concepto que se ha usado principalmente en el proceso de descripción de un objeto estético. Aquí retomo dicho concepto y lo amplío, añadiendo que, en el caso indígena, no sólo se utiliza para reproducir objetos con un fin estético, sino para re-crear objetos y situaciones que hayan acontecido con anterioridad y puedan sentirse más detalladamente al momento de ser referidos. En el caso de los géneros literarios indígenas que describimos aquí, el texto completo es un proceso de écfrasis que representa una realidad determinada. El referente del *zazanilli* se está concibiendo de antemano como una imagen o un acontecimiento concreto y ya delimitado, el cual se trata de representar.

De cierto modo, podemos sugerir que la concepción de la realidad indígena a través del discurso es vista como un objeto estético, pues la experiencia de la realidad misma entre los nahuas no involucra sólo el concepto del objeto, sino la experiencia sensible del mismo objeto. Sentir también equivale a conocer,¹²⁹ y el verbo en náhuatl *mati* que significa tanto *saber* como *sentir*, da una muestra de ello. Este método particular indígena de conocer la realidad circundante hizo que, de cierta manera, se valieran del proceso de écfrasis para la descripción de sus referentes.¹³⁰

¹²⁹ Cf. El concepto de sabiduría a través de la expresión poética y de la percepción sensible del mundo en Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, décima edición 2006, pp. 4-6.

¹³⁰ Esto pudo haber motivado la importante presencia y uso de la imagen entre los nahuas, evidente no sólo por su escritura glífica en antiguos códices, sino también por los documentos coloniales que se valieron de la imagen para la trasmisión de mensajes, como los catecismos y otros tipos de códices tempranos. Sin embargo, el discurso verbal indígena, desprovisto de toda imagen gráfica, tiene los recursos lingüísticos necesarios para crear la re-presentación de un objeto de manera verbal. Algunos de estos recursos son la brevedad y el carácter críptico, pero también la repetición conceptual en el difrasismo y el paralelismo.

Por otra parte, el *zazanilli* está organizado estructuralmente también en tres partes: la primera que sirve para introducir el discurso del *zazanilli*; segunda, el enigma mismo; y tercera, una parte final que cierra el enunciado y da paso a la respuesta del interpelado.¹³¹ La primera parte y la última son las más sencillas de abordar. La primera está constituida por la frase *zazan ¿tleion?* (¿Sólo qué es eso?), fórmula introductoria que marca la apertura del espacio y momento para la enunciación del *zazanilli*, ya sea lúdico o ritual.¹³² Fue traducido por Sahagún como “¿qué cosa y cosa?”, juego lingüístico equivalente en España del siglo XVI a las adivinanzas o zazaniles nahuas.¹³³ La tercera parte es el enunciado final, que constituye la dicción de la respuesta y se formula como *Aca quittaz tozazaniltzin tla canenca...* (Para el que verá nuestra adivinanza no puede ser más que...).

La segunda parte la constituye la sección central del enigma y la forma de presentarlo o elaborarlo puede ser distinta, recurriendo a variadas figuras retóricas. Para Johansson estos elementos del discurso enigmático son: la ausencia misma de la figura o grado cero, la inverosimilitud, la oposición, la paradoja y la prosopopeya.¹³⁴ En cambio, para Mariana Mercenario las imágenes conceptuales se formarán por “esquemas de imagen kinestética” que son: continente-contenido; parte-todo; centro-periferia; arriba-abajo; de vínculo; de orden líneal; activo-pasivo; delante-atrás; lejos-cerca.¹³⁵

¹³¹ Para Mariana Mercenario el *zazanilli* está conformado de cinco elementos de los que considera tres de ellos formularios y dos variables. Los variables constituyen el planteamiento del enigma y la respuesta. Dentro de los formularios los más importantes son la introducción y la marca que da pauta para la respuesta.

¹³² Johansson, *op. cit.*, p. 45.

¹³³ Para una aclaración más detenida de las distintas traducciones modernas de este término, véase Mercenario, *op. cit.*, nota 3, p. 41.

¹³⁴ Johansson, *op. cit.*, pp. 53-56.

¹³⁵ Mercenario, *op. cit.*, pp. 63-77.

En suma, los rasgos estructurales y de funcionamiento del *zazanilli* no son complejos y los podemos resumir en tres: su brevedad y lenguaje metafórico, su carácter crítico y agonal y, por último, su carácter impresionista o de éfrasis que sugiere una imagen conceptual y sensible del referente por adivinar, rasgo evidente en la clasificación de los “esquemas de imagen kinestética”, propuestos por Mercenario. Además, sus funciones sociales abarcan lo ritual iniciático, lo lúdico, lo estético hasta llegar incluso a lo didáctico.

El machiotlahtolli: palabra-ejemplo

Este género literario ha llegado a nosotros gracias a las recopilaciones de fray Andrés de Olmos en su *Arte de la lengua mexicana*, así como a las compilaciones de otros antiguos testimonios nahuas, realizadas por fray Bernardino de Sahagún y sus alumnos indígenas. Este tipo de discurso es equiparable con los adagios, los proverbios, la máxima, los aforismos y el refrán, ya que las características de cada uno de estos discursos las podemos encontrar en los distintos *machiotlahtolli*¹³⁶ compilados. Lo anterior no implica que el *machiotlahtolli* sea la versión indígena de alguno de los géneros occidentales antes numerados, pues veremos que conserva características muy cercanas al *zazanilli* y aún al mito. Sólo podemos decir que es un género distinto y propio de los indígenas, pero que encuentra algunas convergencias con las nociones de los géneros occidentales.

La principal característica del *machiotlahtolli* es su brevedad. A partir de ella se forma una sentencia crítica y concisa del concepto referido. Se pretende “impactar” al receptor

¹³⁶ Johansson propone el término *machiotlahtolli* para denominar a este género discursivo similar a los adagios o a otras formas que pudieran tener una función parecida. Cf. Johansson, *Machiotlahtolli. La palabra-modelo*, México, Mc Graw Hill, 2004-b, pp. 15-17.

con el menor número de palabras. Para ello, el concepto debió ser reconstruido varias veces hasta que llegó a una forma muy sucinta y precisa de referirlo, lo cual sugiere un período largo para su formación. Además, el género obedece a una índole ética y categórica. Su brevedad constituye a la vez su carácter enigmático, pues el *machiotlahtolli*, construido en ocasiones con una sola palabra, obliga al interlocutor a reconstruir o adivinar los elementos omitidos o encriptados del mensaje que se refiere, por lo que se puede considerar como un “verdadero enigma”.¹³⁷

Existe otro recurso discursivo que puede ser considerado también como una especie de *machiotlahtolli* o adagio,¹³⁸ el cual fue definido como difrasismo por Ángel María Garibay.¹³⁹ Aunque el adagio indígena y el difrasismo pueden considerarse formalmente como dos elementos distintos, pueden equipararse en la función, lo que hace del difrasismo una especie de *machiotlahtolli*. El difrasismo es una construcción que refiere un concepto a partir de la enunciación de dos elementos (sustantivos) que se complementan para expresar dicho sentido. Estos dos elementos pueden estar relacionados por pertenecer a un mismo campo semántico o por ser opuestos. Al enunciarse como un binomio léxico también está caracterizado por la brevedad y por un sentido críptico-conceptual que le confiere su sentido metafórico.

Sobre esta cualidad podemos citar el ejemplo: *eztli, yollotl*, “sangre, corazón”; que se refiere al “cacao” el cual está reservado sólo a la clase de los *pipiltin* o “nobles”. Este tipo de construcciones para un lector no inmerso en los referentes de la cultura náhuatl, y aún para

¹³⁷ *Ibid.*, p. 2.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹³⁹ Ángel María Garibay, *La llave del náhuatl*, México, Porrúa, 1940, Colección Sepan Cuántos 1999, p. 115.

el que lo está, le resultaría de difícil comprensión. Johansson indica que “se dice poco pero se sugiere mucho, y para poder llegar al sentido profundo de una expresión como ésta, el oyente tendrá que buscar en los arcanos de la simbología náhuatl la parte intencionalmente omitida”.¹⁴⁰

Como ejemplo de un *machiotlahtolli* que no corresponde a un difrasismo, podemos citar *inic nepancualo*, “así soy comido de ambos lados”, el cual se referían a la persona que intentaba solucionar los problemas entre las dos partes agraviadas. Vemos aquí la brevedad de la sentencia y la concentración del concepto o referente que se expresa en una imagen más ilustrativa y figurada.

La metáfora y la metonimia, al igual que en el *zazanilli*, sirvieron para velar el sentido de los *machiotlahtolli*, pues ambas reducen significativamente la explicación de un mensaje y lo codifican en una sentencia breve y concisa. Con esto podemos decir que un rasgo característico de los discursos indígenas es el uso de la metáfora y la imagen, decir lo más que se pueda de manera dislocada con respecto al referente por medio del uso de metáforas o de otras figuras retóricas, lo cual le confiere al discurso un carácter enigmático. Por otro lado, la cualidad concisa y metafórica de este género crea una imagen del objeto o situación que sirve para re-presentarlo, es decir, se reproduce nuevamente la écfrasis a través de la encriptación de diversos mensajes y significados sobre el referente en una —en ocasiones reducida— sentencia verbal.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

El *machiotlahtolli* entraña una sabiduría que debe ser transmitida, aconseja para afrontar la vida y reafirmar el orden social, es decir, mantiene un contenido ético-didáctico,¹⁴¹ y manifiesta a los individuos las reglas axiológicas de la sociedad náhuatl. En este uso didáctico se asemeja a la función de la fábula.

La estructura del nombrado *machiotlahtolli* tiene como núcleo el dicho central, el cual puede estar referido de distintas formas, pero siempre en un lenguaje muy cuidado. En los discursos recopilados por Sahagún el dicho está acompañado de una glosa explicativa sobre lo que trata cada uno, lo cual pudo ser un explicación señalada para los estudiantes y frailes que compilaban los textos o ser parte constitutiva del dicho género, es decir, una especie de respuesta del interlocutor o del enunciador ante la incapacidad de comprensión del interlocutor.¹⁴² En este sentido, el *machiotlahtolli*, al igual que el *zazanilli*, tiene un carácter dialógico e involucra a un receptor activo, no sólo porque debe responder, pues aunque no conteste, la recepción y comprensión de su discurso involucra un esfuerzo intelectual de resolución o complementación del enigma que encierra para ser entendido. Así pues, mantiene un sentido agonal y no se limita sólo a una recepción pasiva de la información por el interlocutor.

Algunas de las formas usadas para referir el dicho son el paralelismo en dos oraciones, un difrasismo con palabras yuxtapuestas y una frase o una oración a la manera hispana.¹⁴³ El difrasismo se encuentra presente en casi todos los géneros discursivos de la lengua náhuatl y no sólo en aquellos que podríamos calificar de poéticos. Esto se debe quizá a que tal forma

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁴² Para Johansson esta glosa explicativa constituye parte del género del *machiotlahtolli*. *Ibid.*, p. 13.

¹⁴³ *Ibid.* pp. 12-13.

de expresión no es parte del estilo de algún género particular sino es una forma que concierne a la lengua en general,¹⁴⁴ al igual que los paralelismos en la oralidad.

Los procesos de transmisión de información que involucra el difrasismo, como es el proceso de écfrasis, no será en consecuencia un elemento opcional en el momento de la creación del discurso náhuatl, sino una condición propia de la lengua y de ahí la importancia de este tipo de formas y de la creación de imágenes conceptuales para referir el objeto del discurso.

Desde la perspectiva del difrasismo como elemento que pertenece a la lengua se puede ofrecer la siguiente definición de éste como:

La yuxtaposición de dos términos que se asocian para construir una unidad de significado que puede ser o no distinta del que enuncia cada lexema [...] Los dos términos del difrasismo tienen una pertenencia necesaria, forman una unidad a pesar de que la relación entre los términos puede ser de diversos tipos: oposición, sinonimia, complementación, interdependencia y genérico-específica.¹⁴⁵

A la par de los difrasismos tenemos las formas pareadas, pues el difrasismo es en sí mismo una figura retórica que se construye también en pares, y éstas son las que se denominan paralelismos. En términos generales el paralelismo es la repetición estructural de una expresión verbal, cuya manifestación puede ser en distintos niveles lingüísticos: léxico, fonológico, sintáctico y semántico; y dentro de las dinámicas de la lengua náhuatl también “es visto no sólo como un mecanismo estilístico de duplicación sintáctica y formulaica, sino un proceso con el cual se busca lograr un resultado reminiscente de la visión binocular: la

¹⁴⁴ Mercedes Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 2013, p. 21.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 39

superposición de dos imágenes sintácticas a fin de dotarlas de solidez y profundidad”.¹⁴⁶ La importancia de revisar la noción y características del paralelismo es que contribuye también al proceso de écfrasis. La reiteración de las estructuras en busca de profundidad facilita la elaboración conceptual de una imagen mental con la que se transmite el mensaje.

Por otra parte, las fórmulas canónicas que se encuentran en las explicaciones de los *machiotlahtolli* recopilados por Sahagún son diversas y algunas se repiten numerosas veces, mientras que otras sólo una: *itechpa mitoa, icuac mitoa, inin tlatolli itechpa mitoa, inin tlatolli itechpa mitoaya, inin tlatolli iehoatl quitoznequi, quitoznequi, zan ye no iehoatl quitoznequi, inin tlatolli ilhuiloya, inin tlahtolli ipan mitoaya, inin tlatolli itech mocaqui*.

En síntesis, las características del *machiotlahtolli* y el *zazanilli* encuentran convergencias en algunos aspectos. Ambos géneros discursivos exigen una respuesta activa de su interlocutor en el desciframiento del mensaje. Además, se valen del planteamiento de un enigma como eje importante en la estructura discursiva, por lo tanto, ambos establecen una situación agonal entre el emisor y el receptor, y dicho enfrentamiento no lo contemplan, sino que lo realizan ellos mismos. El lenguaje de ambos géneros es críptico y encierra conceptos y símbolos culturales de alto nivel metafórico. La brevedad también caracteriza al *zazanilli* y, en algunas ocasiones, al *machiotlahtolli*, lo que facilita, junto con la metáfora, la proyección del proceso de écfrasis antes referido, es decir, de re-presentación, característica que supieron explotar los frailes a través de la imagen indígena y de la misma imagen occidental como método de enseñanza.¹⁴⁷ Finalmente, no podemos olvidar el marcado

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 28

¹⁴⁷ Cf. Danièle Dehouve, *Rudigeiro el borracho y otros exempla medievales del México Virreinal*, México, CIESAS, 2000.

sentido didáctico y pragmático de ambos géneros, así como el sentido moralista y categórico del *machiotlahtolli*, y en mucho menor grado, del *zazanilli*.

Huehuetlahtolli: antigua palabra

Los *huehuetlahtolli*, al igual que los *machiotlahtolli* y los *zazanilli*, han llegado hasta nosotros gracias a las recopilaciones que de ellos hicieron tanto fray Andrés de Olmos como fray Bernardino de Sahagún, además de las enmendaduras y posteriores ediciones que hizo fray Juan Bautista Viseo a los textos recogidos por Olmos. La explicación del nombre que define a este género, así como las características que lo conforman son aún tema de debate entre algunos investigadores.¹⁴⁸ Aquí sólo nos limitaremos a enumerar algunas de sus características principales de manera muy somera.

El *huehuetlahtolli* o “antigua palabra” es un tipo de texto que, al contrario de la adivinanza o el adagio náhuatl, se constituye por una larga exhortación con una estructura gramatical, sintáctica y literaria muy elevada en el estilo y en los conceptos. Es un discurso lleno de metáforas, símiles, comparaciones, difrasismos, paralelismos y otras figuras retóricas que ennoblecen el lenguaje, y de cierto modo, lo hacen de difícil acceso si no se conocen los referentes culturales que se simbolizan. En este sentido, guarda relación con el enigma en lo concerniente al lenguaje simbólico. El estilo que ostenta este tipo de discurso es una variación lingüística-cultural llamada *tecpillahtolli*, “lenguaje de los nobles”, o *cualli tlahtolli*, “buen lenguaje”. Sin embargo, esto no quiere decir que sólo la clase noble usara el

¹⁴⁸ Cf. María José García Quintana, “Los huehuetlahtolli en el *Códice florentino*” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 2000, vol. 31, pp. 123-147.

huehuetlahtolli o lo comprendiera,¹⁴⁹ también las personas del pueblo se valían de él. Incluso aquél a quien se aleccionaba con este tipo de discursos por primera vez tenía preparada una respuesta, lo cual es evidencia del conocimiento general de las personas sobre este género discursivo.

El *huehuetlahtolli* era el discurso por excelencia con el que se instruía a los individuos sobre el orden social y moral. Al respecto Miguel León-Portilla nos dice: “los huehuetlahtolli también comprendían, al modo indígena, los temas de la moral desde el nacimiento hasta la muerte. Podría pensarse que constituían un acercamiento paralelo a cuanto concernía a las formas de comportarse, buenas y malas, del hombre en la tierra”.¹⁵⁰

En algunos textos del siglo XVI, en los que se aprovechó la estructura del *huehuetlahtolli* para la difusión de conceptos de la religión cristiana, se designaba a este género como *tenonotzaliztli*, “amonestación”,¹⁵¹ lo cual sugiere una tendencia de estos discursos al consejo y a la amonestación de carácter moral. No obstante, además de tener esta función moralizante de evidente carácter didáctico, el *huehuetlahtolli* fue usado a modo de reglas o consejos sobre cómo se debe vivir en la tierra. Por ello, los temas son variados y abarcan desde la religión y la moral hasta el ritual, así como otros aspectos importantes del gobierno y la vida común; de modo que una aproximación en su definición es la que propone Miguel León-Portilla:

Los *huehuetlahtolli*, en cuanto composiciones que dan testimonio de ancestral sabiduría, son la “antigua palabra”. El lenguaje en que están expresados tiene grandes primores. Su contenido concierne

¹⁴⁹ *ibíd.* p 130.

¹⁵⁰ Andrés de Olmos, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, edición de Miguel León-Portilla y Librado Silva Galeana, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 34.

¹⁵¹ García Quintana, *op. cit.*, p. 127.

a los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl [...] Pero no se limita a ello. Siendo enunciación de las normas que han de regir las diversas circunstancias a lo largo de la vida —desde el nacimiento hasta la muerte—, hay asimismo en los *huehuetlahtolli* formulaciones que atañen a la visión del mundo, al pensamiento ritual y religioso, la oración misma como antigua palabra del hombre dirigida a la divinidad.¹⁵²

Por otro lado, María José García Quintana,¹⁵³ y antes de ella Ángel María Garibay,¹⁵⁴ menciona también que el *huehuetlahtolli* es una fuente riquísima para el conocimiento sociocultural, filosófico y poético de los antiguos mexicanos: “*los pensamientos, ideas, preocupaciones, preceptos y aun imágenes y formas de expresión que hallamos en este repertorio, ni corto ni mal conservado, nos sirven más que nada para entrar a la verdadera psicología de los mexicanos. Sus reacciones ante los hechos de la vida humana*”.¹⁵⁵

La estructura del *huehuetlahtolli* contiene abundantes figuras retóricas, principalmente metáforas y símbolos de origen náhuatl. En esto vemos el uso abundancial de difrasismos y paralelismos, que por su sentido categórico y metafórico crean, nuevamente, verdaderas imágenes conceptuales en el receptor, induciendo a una sensación re-presentativa, derivada nuevamente de la éfrasis característica del discurso indígena, que también hemos mencionado en los géneros anteriores. Sobre esto, podemos citar la traducción de un fragmento de un *Huehuetlahtolli* seguido del comentario que de él hace Ángel María Garibay, en el cual se ejemplifica el proceso de éfrasis en este tipo de discurso:

Ten cuidado de no permanecer en el mercado,
y en el agua, y en el camino no te pares, no te sientes.

¹⁵² León-Portilla en Olmos, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵³ Cf. García Quintana, *op. cit.*, pp. 123-147.

¹⁵⁴ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols. México, Porrúa, 1953, t. I, p. 420.

¹⁵⁵ *Ídem.*

Allí está, allí anda el demonio que se bebe, que se come a la gente,
a la mujer ajena, al hombre ajeno,
a los bienes ajenos, a la propiedad de otros.

Hallamos la misma forma paralelística que en los poemas hemos estudiado; hallamos la misma forma de frases cortadas y aisladas, que cada una fuera suficiente para dar el pensamiento que se intenta; hallamos la forma imaginativa para decir el punto de reglamentación de conducta... Y bien sabido es que lo que no viste la imaginación no lo atesora el entendimiento.¹⁵⁶

Así pues, el proceso de éfrasis prevalece en los tres géneros, inclusive puede ser que algunos difrasismos considerados *machiotlahtolli* aparezcan dentro de un *huehuetlahtolli*,¹⁵⁷ o podría haber alusiones a algún *zazanilli* que no se haya registrado en las recopilaciones. Pero más allá de eso, estos tres géneros indígenas se constituyen funcionalmente por una marcada aplicación didáctica, y con ese propósito se usaron principalmente.

El carácter moralizante y aleccionador con el que se preparaba al individuo es otro rasgo del *huehuetlahtolli*, ya sea para un rito de paso, ya como una amonestación en cualquier aspecto de la vida o en momentos específicos de suma importancia. Pareciera que este tipo de discurso, por su estructura discursiva y su solemnidad, sirviera para sacralizar momentos específicos de la vida de un individuo. Finalmente, el velo del lenguaje enigmático se percibe en la cuidadosa expresión metafórica de este tipo de discursos como en los dos géneros

¹⁵⁶ Garibay, *op. cit.*, p. 387.

¹⁵⁷ Garibay ejemplifica estas formas que aparecen en el *huehuetlahtolli* como figuras de tema amplificado, una de las formas de presentar el *machiotlahtolli* según Johansson y que ya citamos en el respectivo apartado. Dichos ejemplos no serían otra cosa que un *machiotlahtolli* inserto en el *huehuetlahtolli*. Cf. Garibay, *op. cit.*, p. 432.

anteriores, lo que obliga al receptor a proporcionar una respuesta activa, y al mismo tiempo lo enfrenta con su emisor.

Todos estos rasgos sobre la función y la estructura presentes en los tres discursos indígenas, se encuentran también en las funciones y estructura de la fábula clásica griega: cualidad de brevedad seguida de una estructura discursiva concisa, un carácter agonístico que coloca al receptor en una posición activa de respuesta frente a su emisor, un proceso de écfrasis que no pretende imitar (mimesis) la realidad sino re-presentarla a través de una imagen conceptual, así como un marcado carácter didáctico. Con estas características podemos decir que la fábula griega es un género que se acomodó no sólo a las cualidades estructurales de los géneros indígenas, sino a sus necesidades y formas específicas de transmisión de información, es decir, a la condición semiótica del mensaje.

2.3 Razones de la introducción de la fábula griega entre los antiguos mexicanos.

Las razones de la presencia de las fábulas para el siglo XVI entre los indígenas son variadas y justificadas dentro de la época. Por un lado, las similitudes entre los rasgos que caracteriza a los géneros literarios indígenas mencionados anteriormente y la fábula clásica figuran como una razón. Por otra parte, ya vimos la popularidad de la fábula esópica entre los europeos del siglo XVI, particularmente entre los españoles. Pero esta popularidad no se debía a moda, sino a una serie de utilidades que se le podía dar, ya como un medio para la enseñanza doctrinal y moral, o como un medio para la enseñanza y ejercitación de la misma lengua griega o latina, y en nuestro caso, el náhuatl.

Los frailes, que llegaron a la Nueva España después de la Conquista, comenzaron una compleja labor evangelizadora. Muchos son los textos conservados hoy del siglo XVI y XVII escritos en náhuatl con temas religiosos, vidas de santos, sermones y otros textos tomados de la Biblia, resguardados hoy en la Biblioteca Nacional de México y en otros repositorios del país y de otras naciones. Estos textos fueron herramientas para la transmisión de ideas y conceptos de occidente al pensamiento indígena, así como para adoctrinarlos en la fe cristiana. Trabajo considerado a largo plazo fue, también, la traducción de algunos textos de los filósofos y escritores grecolatinos para que con su lectura se conocieran y aprendieran sus ideas, pilar de las sociedades occidentales. Claro que el camino fue de ida y vuelta, y en tal proceso de traducción ocurrió otro fenómeno de índole semiótica: el mensaje inicial occidental de las fábulas tuvo que ser adaptado a un modelo epistémico indígena que le resultase más asequible y, en consecuencia, se creó un nuevo «texto».

Para llevar a cabo el adoctrinamiento, la tradición de la fábula griega fue usada como medio de enseñanza. Desde la antigua Grecia, hemos visto que el género fabulístico, tal vez por lo ecléctico de su formación, resultó *ad hoc* para la enseñanza moral o de otras ideologías, principalmente por su estructura expositiva: donde se presenta un caso que culmina con una moraleja u enseñanza, la cual puede ser muy flexible y adaptarse a cualquier motivo. Así pues, cualquier situación es susceptible de poderse fabulizar para su transmisión y enseñanza. Muestra de ello, es el uso que le dieron a la fábula los antiguos griegos para, en distintos momentos, transmitir los conceptos de algunas escuelas filosóficas, por ejemplo, la cínica y

la estoica.¹⁵⁸ Muy importante fue la presencia de ambas, pues en la actualidad, muchas de las fábulas más populares presentan aún estos temas.¹⁵⁹

Después del periodo grecolatino, la fábula fue usada ampliamente en la Europa occidental en la instrucción de los preceptos y enseñanzas cristianas. Ya vimos que estos relatos circularon en populares antologías llamadas *Romulus* o fueron adaptados en pequeñas narraciones de otras características que conformaron antologías como la *Disciplina clericalis* y *El Conde Lucanor*.

No es inverosímil pensar que los antiguos frailes las hayan empleado para propósitos idénticos, ya sea para transmitir algunos conceptos o formas de vida occidental correspondientes a la época, que sirvieran tal vez para la comprensión de la doctrina, incluso para introducir valores religiosos en el proceder de los personajes y un castigo que atañía al comportamiento moral indebido dentro de la vida cristiana. La conservación de tres manuscritos con las fábulas en distintos siglos (*Cantares* y el *Santoral Bancroft* de finales del siglo XVI y el *Manuscrito mexicano 287* de 1800), sugiere que la traducción náhuatl de Esopo fue usada recurrentemente, tal vez en sesiones sobre la doctrina, en un sermón o en actos civiles, ya fueran públicos o privados.

En este sentido, las letras y la literatura serán uno de los instrumentos de penetración ideológica de los conquistadores sobre los indígenas. Ejemplo de esto, a la par de las fábulas, es la tradición de los *exempla* dentro de la doctrina.¹⁶⁰ El *exemplum* se usó, a partir del siglo XII y XIII, como un recurso retórico para la persuasión y ejemplificación de la religión

¹⁵⁸ Mañas en Fedro y Aviano, *Fábulas*, op. cit., pp. 48-49.

¹⁵⁹ *Ídem*.

¹⁶⁰ Esto en el ámbito de la literatura trasplantada a los indígenas. En el caso de la literatura propia, el ejemplo más representativo es el uso del *huehuetlahtolli* por los frailes, para verter su nuevo vino en odres indígenas.

cristiana. Pretendía ser un discurso sencillo y desarrollado en los eventos cotidianos para acercarse a su auditorio; con ello adquirió popularidad y pasó a ser parte de los discursos edificantes de la iglesia católica.¹⁶¹ Para el siglo XV habían sido elaboradas ya grandes antologías de *exempla*, como la llamada *Speculum Exemplorum*. Tales discursos fueron integrados rápidamente a los sermones para ejemplificar modelos de conducta religiosos y morales, muchas veces, adaptándolos a situaciones y personajes conocidos o contemporáneos al auditorio.

Así pues, los *exempla*, junto con las fábulas, se convirtieron en los instrumentos ideales para el trabajo de evangelización de los primeros frailes en la Nueva España, de la misma manera en que se usaron durante la Edad Media tardía para la enseñanza de preceptos morales y de conductas religiosas, pues su efectividad ya había sido probada desde esa época. Es posible que se insertara la fábula en algunos sermones para ejemplificarlos y por ello se tradujeron algunas al náhuatl.

Además, hay que considerar el componente ilustrativo de la fábula y el *exemplum* que parece tener una doble función: facilitar la comprensión de aquello que se pretende ilustrar, y en algunas ocasiones, también mover a la risa durante el proceso; con esto podemos advertir la utilidad de estos textos.¹⁶²

Tanto en el caso de los franciscanos como en el de los jesuitas, ambos se valieron ampliamente del recurso de la imagen, aspecto muy importante entre los antiguos mexicanos, como hemos visto y evidente en el acto de écfrasis presente en sus discursos. Así, la

¹⁶¹ Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2000, pp. 7-8.

¹⁶² Cascón en Fedro, *op.cit.*, 2005, p. 33.

enseñanza de los preceptos cristianos debía instruirse y fijarse por medio de una imagen mental, característica que también era común en la fábula y en el *exemplum*.¹⁶³ Hay que recordar que la popularidad de la fábula y el *exemplum* durante el Renacimiento se debía, además de su utilidad, a que reunía tres elementos apreciados en la literatura de esa época: el gusto por la moralización, por la repetición y por la imagen. Esta última fue usada además como una técnica de nemotecnia en la construcción de un *loci* (lugar mental) para la recordación del discurso, lo que crea a la vez una iconicidad entre la imagen y el texto, método usado también en la antigua Grecia y Roma.¹⁶⁴

Así pues, la fábula, al igual que el *exemplum*, creaba una imagen mental que ilustraba la enseñanza: un proceso de écfrosis; de cierto modo, se puede decir que una fábula, de manera oral, se recuerda más por una imagen *impresionista* de la trama que por la memorización de un texto: se recuerdan temas y estos se vuelven a reproducir.

De tal modo, las conclusiones a las que llegaron los franciscanos, y algún tiempo después los jesuitas, en la trasmisión de la doctrina por medio de imágenes y el método de enseñanza inaugurado por san Ignacio de Loyola en la Compañía, coincidieron con los rasgos de los antiguos géneros literarios de origen náhuatl que también preferían el uso y creación de imágenes conceptuales.

Existen testimonios del uso de la imagen y, en general, de elementos histriónicos para facilitar la representación de conceptos, dogmas y misterios de la doctrina; éstos fueron

¹⁶³ Para una mayor profundidad sobre la presencia de los *exempla* medievales en la evangelización de los indígenas y sus respectivas traducciones, véase Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2000.

¹⁶⁴ Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2000, pp.13-18.

usados desde época muy temprana por los franciscanos. Una prueba de esto la ofrece el *Códice franciscano*:

Muy necesario el ornato y aparato de la iglesias para levantarles el espíritu y moverlos á las cosas de Dios, porque su natural que es tibio y olvidadizo de las cosas interiores, ha menester ser ayudado con la apariencia exterior; y á esta causa los que los gobernaban en tiempos de su infidelidad los ocupaban lo más del tiempo en edificación de sumptuosos templos, y en adornarlos mucho de rosas y flores del oro y plata que tenían, y en muchos sacrificios y ceremonias, más duras y recias que las de la ley de Moisés.¹⁶⁵

En cuanto al uso de la imagen se menciona en el mismo documento:

Algunos religiosos han tenido costumbre de enseñar la doctrina á los indios y predicárselas por pinturas, conforme al uso que ellos antiguamente tenían y tienen, que por falta de letras, de que carecían, comunicaban y trataban y daban á entender todas las cosas que querían, por pinturas, las cuales les servían de libros [...]

Téngolo por cosa muy acertada y provechosa para con esta gente, porque hemos visto por experiencia, que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella [...] y que por aquellas pinturas se les diesen á entender á los mochos en su tierna edad los misterios de nuestra fe, pues es cosa natural imprimirse en la memoria lo que en aquel tiempo se percibe; y para percibirlo ya presuponemos, como es así, que para los indios el medio es la pintura.¹⁶⁶

Los franciscanos fueron pioneros en usar como instrumento cantos, bailes y pinturas para el aprendizaje de la doctrina. En ocasiones, se mandaron pintar grandes lienzos con escenas

¹⁶⁵ *Códice franciscano, siglo XVI: Informe de la provincia del Santo Evangelio al Visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569*, en Pilar Gonzalbo, *El humanismo y educación en la Nueva España*, México, SEP, 1985, p. 41.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 43.

representativas de la vida de santos o de Jesús, así como ejemplos sobre la relevancia de los sacramentos. Además, se emplearon los dibujos para la memorización de oraciones u otro tipo de textos. Ejemplo de ello son los catecismos testerianos conservados hasta el día de hoy en los que se representan oraciones como el *Padre Nuestro* sólo con dibujos. Según los informes sobre la enseñanza de la doctrina a los indígenas referidos por los mismos frailes, existió una preferencia por enseñar ésta de manera teatral. Esta tendencia a la dramatización también la vemos en el amplio desarrollo de la trama y de los diálogos de los personajes en la traducción náhuatl de las fábulas frente al texto de origen en latín. Incluso, muchos años después de esta primera etapa se continuó la enseñanza de la doctrina por medio de imágenes y pinturas hasta el siglo XVIII.¹⁶⁷

Así pues, primero fue necesario aprender la lengua náhuatl. Los frailes sabían que una verdadera conversión a profundidad, por razones prácticas, se haría solamente si se transmitía todo en el idioma mexicano, a pesar de las políticas lingüísticas que ordenaban la enseñanza del español a los nativos, las cuales permanecieron vigentes durante toda la época colonial. Por ello, se dedicaron al aprendizaje del náhuatl, y más adelante, a la traducción de distintos materiales, así como a la enseñanza del mismo a otros frailes. En el caso de los franciscanos, su interés se centró principalmente en el aprendizaje del idioma y la recopilación de información indígena, para con ellos lograr una mejor evangelización.

Muy importante resultó todo el trabajo de la orden franciscana en este sentido, pues muestra que desde época muy temprana hubo una preocupación y un interés por conocer la cultura del otro (con el objetivo de lograr así una mejor erradicación de las antiguas

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 77.

costumbres y una óptima enseñanza de la doctrina), así como de dominar la lengua, dejando evidencia de un subsecuente interés lingüístico. Pero este trabajo tampoco lo hicieron solos, fueron auxiliados por los miembros del Colegio de Tlatelolco, nahuatlahots, y otros informantes indígenas conocedores de su cultura.

De tal modo se comenzó el estudio y la descripción morfológica, léxica, fonológica y sintáctica de las lenguas indígenas, principalmente del náhuatl. A fray Andrés de Olmos se debe la primera gramática de la lengua mexicana, *Arte de la lengua mexicana*, elaborada hacia 1547 y, ocho años después, fray Alonso de Molina publica su *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana* en 1555.¹⁶⁸

Numerosos son los trabajos de los miembros de la orden franciscana referentes a la traducción y composición al náhuatl de textos que ayudaran a la transmisión de la doctrina como los *Colloquios de paz y tranquilidad Christiana* de fray Juan de Gaona (1507-1560) publicados después de su muerte. Sin embargo, quien llevó a cabo con mayor ahínco la investigación sobre la cultura indígena y sobre su lengua, quien además dejó numerosos trabajos referentes a estos temas, fue fray Bernardino de Sahagún (1499-1590). Vale la pena mencionar su obra, aunque sea de manera muy general.

Los testimonios recogidos en náhuatl y ordenados en doce libros en una obra conocida como *Códice florentino* y la versión al español de dichos testimonios como *Historia general de las cosas de Nueva España* constituyen el trabajo más importante para el conocimiento de

¹⁶⁸ Miguel León-Portilla, “El destino de las lenguas indígenas de México” en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, UNAM-Siglo Veintiuno Editores, 2004, p. 53.

la antigua cultura náhuatl. Dicha obra le llevó poco más de treinta años concluirla, la cual puede ser estudiada en sus diferentes fases y procesos de composición.¹⁶⁹

En términos generales, todos sus trabajos suelen dividirse en tres aspectos: Enciclopedia doctrinal o religiosa, la enciclopedia histórico-antropológica y la enciclopedia lingüística.¹⁷⁰ En el primer compendio se encuentran los distintos trabajos de Sahagún referentes a textos de índole religiosa y las traducciones que sirvieron para la predicación de la doctrina en lengua náhuatl. Por cuestiones de espacio no podemos detenernos en estos trabajos.

La segunda enciclopedia histórico-antropológica comprende los numerosos borradores de las investigaciones del fraile respecto a la cultura indígena, obra que debía culminar con una virtual versión bilingüe y con anotaciones lingüísticas que hubiera sido el formato final de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Estos borradores son los *Primeros memoriales* y los *Memoriales de Tlatelolco*, así como el texto final del *Códice florentino* y otros manuscritos complementarios.

El tercer compendio de trabajos es el referente a la enciclopedia lingüística, que incluye dos trabajos dedicados a este tema: *Arte y vocabulario Apendiz*, del cual se desconoce su paradero y se sabe de él por referencias del mismo autor,¹⁷¹ y el *Vocabulario trilingüe*,

¹⁶⁹ Puede revisarse Wigberto Jiménez Moreno, “fray Bernardino de Sahagún y su obra” en Sahagún *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938; Manuel Ballesteros Gairbois, *Códices matritenses de la historia general de las cosas de la nueva España*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1954; Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, 1990; Miguel León-Portilla, “De la oralidad y los códices a la *Historia general*” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM, vol. 29, 1999, pp. 65-141.

¹⁷⁰ Ascensión Hernández, “Dimensiones de la obra de fray Bernardino de Sahagún” en *Segundo coloquio el universo de Sahagún: pasado y presente*, México, UNAM, 2008, p. 91.

¹⁷¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1999, edición de Ángel María Garibay, p. 18.

que algunos estudiosos han atribuido al fraile. No obstante ser sólo dos las obras de Sahagún dedicadas al estudio del idioma, su gran trabajo, que hoy podríamos calificar de antropológico y etnográfico, acopió información de gran importancia, de modo que el *Códice florentino*, por sí solo, puede considerarse como un estudio a profundidad sobre la lengua indígena en el cual se encontrarán las formas autorizadas de la lengua.¹⁷² Por tales razones, muchos de los contemporáneos de Sahagún consideraron que estaba haciendo un Calepino¹⁷³ a semejanza del realizado por Ambrosio Calepino para la lengua latina.

La obra de Sahagún fue casi en su totalidad escrita en náhuatl lo que pone en evidencia su dominio de la lengua. Ya fueran traducciones o composiciones de carácter doctrinal como sermones y coloquios, éstas se hicieron al estilo y formas de expresión de la lengua náhuatl, para lo cual fue de gran ayuda la participación de sus alumnos indígenas trilingües formados en el Colegio de Santa Cruz, quienes revisaron todos esos textos y las formas de expresión correctas del náhuatl. En general, todos los franciscanos de estos primeros años, autores de distintos trabajos en idioma náhuatl, procuraron escribir sus obras con el mismo cuidado y estilo de la lengua, siempre revisadas por algún estudiante nahuatlato. Para lograr este propósito, se valieron de instrumentos lingüísticos y literarios indígenas como los difrasismos, los paralelismos, la forma clásica del reverencial, etc., es decir, formas propias de la retórica náhuatl, las cuales involucran al sistema semiótico de dicha cultura. En otras ocasiones, fueron los estudiantes nahuas del Colegio los que elaboraron algunos trabajos de

¹⁷² *Ibid.*, p. 21.

¹⁷³ Cf. Pilar Máynez, *El calepino de Sahagún: un acercamiento*, México, UNAM-FES Acatlán, 2002. Donde además del estudio referente a este tema hace un acercamiento a la reconstrucción de un Calepino a partir de la *Historia general*.

investigación y recopilación, así como de traducción, siempre, seguramente, por mandato de algún fraile o autoridad española y bajo su supervisión.

Los jesuitas continuaron el trabajo de los franciscanos en cuanto a la codificación lingüística y la elaboración de textos para el adoctrinamiento. Dos casos resultan emblemáticos. El *Arte de la lengua mexicana* del padre Antonio del Rincón, indígena descendiente de la nobleza tezcocana, impreso en 1595. La segunda, aunque ya tardía para las fechas que nos conciernen, es el *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della* del padre Horacio Carochi, publicada en 1645. Ambas gramáticas son relevantes, entre otras cosas, porque aportan información sobre los aspectos fonológicos, en primera instancia, pero también respecto a los morfológicos que son ejemplificados, sobre todo en el caso de Carochi, mediante numerosos ejemplos obtenidos del habla cotidiana y de la literatura de tradición prehispánica. Con esto, se obtuvo una invaluable información sobre el estilo del idioma.¹⁷⁴

Si bien, las razones anteriores no pueden ser las únicas por las que se tradujeron las fábulas, sí podrían ser las más verosímiles para explicar los motivos de hacer una traducción al náhuatl de Esopo: principalmente como material para la enseñanza de preceptos morales¹⁷⁵ y religiosos, así como, en menor posibilidad y sólo en el caso de los frailes, para la práctica de la lengua náhuatl.¹⁷⁶ Sin embargo, como veremos más adelante, los traductores de las

¹⁷⁴ Cf. Federico Beals Nagel Beilicke, “Una definición del náhuatl novohispano temprano” en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, UNAM-Siglo Veintiuno Editores, 2004, pp. 128-129.

¹⁷⁵ Se debe resaltar la cualidad moral de las fábulas aún durante el período colonial, tal como aparece en el título de un ejemplar de fábulas esópicas registrado en el catálogo de Francisco Antonio de la Rosa Figueroa para mediados del siglo XVIII, véase nota 93.

¹⁷⁶ Federico Beals Nagel Beilicke, “El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas de la Nueva España” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1994, vol. 24, pp. 428-30.

fábulas de Esopo son hablantes nativos del náhuatl, muy probablemente del Colegio de Tlatelolco.

Capítulo 3. La semiótica del «texto» y los procesos de traducción

Luego, respecto a la “realidad” del otro, cada cual se apresuró a proyectar sobre el adversario sus propios patrones.

Serge Gruzinski

El primer contacto entre indígenas y españoles involucró también un primer contacto de información y mensajes que eran desconocidos para ambas culturas: un intercambio semiótico.¹⁷⁷ El problema fundamental de este fenómeno de comunicación fue que ambas culturas, la náhuatl, que correspondía a uno de los pueblos hegemónicos, y la hispana, no compartían los mismos marcos conceptuales y epistemológicos. Este gran obstáculo no sólo impedía la eficacia en el proceso de conversión de los indígenas a la fe cristiana, sino en general, impedía una integración y comprensión cabal de la nueva forma de vida y visión del mundo hispano que contenía distintas categorías de la realidad. La falta de entendimiento sobre la nueva cultura a la vista de los marcos conceptuales indígenas debió parecer ilógica e inasible en algunos aspectos.¹⁷⁸

En el mismo caso debieron estar los indígenas frente a los conquistadores, salvo que aquellos no pretendían imponer su cultura sobre estos. Algunos de los problemas de comunicación a nivel semiótico quedaron ejemplificados en diversos manuscritos en lengua náhuatl elaborados por los frailes (como la recopilación de textos y discursos antiguos), tanto

¹⁷⁷ Los términos semiología y semiótica han sido usados de manera sinónima. Sin embargo, optaré por usar preferentemente el término semiótica. Cf. Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2010, p. 453.

¹⁷⁸ Cf. Verónica Murillo Gallegos, *Palabras de evangelización, problemas de traducción*, Zacatecas, Universidad autónoma de Zacatecas, 2009.

para conocer el pensamiento indígena con el fin de erradicarlo, como para evangelizar a sus pobladores, en los que se incluyen también numerosas traducciones de diversa índole. Sin embargo, es importante notar que esto sucedió en todos los ámbitos de la cultura, siendo más notorio en el religioso, pues este último es la expresión más acabada de la cultura. Al respecto podemos citar que:

Es evidente que las sociedades puestas en presencia por la Conquista se enfrentaron no sólo en el plano religioso, político y económico, sino también y de una manera más global en el terreno de sus enfoques respectivos de la realidad. Situada desde esta perspectiva, la idolatría prehispánica al parecer habría parecido más que una expresión “religiosa” que traducía una aprensión propiamente indígena del mundo, que manifestaba aquello que para los indios constituía la realidad objetiva y su esencia.¹⁷⁹

Si a los indígenas les resultaron ininteligibles las nuevas concepciones procedentes del universo de los españoles, a los frailes también les resultaron incomprensibles, en algunos aspectos, los marcos conceptuales indígenas. La respuesta para este problema bidireccional derivó en una traducción de los mensajes transmitidos en cada una de las lenguas y culturas en cuestión. La traducción en cada caso trató de interpretar y adaptar aquello que era diferente en los moldes propios de la cultura receptora. Estas evidencias las encontramos, por una parte, en las recopilaciones de textos pertenecientes a antiguos géneros discursivos indígenas, de textos de índole mitológica e histórica y otras descripciones culturales que llevaron a cabo los frailes sobre datos acerca de los distintos grupos indígenas. Por otra parte, en las

¹⁷⁹ Cf. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, octava reimpresión 2016, trad. Jorge Ferreiro, p. 153.

numerosas traducciones que se hicieron al náhuatl de diversos textos religiosos y de otra índole.

El análisis semiótico de la traducción de las fábulas a la lengua náhuatl tiene por objetivo advertir los procesos de intercambio de mensajes y creación de nuevos sentidos, y con ello, determinar el grado de la presencia del *sustrato cultural indígena* en la traducción de géneros discursivos nuevos y desconocidos. Me refiero al sustrato cultural indígena, a partir de los conceptos de semiosfera de Lotman, como el conjunto de «textos» (mensajes o informaciones) más relevantes para la autodescripción de la cultura y la identidad de las personas que la integran. Aunque el sustrato no es algo inmóvil sino dinámico, y en el caso de los nahuas del siglo XVI está en constante cambio frente a los nuevos modelos sociales hispanos de la época, sean internos o externos, mantendrá mensajes e informaciones de larga duración relevantes para su conformación. Así pues, por lo expuesto anteriormente, debemos antes detenernos en algunos conceptos sobre la semiótica.

Dentro de los numerosos trabajos sobre semiótica y culturología, usaré aquí las propuestas del semiólogo ruso Yuri M. Lotman (1922-1993). Su obra, conformada principalmente por artículos, desarrolla una teoría amplia sobre el intercambio de mensajes en todos los niveles de la cultura, entendida como un macrosistema de relaciones de signos al que llama semiosfera, que va desde lo general hasta los casos más particulares. Nos valdremos aquí tan sólo de algunas de sus herramientas teóricas para aproximarnos a lo que fue el encuentro de dos mundos muy diferentes, o la confrontación de sistemas conceptuales distintos, y el intercambio de mensajes entre ambos, reflejado en la traducción al náhuatl de las fábulas de Esopo.

3.1. Una propuesta viable para el análisis del intercambio cultural de mensajes: los conceptos de «semiosfera», «frontera», «meta-descripción» y «texto».

De los conceptos que desarrolla Lotman en sus trabajos, son de nuestro interés los de «semiosfera», «frontera», «meta-descripción» y «texto». A continuación, describiremos cada uno de estos conceptos y cómo funcionan en el desarrollo de las relaciones semióticas durante el primer siglo del período colonial.

La semiosfera

Las herramientas teóricas elaboradas por el semiólogo ruso Yuri Lotman tienen como modelo algunos esquemas del mundo biológico, que van desde el diseño y función de una célula o el cerebro, hasta la descripción del macro sistema donde es posible la vida de todos los seres en nuestro planeta, es decir, el concepto de biosfera propuesto por V. I. Vernaski.¹⁸⁰ De tal modo, el mundo del intercambio de mensajes, esto es el universo de los signos, se constituirá de forma similar a la biosfera donde la materia viva es un conjunto de organismos que se encuentran en relación simbiótica unos con otros, formando un macrosistema que permite la vida. Así, todos los signos están inmersos en una compleja red de relaciones que forman un macrosistema donde es posible la existencia del significado. La interacción de signos en este sistema complejo que Lotman ha designado como la semiosfera es el lugar donde se hace posible la existencia de la cultura.

¹⁸⁰ Cf. Yuri Lotman, *La semiosfera I*, Madrid, Cátedra (libro electrónico), 1996, traductor Desiderio Navarro, p. 22.

Por lo tanto, el concepto de semiosfera define al signo siempre dentro de un sistema de relaciones con otros signos, y dicha relación se encuentra en un acto de comunicación individual. Los signos por sí solos no constituyen el objeto de información (el mensaje o «texto»), necesitan estar inmersos en un sistema donde todos estos interactúen y adquieran particulares significados. Esta compleja red de correspondencia es la semiosfera.¹⁸¹

Desde el punto de vista teórico, la semiosfera es un espacio abstracto, cerrado en sí mismo. Es importante reafirmar que sólo en dicho espacio se pueden llevar a cabo los procesos comunicativos y la producción de nuevos mensajes (semiosis), pues todo aquello que está fuera de ella es, por lo tanto, desconocido y no ha sido significado por la cultura.

La consideración de los límites de una semiosfera siempre va a estar condicionada desde el punto de vista del sujeto que se encuentra inmerso en ella. En el caso de nuestro análisis, definir la semiosfera náhuatl será más complejo ya que encontramos una distancia no sólo cultural sino también temporal entre las culturas indígenas, e incluso la cultura hispana, del siglo XVI. Dada la complejidad del sistema de signos y de sus mecanismos de funcionamiento, que veremos más adelante, vamos a considerar como semiosfera, por un lado, el conjunto de pueblos de habla náhuatl y que comparten una cultura que llamaremos también “náhuatl” durante el marco temporal que va de las vísperas de la Conquista hasta principios del siglo XVII, con todos sus cambios y asimilaciones culturales. Por otro lado, consideraremos como una semiosfera distinta a la cultura hispana de ese mismo periodo.

Es difícil establecer los parámetros que caracterizan a la cultura o semiosfera náhuatl ya que no hay información abundante sobre tales siglos. Sin embargo, a partir de los datos

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

que se tienen de la época referente a las culturas indígenas de filiación náhuatl, así como de las más abundantes investigaciones sobre los mexicas en vísperas de la Conquista y durante el primer siglo del período colonial, es que intentaré reconstruir dicha semiosfera dentro de los límites de este análisis de las fábulas de Esopo en náhuatl.

Del mismo modo, resulta compleja la semiosfera de la sociedad española y cristiana del siglo XVI. En el caso de la cultura grecorromana, la imagen de Grecia y Roma construida por la cultura hispana para este siglo proviene de la interpretación de aquellas durante la Edad Media.¹⁸² Esto creó un nuevo mensaje y valencias significativas que ya no correspondieron por completo a las que en el mundo clásico imperaban. En suma, este complejo sistema de intercambio y generación de sentidos constituirá la semiosfera del conquistador y colonizador español.

La naturaleza de la semiosfera radica en intercambiar mensajes en el interior del sistema o al exterior con otras semiosferas para crear nuevos. Por lo tanto, en la interacción e intercambio de dichos mensajes entre ambos sistemas de significación, estos tendrán que ser traducidos inevitablemente al código de la cultura a la que se transmiten, sea el contexto de comunicación que sea, ya que operan con distintos códigos.

La frontera: el carácter delimitado de la semiosfera

La semiosfera, como espacio abstracto donde ocurre el intercambio de mensajes (traducción), tiene también un carácter delimitado que recibe el nombre de *frontera semiótica* y del mismo

¹⁸² Gertudris Payás, *El reverso del tapiz. tradición y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*, Madrid, Parecos y Australes, 2010, p. 229.

modo es una frontera de características abstractas, es decir, conceptual y no material: “Así como en la matemática se llama frontera a un conjunto de puntos pertenecientes simultáneamente al espacio interior y al espacio exterior, la frontera semiótica es la suma de los «traductores-filtros» bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada”.¹⁸³

Los traductores-filtros son rasgos culturales de un grupo humano con un sentido que es determinado también por dicho grupo, es decir, son signos en un sistema de relaciones de una cultura dada que les otorga una significación. La traducción que llevan a cabo los traductores-filtros no involucra solamente un transvase de dos idiomas a nivel lingüístico, sino una traducción a nivel de sentido y a escala cultural.¹⁸⁴ La comunicación entre los individuos pertenecientes a una misma cultura o a distintas, y la posterior fijación alfabética de los mensajes derivados de tal comunicación, no se relegan sólo a reglas lingüísticas. En el interior de la cultura se insertan distintos factores ideológicos, políticos, religiosos, sociales, históricos, etc. que intervienen en la comunicación. Así, la frontera es el espacio donde se lleva a cabo el intercambio y traducción de los mensajes entre la semiosfera de una cultura y otra semiosfera distinta.

Siempre que una semiosfera entre en contacto con otra, esto es, que exista un intercambio de mensajes, se llevará a cabo dentro de los límites de la «frontera semiótica». Este rasgo le confiere a la semiosfera cultural un carácter cerrado, que consiste en que no puede estar en contacto con «textos alosemióticos» (de significado distinto al de su propia

¹⁸³ Lotman, *La semiosfera*, op. cit., p. 24.

¹⁸⁴ Cf., Peeter Torop, “Traslation as translating as culture” en *Sing Systems Studies*, Estonia, University of Tartu, no. 30.2, 2002, pp. 593-594.

semiosfera) o con «no-textos» (mensajes que no tiene significado al interior de la semiosfera, y por lo tanto son desconocidos). Toda información y mensajes que lleguen de fuera, serán necesariamente traducidos a los moldes de la cultura receptora e interpretados desde su sistema de signos a través de alguno de los lenguajes o códigos del espacio interno de la semiosfera. Algunos de estos mensajes coincidirán con las estructuras semióticas de la cultura receptora y no habrá mayor cambio o traducción en su contenido y forma, en cambio otros no coincidirán y se llevará a cabo una traducción que devendrá en un nuevo mensaje.

Al ser la semiosfera un sistema complejo de relación de signos e intercambio de mensajes, Yuri Lotman le atribuye una personalidad semiótica propia, ya que es el sistema completo, y no los elementos individuales, el que genera el sentido. En este supuesto, las semiosferas, es decir, las culturas, tienen su particularidad y su personalidad que constituyen una conciencia semiótica. Ellas deciden la manera en que van a traducir los mensajes en función de su complejo sistema y de su estado particular en el momento de la comunicación: seleccionan y discriminan la información, y la traducen para ser comprendida en su propio código.

Después de la Conquista, los grupos indígenas que conformaban la cultura náhuatl tuvieron que asimilar una gran cantidad de mensajes y conceptos nuevos, los cuales, en algunas ocasiones, modificaron de manera radical sus antiguas formas de vida como las que involucraban relaciones de poder, sus ideas sobre lo divino, su relación con el tiempo y el espacio, las nociones de individuo, etc., en suma, sus concepciones sobre la “realidad”. Estos cambios, cuando los hubo, se realizaron a través de una constante traducción de mensajes a modelos o códigos indígenas en todos los ámbitos mencionados antes.

Por ejemplo, las corrientes artísticas y arquitectónicas europeas trasplantadas a la Nueva España fueron interpretadas a partir de los cánones y concepciones indígenas, con lo que las transformaron en el proceso de interpretación hasta formar nuevos mensajes. En el caso particular de la arquitectura occidental, la falta de conocimiento de la evolución de los distintos estilos de dicha tradición por parte de los indígenas (distinta a sus concepciones arquitectónicas), hizo que se reajustaran tales corrientes y formaran un estilo propio llamado *tequitqui*,¹⁸⁵ es decir un nuevo mensaje. En el caso de la iconografía cristiana y otras concepciones de la imagen sucedió algo similar, ésta se interpretó a partir de los modelos de la iconografía indígena por aquellos nativos que colaboraban en estas traducciones intersemióticas e intralingüísticas.¹⁸⁶ Las imágenes de los santos se introducían en los hogares, pero se interpretaban a partir de los cánones indígenas y no europeos, con lo que el santo indígena tuvo una codificación distinta a la que se mantenía en el ámbito cristiano de donde provenía.

Los conjuros nahuas de estos siglos son otro ejemplo, en diferente dirección, de la traducción de mensajes. El proceso de captación y absorción de términos del cristianismo, fórmulas y rezos produjo una nueva interpretación indígena, que dista de la función cristiana de estos elementos dentro de su contexto, lo cual creó “«textos» híbridos”,¹⁸⁷ o mejor dicho “nuevos «textos»”. Estas traducciones de la semiosfera indígena náhuatl se deben a la diferencia de códigos existentes en ella, en comparación con la semiosfera hispana, pues “las

¹⁸⁵ Valerio Reyes, *Arte indocristiano. Estructura del siglo XVI en México*, México, INAH, 1978, pp. 133-165.

¹⁸⁶ Gruzinski, *op. cit.*, p. 189.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 180-181.

fronteras indígenas de lo natural y lo sobrenatural son distintas a las cristianas y funcionaban de manera diferente”.¹⁸⁸

Si hablamos sólo en el entorno religioso, se transmitieron a la cultura náhuatl nuevos mensajes totalmente desconocidos en su sistema de signos. El nuevo mensaje resultaba, en numerosos casos, incomprensible para los indígenas, ya que la información transmitida involucraba nuevas categorías conceptuales que eran inexistentes entre los nahuas. Y a la inversa, los frailes españoles, en el caso de querer comprender y conocer sobre el “otro”, se encontraron con categorías indígenas inexistentes en su propia cultura occidental, con lo que hicieron una interpretación de los mensajes, a veces alejada y otras veces más cercana, la cual fue traducida a los moldes propios y comprensibles de su cultura, haciendo paralelismos con el mundo clásico grecorromano (en el caso de los dioses)¹⁸⁹ y con los mensajes contenidos en el antiguo testamento. Justamente en las sagradas escrituras trataron de encontrar la respuesta de quién era ese “otro” indígena, al explicar que provenían de una de las doce tribus de Israel.¹⁹⁰

Lo mismo aconteció con el género de la fábula, ya que algunos de los elementos que la conforman en su estructura y en el contenido fueron modificados. Así, se crean nuevos

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 168.

¹⁸⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999, Lib. I, pp. 17-64.

¹⁹⁰ “Desatada esta duda por las autoridades traídas de aquestas naciones sean hebreas y de nación judaica, por el consiguiente quiero, por razones claras, manifiestamente probar la mesma opinión que no harán menos fuerza que las autoridades referidas de las Sagrada Escritura. Quanto á lo primero, es de saber, que entre la relación que estos dan para venir a poseer y avitar esta tierra, hallo á cada paso gran diferencia entre los ancianos que la dan de los sucesos, trabajos y aflicciones de su camino, de suerte que, contando los unos de una manera y otros de otra, vienen á dar consigno y á aquel largo y prolijo camino que los hijos de Israel anduvieron desde Egipto á la tierra de promisión, tan al propio y tan al vivo, que bastara trasladar aquí el *Exodo* ó el *Lévítico*, si el evitar prolijidad no me lo estorbara.” Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero, 2 Vols., México, CONACULTA, 2002, p. 56.

mensajes que no eran originarios de la tradición fabulística hasta ese momento. Estos elementos son los que veremos más adelante.

Sin importar qué tan grande fuera el esfuerzo de ambas partes por hacerse entender, el mensaje transmitido y traducido en la «frontera semiótica», siempre fue modificado o traducido a las formas ya existentes en la cultura receptora. A pesar del esfuerzo de algunos frailes de usar moldes indígenas de sus antiguos géneros discursivos en sus traducciones al náhuatl para transmitir el mensaje deseado en una forma más familiar, era tan sólo una vía superficial de adaptación del mensaje. Si bien esto ayudó a que fuera recibido con mayor éxito, no lo exentó de una segunda traducción semiótica por parte de los indígenas.

Los problemas de traducción entre ambas semiosferas con categorías ontológicas muy distintas o inexistentes entre ellas, desembocaron en el estigma que definió al indígena como un ser de capacidad intelectual inferior frente al hombre occidental, incapaz de comprender a cabalidad las “verdades” más simples de la concepción religiosa cristiana, así como otras “realidades-verdades” que eran muy claras y simples para el hombre hispano, bajo el presupuesto de que el cristianismo, y en general su forma de vida, era de un carácter universal. Lo que nunca se tuvo en mente fue si los indígenas, esto es, la semiosfera náhuatl, concebían esas mismas categorías o tenía otras distintas.

Un ejemplo más de esta problemática son las numerosas aclaraciones que hace fray Juan Bautista sobre el concepto de la Santísima Trinidad en sus *Advertencias para los confesores de los naturales*. Dichas aclaraciones giran en torno al mal uso de la lengua náhuatl de algunos confesores para explicar tan importantes, y por demás, complicados conceptos teológicos. Juan Bautista presenta algunos argumentos con los que reprueba las

malas formas en las que se ha predicado dicho concepto en la lengua de los naturales, que los ha llevado a un mal entendimiento del dogma y, por lo tanto, a la herejía, pero al mismo tiempo presenta las formas correctas de la lengua náhuatl en las que se deben expresar dicho concepto.¹⁹¹ Sin embargo, la cuestión es más compleja, pues la ininteligibilidad de los indígenas, por mucho que pudiera lograr decodificarse la lengua náhuatl para expresar algo que antes no se había expresado en ella, representa más bien un problema epistemológico sobre una categoría que es desconocida e inexistente en la cultura de llegada. Al respecto de esto podemos citar las palabras de Verónica Murillo que sobre tal asunto nos dice:

Aunado al ámbito lingüístico se encuentra el cultural. ¿Cómo hacer para que los indios acepten que hay un dios que es tres y uno? ¿Tienen los indios una divinidad que se asemeje en esto a la Trinidad cristiana? Si la tienen ¿su naturaleza es la misma que la de la Trinidad?... Cada una de estas divinidades mesoamericanas son múltiples por los diversos aspectos que pueden tomar en diferentes momentos, el Dios trino de los cristianos es tres personas distintas siempre y no son tres distintos aspectos del mismo Dios, además no es un Dios temporal. A pesar de que el Dios uno y tres pudiera ser admisible para los indios, por la semejanza que tiene con algunas deidades indígenas, su «variedad» no es igual a la que plantea el cristianismo, ni mucho menos lo es la función que ejerce dentro de cada una de estas religiosidades. En otras palabras, asimilar las divinidades mesoamericanas a la Trinidad cristiana provocaría malos entendidos ya que no acercaría las concepciones de la divinidad para su mejor comprensión y, por tal razón, hará más cuestionable la devoción de los indios.¹⁹²

Opinión anterior a la de Murillo, y sobre el mismo tema, es la de Serge Gruzinski al apuntalar las inconsiderables exigencias de los frailes para que los indígenas comprendieran y adoptaran el cristianismo, en el presupuesto de su carácter universalista que los llevó a pensar

¹⁹¹ Juan Bautista de Viseo, *Advertencias para los confesores de los naturales*, México, Convento de Santiago Tlatelolco, por M. Ocharte, 1600, ff. 51-52.

¹⁹² Murillo Gallegos, *op. cit.*, pp. 160-161.

que no era necesaria la explicación detenida de los conceptos cristianos y que la traducción de los textos sagrados podía hacerse sin mayor problema a las lenguas indígenas:

Los evangelizadores querían que los indios brindasen su adhesión al pivote más extraño de esa realidad exótica, sin referente visible, sin raíces locales: a lo sobrenatural cristiano. La empresa resultaba al mismo tiempo fácil e insuperable. Fácil, porque pese a las distancias considerables que los separaban, ambos mundos estaban de acuerdo en valorar lo suprarreal al grado de hacer de ello la realidad última, primordial e indiscutible de las cosas. Insuperable, pues la manera en que la concebían difería por todos conceptos. Los malentendidos se multiplicaron: respecto a la creencia, ya que de modo general los indios la interpretaron como un acto, en el mejor de los casos una transferencia de fidelidad a una potencia nueva, suplementaria. Luego, respecto a la “realidad” del otro, cada cual se apresuró a proyectar sobre el adversario sus propios patrones... ¿Cómo hacer comprender y ver seres, figuras divinas, más allá sin equivalente alguno en las lenguas indígenas o en las representaciones locales? ¿Cómo sino mediante aproximaciones que acusen su sustancia y su forma? Todo se prestaba a confusión y a malentendido: el *Mictlán* nahua escogido para expresar el infierno cristiano no era sino una de las moradas de los muertos y, más todavía, un lugar glacial; el cielo cristiano designado por la palabra *ilhuicatl* no tenía sino unas cuantas cosas en común con el empíreo indígena y sus trece niveles... La alternativa resultaba tan simple como frustrante: ¿era necesario emplear una terminología occidental perfectamente hermética para los indios o tender puentes, separando equivalente, fuentes de infinitos malentendidos?¹⁹³

Y así como estos ejemplos relacionados con los dogmas sagrados del catolicismo, donde podemos ver casos muy difíciles de traducción y recodificación de mensajes entre las dos semiosferas, ocurría seguramente en todos los otros ámbitos culturales. Sin embargo, la mayoría de los registros conservados son sobre temáticas religiosas, ya que el objetivo de los frailes del siglo XVI y XVII fue la evangelización de la población indígena.

¹⁹³ Gruzinski, *op. cit.*, pp. 186-187.

La irregularidad semiótica: la frontera como creadora del núcleo y la periferia en la semiosfera

Hemos dicho que la frontera separa dos esferas de semiosis. Esta capacidad de división crea la noción de conciencia de sí misma en la semiosfera al trazar una línea divisoria entre el “yo semiótico” (sujeto o sujetos inmersos en una semiosfera) y el “otro”. Para los miembros de una semiosfera, todo aquello que se encuentre fuera de ella será “otro” o un «no-texto» que debe ser semiotizado por medio de la traducción que de él se hace en la «frontera» para que pueda significar algo, aun cuando lo que esté fuera de su semiosfera, de hecho, pertenezca a otra semiosfera que le ha otorgado otro sentido. La existencia de una frontera que marca una línea divisoria permite la formación de una conciencia colectiva como si el sistema completo de la semiosfera fuera un solo individuo pensante.¹⁹⁴ Como individuo, la semiosfera realiza un proceso de discriminación de mensajes, opta por traducir y conservar algunos y rechaza o desecha otros.

Aquellos sistemas semióticos que la cultura considere más importantes o dominantes pasarán al núcleo de la semiosfera y se conservarán por más tiempo: sus cambios o transformaciones en nuevos mensajes serán mucho más lentos. En cambio, aquellos mensajes que son menos relevantes desde el punto de vista de la cultura o del sistema completo se desplazan hacia lo que podríamos llamar la periferia de la semiosfera, en donde los procesos semióticos y transformaciones del sentido de los mensajes son más acelerados.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Lotman, *op. cit.*, p. 24-25.

¹⁹⁵ *ibíd.*, p. 28.

Núcleo y periferia serán la estructura y ley interna de organización de la semiosfera. Sin embargo, es ésta una estructura irregular ya que no hay una homogeneidad del espacio semiótico, es decir, los mensajes o signos —bajo ciertas circunstancias históricas, culturales, ideológicas, etc.— pueden ser desplazados del centro a la periferia y viceversa, según las necesidades de la cultura. No existen sentidos universales o permanentes, sólo de larga duración.

Los sistemas semióticos o mensajes nucleares son los que definirán a la semiosfera. Ésta hace con ellos una meta-descripción de lo que es ella en sí misma a partir de los sistemas dominantes de semiosis, y esto es lo que constituye la personalidad y conciencia de la cultura, lo que hace que el hombre náhuatl se considere náhuatl bajo ciertas características. En otras palabras, estos «textos» constituyen el sustrato cultural.

Metadescripción: una forma de autodescripción de la cultura.

En este estudio nos interesa revisar aquellos mensajes o «textos» indígenas que fue necesario incluir en la traducción al náhuatl de las fábulas para que fueran inteligibles en sus marcos conceptuales. De acuerdo con la teoría propuesta hasta ahora con base en los postulados semióticos de Yuri Lotman, estos mensajes pertenecen al núcleo de la semiosfera y son las estructuras de significado más dominantes que se reflejarán del mismo modo en la forma y estilo de la lengua.

En el núcleo de la semiosfera, las estructuras dominantes de semiosis formarán la metadescripción de la cultura, y será, además, de algún modo, una autodescripción de la

semiosfera misma, la cual constituye su forma de definirse ante el mundo y ante los “otros”. Esta metadescripción es el compendio de mensajes del sistema que están más arraigados en el núcleo, dan sentido, explican y definen cada aspecto del mundo y del ser: son los mensajes e informaciones sobre aspectos religiosos (mitológicos), sociales, económicos, políticos, ontológicos, etc. Por ejemplo, la mitología mexicana sobre el ciclo de Huitzilopochtli y los mensajes que representa este dios en todos sus aspectos y de aquéllos que lo acompañan, son una estructura semiótica que constituye la definición y personalidad de la cultura de los mexicanos como un pueblo solar destinado a la guerra y al dominio de otros pueblos, así como garantizar el mantenimiento del mundo y del astro solar por medio del sacrificio. Del mismo modo sucede con muchos otros mensajes que crean otras estructuras.

Podríamos decir que los «textos»¹⁹⁶ que conforman el núcleo de la semiosfera y le otorgan su personalidad a la cultura son el núcleo de lo que se llama cosmovisión. En los estudios sobre la cultura náhuatl, el concepto de cosmovisión, o más bien, de complejo ideológico aplicada por López Austin puede equipararse al sistema de la semiosfera. El complejo ideológico es el grupo articulado de las cosmovisiones de los distintos grupos de una sociedad. A su vez, la cosmovisión de un individuo o un grupo perteneciente a una cultura dada está conformada por un conjunto también articulado de sistemas ideológicos compuestos por representaciones, ideas y creencias.¹⁹⁷ Como puede verse, estas representaciones, ideas y creencias son mensajes o «textos», que se articulan en sistemas más complejos hasta llegar a formar un “complejo ideológico”, definido así por López Austin, y que, al ser el macrosistema de significaciones de la cultura, puede corresponder a la idea de

¹⁹⁶ Hablar de «texto» no involucra sólo al texto escrito, sino como veremos más adelante, un tipo de mensaje.

¹⁹⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 Vols. México, UNAM, 2008, t. I., p. 23.

semiosfera de Lotman. Sin embargo, hay que repetir aquí, según el concepto de semiosfera, dichas representaciones, ideas, creencias (simples o complejas) adquieren su significación sólo dentro del sistema de la cultura a partir de la relación con los otros elementos que la conforman.

Por lo tanto, los sistemas nucleares de las representaciones, ideas y creencias (todas ellas codificaciones de significados) como pertenecientes a un complejo ideológico o semiosfera serán los que conformen el sustrato cultural y otorguen la identidad y personalidad a una cultura y a sus miembros.

La metadescripción ocurre desde un punto de vista interno y se genera en el devenir del autodesarrollo de la semiosfera dada: la semiosfera crea sus propias estructuras dominantes y las eleva al nivel de metadescripción de la cultura. Entre las antiguas culturas indígenas podemos ver cómo dentro de su mitología desarrollan estructuras semióticas que les ayudan a formar una metadescripción de sí mismas, es decir, a definir quiénes son y cuáles son sus rasgos frente a los “otros”.

En este supuesto, el análisis de la traducción de las fábulas de Esopo nos permitirá valorar los alcances de penetración del sustrato indígena en ese género de relatos y en el texto de la traducción misma. Los rasgos semióticos del sustrato indígena encontrados en la traducción de las fábulas pertenecen, en el mejor de los casos, a la metadescripción náhuatl.

En el proceso de traducción, los esquemas semióticos procuran que los mensajes recibidos (en este caso el nuevo género de las fábulas con sus valores semióticos grecorromanos y medievales) sean debidamente traducidos en la frontera semiótica para que puedan funcionar e incorporarse a la semiosfera indígena. En tal proceso, se buscará la

adaptación-transformación-traducción de valores, ideologías, categorías, etc., para que correspondan con el sistema semiótico indígena. En la traducción habrá coincidencias y mensajes similares, sin embargo, habrá otros que no mantengan afinidad, por lo que serán modificados de manera más radical. Sólo el sistema completo de la semiosfera indígena determinará cuáles mensajes son más importantes y dominantes para traducirlos frente a otros que no lo sean y, así, crear nuevos «textos»: incluidos en nuevos significados, personajes o en los mismos que en el original, pero con valencias culturales distintas, así como una nueva función de las temáticas y del género literario como tal.

Los elementos pertenecientes al sustrato cultura indígena que podamos encontrar en la traducción a la lengua mexicana frente a los originales en griego, latín o castellano, serán, por lo tanto, evidencia de aquellos mensajes que la semiosfera considera como importantes, que son más dominantes o que sirven para definirse frente a las otras esferas de semiosis. Son considerados relevantes porque al interior del sistema semiótico se encuentran en el área nuclear y sirven para la metadescripción del mismo sistema semiótico de la cultura. En suma, tendríamos una pequeña parte de lo que sería el esqueleto, por llamarlo de algún modo, de la personalidad cultural náhuatl del siglo XVI.

El grado de conocimiento y comprensión de los mecanismos de la semiosfera náhuatl que posea el traductor garantizarán un mejor transvase, recepción y funcionamiento de esas fábulas entre los nahuas. Lo anterior se vería reflejado no sólo en la misma estructura del lenguaje, sino también en las connotaciones del sentido y en el mismo corpus temático de las fábulas que se tradujeron frente al gran número de fábulas existentes.

El concepto de «texto» como unidad de información

Dentro de las herramientas de estudio que constituyen a la semiosfera es de suma importancia la que Lotman denomina como «texto» pues será la unidad de intercambio en el acto de comunicación. Su función es transmitir un mensaje y no está sujeto a las unidades convencionales del lenguaje o la literatura: ya sea palabras, frases, oraciones, párrafos, novelas, cuentos, etc. Es decir, la noción de «texto» no hace referencia al “texto escrito”, sino a un mensaje.¹⁹⁸ Una simple palabra o una novela puede ser un «texto» en la medida que nos revela un mensaje.

Sus características como unidad de información no son simples. Cuando un mensaje (sea palabra, oración o una novela, etc.) adquiere una doble codificación que va más allá de la simple función denotativa y primaria, inherente al lenguaje “natural” o simple, será denominado «texto»:

Para que un mensaje pueda ser definido como «texto», debe estar codificado, como mínimo dos veces. Así, por ejemplo, el mensaje definible como «ley» se distingue de la descripción de cierto caso criminal por el hecho de que pertenece a la vez al lenguaje natural y al jurídico, constituyendo en el primer caso una cadena de signos con diversos significados, y en el segundo, cierto signo complejo con un único significado.¹⁹⁹

La primera codificación ocurre entonces en la lengua natural y contiene múltiples sentidos denotativos. La segunda codificación ocurre en el ámbito cultural específico con un significado particular para dicha cultura, es decir, adquiere un sentido connotado. Por esta razón los «textos» dentro del sistema de la semiosfera, vista como la cultura misma,

¹⁹⁸ En este trabajo he usado de manera sinónima el término «texto» y mensaje.

¹⁹⁹ Lotman, *op. cit.*, p. 78.

constituyen el armazón de ésta al formarse únicamente dentro del sistema, son únicos y, por tal causa, son los que definen la personalidad semiótica de una cultura.

Por citar sólo un ejemplo dentro del contexto de este estudio, que más adelante desarrollaré. El caso del coyote, en sustitución del personaje de la zorra en las fábulas griegas es, por sí mismo, un «texto» completo ya que contiene motivaciones, rasgos semióticos y un papel específico en el sistema de signos de la semiosfera náhuatl, como es su relación con el complejo dios Tezcatlipoca. Esto implica un cambio por completo de sentido dentro de la estructuración del mensaje original, en comparación con otros personajes animales que se mantuvieron idénticos en la traducción, como el asno. Mantener los préstamos españoles en la traducción también es otro proceso de creación de nuevos «textos», pues el asno con todos los significados que lo circundan en occidente es desconocido para la cultura náhuatl, y en el proceso de integración a ésta, se genera una interpretación que deviene en nuevos mensajes para la semiosfera de llegada. Así pues, la elección de los cambios de los animales en la traducción de las fábulas no sólo responde a una necesidad de adaptación de la fauna en los relatos, sino a un proceso complejo de traducción semiótica.

El «texto» puede tener más de dos codificaciones que incluyen formas distintas de semiosis, por ello, los «textos» pueden contener numerosos sentidos y transmitir más de un mensaje a la vez, como los rituales o las novelas. En otras ocasiones, el gran número de codificaciones de un «texto» lleva a la formación de un dispositivo de memoria cultural que

almacena una gran cantidad de mensajes y sirven para delimitar el área cultural y la identidad de un grupo. Dicho dispositivo es el símbolo.²⁰⁰

De tal modo, para poder mantener distintas codificaciones, el «texto», al igual que la semiosfera, adquiere memoria para conservar dichas codificaciones adquiridas y crear nuevas en su interior. Son las “complejas colisiones histórico-culturales las que activan una u otra tendencia” que hace que un «texto» revalorice ciertos mensajes o los modifique creando una nueva codificación.²⁰¹ Así pues, la semiosfera está constituida por la relación de «textos» y su núcleo estará integrado por los «textos» más relevantes y significativos para la cultura.

El «texto» como unidad de información será el elemento principal de análisis en este trabajo, ya que es el objeto de la traducción semiótica en el intercambio de mensajes entre semiosferas. Por lo tanto, también es el elemento donde se manifiestan los rasgos de significado que conforman y dan su identidad a la cultura náhuatl de finales del siglo XVI y principios del XVII.²⁰² Del mismo modo, en él se hacen evidentes las características de las relaciones y transformaciones semióticas derivadas de la interacción de la cultura náhuatl con la cultura cristiana de los evangelizadores, y en general, con la occidental.

²⁰⁰ “Los símbolos representan uno de los elementos más estables del *cotinuum* cultural. Siendo un importante mecanismo de la memoria cultural, los símbolos transportan textos [...] y otras formaciones semióticas de una capa de la cultura a otra [...] La unidad del repertorio básico de los símbolos dominantes y la duración de la vida cultural de los mismos determinan en considerable medida las fronteras nacionales y de área de la cultura.” Lotman, *op. cit.*, pp. 145-146.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 82.

²⁰² El análisis del «texto» para identificar los rasgos culturales nahuas en la traducción puede compararse, hasta cierto punto, con la noción de Culture-specific ítems propuesta por Javier Franco Aixelá aplicado a los estudios de la traductología dentro de la corriente llamada “Cultural Turn”. Cf. Javier Franco Aixelá, “Culture-specific items in translation”, en *Translation, power, subversion*, R. Álvarez y M. C. A. Vidal (eds.), Clevedon/Filadelfia/Adelaide, Multilingual Matters, 1996, pp. 52-78.

La interacción de la semiosfera y el desarrollo cultural: la creación de nuevos mensajes

Un rasgo importante de la semiosfera es estar en contacto con otros sistemas de signos, es decir, otras semiosferas. La cultura náhuatl como un sistema homogéneo estuvo siempre en contacto con otros sistemas que constituían a las distintas etnias existentes en Mesoamérica durante el periodo posclásico. A su vez, la cultura náhuatl se fragmentaba en el interior en distintos subsistemas de estructuras semióticas, representados por los diversos linajes y ciudades de dicha cultura. Por ello, la presencia de una nueva semiosfera, la hispana, representó un proceso más de contacto e intercambio de mensajes como había sucedido con el resto de las culturas autóctonas. Sin embargo, este intercambio fue más acelerado, y en cierto punto más complejo, ya que era un sistema con el que nunca antes había estado en relación.

Cualquier influencia foránea en la semiosfera presenta un factor acelerador en su desarrollo,²⁰³ particularmente en el ámbito de la literatura.²⁰⁴ La razón por la cual un elemento ajeno se introduce a la cultura radica en estas dos premisas según Lotman: algo es necesario porque resulta desconocido y ajeno o porque se conoce y se siente propio.

Aquellos «textos» que influyen en los esquemas semióticos se transforman durante dicha influencia en el interior del mismo sistema: aquello que resultaba ajeno se vuelve propio y viceversa. Las fábulas de Esopo representaron un «texto» ajeno y desconocido para los nahuas y, por ello, resultó necesario para la cultura. A su vez, estos «textos» ajenos que

²⁰³ Por desarrollo cultural en este contexto debe entenderse la creación de nuevos mensajes o «textos».

²⁰⁴ Yuri Lotman, *op. cit.*, p. 63.

fueron incorporados se hicieron propios a través de una adaptación. Este proceso creó, al final, un nuevo mensaje.

Sin embargo, ¿por qué razón un sistema necesita un «texto» ajeno para la creación de sus propios «textos», es decir, recurrir a la alteridad para definirse a sí misma? La cultura como sistema dinámico necesita del proceso comunicativo constantemente, y éste tiene por objetivo no sólo la transmisión del mensaje sino la creación de nuevos.²⁰⁵ En este entendido, la traducción de las fábulas era necesaria para la creación de mensajes nuevos que permitieran la comunicación entre las dos semiosferas, ya que las estructuras semióticas de ambos sistemas y sus códigos eran distintos y esto no permitía una comunicación clara.

Pero la creación de un nuevo mensaje no se da en un sistema simétrico donde el mensaje es unívoco, es decir, se necesita que en la comunicación haya una asimetría en los elementos que la conforman y en el mensaje mismo, que garantice, además de la univocidad del mensaje, una ambigüedad que produzca un nuevo sentido.²⁰⁶ Por esta razón las culturas necesitan de otras diferentes, una alteridad, así como cada individuo necesita de otros para crear nuevos mensajes y no sólo transmitir los ya existentes.

Los mensajes que tienen mayor importancia cultural son los más complejos y codificados, están menos adaptados para una transmisión exitosa en la comunicación y su univocidad es apenas una promesa.²⁰⁷ Entre estos mensajes se encuentran los que conforman a la literatura. Por tal razón, la antología de fábulas fue un mensaje idóneo para la creación de otros nuevos, como ciertamente sucedió en la traducción al náhuatl.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 67-68.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 67.

Tanto las estructuras semióticas de la cultura náhuatl y la española como sus respectivas lenguas, (en este caso el náhuatl y el latín que funcionaba como lengua de prestigio cultural) eran muy distintas, lo que provocó una intraducibilidad. En el reconocimiento de esta diferencia es que ocurrió la creación de nuevos «textos» a partir de las equivalencias establecidas por las convenciones culturales del traductor o receptor. De tal modo, la traducción de un mensaje es un mecanismo creador propio del individuo y de la cultura, como lo veremos más adelante en la teoría de la traducción.

Pero la verdadera paradoja del proceso de comunicación y creación de nuevos mensajes es que los emisores y receptores deben de ser diferentes (dos personas con estructuras semióticas individualizadas y distintas) e iguales (pertenecer a un sistema de estructuras semióticas similares y objetivas o generalizadas) al mismo tiempo.²⁰⁸ Los mensajes también deben de ser unívocos y ambiguos al mismo tiempo. Así cada mensaje es un todo y parte a la vez.

En literatura, esta convergencia y diferencia crea por un lado los ciclos literarios, corrientes, obras o autores que forman parte de una realidad histórica literaria y, a la vez, cada obra es autónoma y diferente, compleja en sí misma y creadora de nuevos mensajes.

Se debe destacar que el proceso que acabamos de describir en el ámbito literario náhuatl colonial no fue un fenómeno desarrollado de manera espontánea. El conjunto de textos escritos que comenzó a integrar al sistema literario náhuatl colonial se vio siempre regulado por los frailes, es decir, por un sistema ajeno. Ellos decidieron, la mayoría de las veces, qué obras y «textos» se traducían al náhuatl y, por lo tanto, condicionaron y

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 69.

controlaron las posibilidades de creación de nuevos mensajes en ese ámbito. Crearon un sistema de literatura náhuatl colonial específico o canónico, seleccionando los mensajes que querían transmitir y que al final fueron transformados en otros nuevos. Dentro de ese sistema intelectual “artificial” se encuentran las fábulas de Esopo.

Por otra parte, dicho control no era total, pues no se puede anticipar el resultado del mecanismo creador derivado de la traducción de un mensaje, pero sí guiaron en gran medida dicho proceso. Esto dejó fuera de la comunicación, al menos del sistema literario canónico, a los distintos mensajes pertenecientes a otros ámbitos culturales y populares, y a la posibilidad de transformación de estos en nuevos «textos».

En resumen, el desarrollo inminente de la cultura (la creación de nuevos mensajes) no puede hacerse sin la participación de la alteridad, pues siempre es un acto de intercambio.²⁰⁹ En el caso del ámbito literario indígena, esta alteridad, así como una serie de mensajes ajenos, fueron seleccionados e impuestos a los indígenas por la cultura hispana.

Por si eso fuera poco, la suposición de una alteridad por la semiosfera ocurre en dos maneras. Primero, se crea desde el interior de la cultura una imagen del “otro” con los propios códigos dominantes y se exterioriza; luego, estas estructuras externas sobre el “otro”, una vez procesadas al interior de la cultura, son asimiladas por ésta y transforman al mismo sistema: toman lo ajeno y lo hacen propio.²¹⁰

En el caso de la traducción de las fábulas éstas fueron un «texto» impuesto a la cultura receptora que se apropió de mensajes ajenos a partir de la adaptación o traducción semiótica de éstos a sus propias categorías que tuvo como resultado la creación de nuevos mensajes.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 71.

²¹⁰ *Ibíd.*, pp. 71-72.

Al no ser estos mensajes elegidos del todo por la cultura náhuatl de manera autónoma, sino por los frailes, las modificaciones de «textos» ajenos a propios estableció una nueva metadescripción de la cultura náhuatl que entonces también fue regulada por los frailes, al menos en el ámbito literario.

La estructura de la lengua náhuatl y el estilo del discurso como un «texto»

Las estructuras morfológica y sintáctica de la lengua constituyen un «texto» ya que el lenguaje revela la particular forma de segmentar y clasificar la realidad. El lenguaje es un proceso cognitivo. Tanto la alfabetización como la gramatización de las lenguas indígenas siguieron los modelos de la lengua latina, sin embargo, fueron evidentes las grandes diferencias formales y sintácticas, relacionadas íntimamente con el conjunto de signos que integra el sistema de la cultura náhuatl. Esto es claro en los diversos comentarios en torno a estas diferencias de la lengua que aparecen en las distintas gramáticas y algunos vocabularios de la lengua náhuatl. En el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina publicado hacia 1571, el autor nos advierte que:

Lo tercero hace dificultad y no pequeña no tener nosotros muchas cosas que ellos no conocían, ni alcanzaban: y para estas no tenían ni tienen vocablos propios: y por el contrario, las cosas que ellos tenían y de que nosotros carecíamos, en nuestra lengua, no se puede dar bien a entender, por vocablos preciosos y particulares: y por esto así para entender sus vocablos, como para declarar los nuestros, son menester algunas veces largos circunloquios y rodeos.²¹¹

²¹¹ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsímil, Estudio preliminar Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2004, “Prólogo al lector”.

Así pues, la diferencia de la estructura y el estilo de la lengua fueron reconocidos y trabajados en muchos de los textos escritos o traducidos a la lengua náhuatl por los frailes. Dichas composiciones y traducciones eran delegadas para su revisión y corrección, y en otros casos para su realización, a distintos colaboradores indígenas, muchas veces alumnos de los religiosos, para verter al estilo y forma propios de la lengua. Sahagún en su “Relación del autor digna de ser notada” incluida en el libro décimo de su *Historia* nos dice acerca del Colegio de Santa Cruz y sus alumnos:

Ha ya más de cuarenta años que este Colegio persevera, y los colegiales de él en ninguna cosa han delinquido, ni contra Dios, ni contra la Iglesia, ni contra el rey, ni contra su república, mas antes han ayudado y ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra santa Fe católica, porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indígena, que pueden parecer y sean limpios de toda herejía son precisamente los que con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan, y cualquier cosa que se haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto sin escribir congruentemente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua; para lo que toca a la ortografía y buena letra, no hay quien lo escriba si no es los que aquí se crían.²¹²

Otro caso similar lo encontramos en el prólogo al *Sermonario en lengua mexicana* de fray Juan Bautista perteneciente también a la orden de san Francisco, publicado hacia 1606, donde hace mención de aquellos que fueron alumnos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y que

²¹² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999, p. 584.

ayudaron en la traducción al náhuatl de numerosos textos religiosos. Citaremos lo que dice sobre Hernando de Ribas:

Heme ayudado en esta obra de algunos naturales muy ladinos, y hábiles: especialmente de un Hernando de Ribas (de los primeros hijos del Colegio Real de Santa Cruz, que está fundado en el Convento de Santiago Tlatelolco en México) natural de la ciudad de Tezcucó, muy gran latino, y que con mucha facilidad traducía cualquier cosa del Latín, y de Romance en la lengua Mexicana: atendiendo más al sentido, que a la letra: el cual me escribió, y tradujo de cosas diversas más de treinta manos de papel. Murió en el año de noventa y siete a once de septiembre [...] Con su ayuda compuso el padre fray Alonso de Molina el *Arte*, y *Vocabulario Mexicano*, y el padre fray Ioan de Gaona los *Diálogos de la Paz y tranquilidad del alma*, y yo he compuesto el *Vocabulario Eclesiastico* (obra a mi parecer bien necesaria para los predicadores) y gran parte de las vanidades de *Estela del Flos Sanctorum*, o *Vida de Santos*, de la exposición del decálogo, y otros muchos tratados [...] ²¹³

Los testimonios anteriores hacen referencia a que son nahuas los traductores de los textos occidentales a su propia lengua dentro de la Orden franciscana. Sin embargo, un traductor no indígena debería de gobernarse por las mismas premisas de adaptación y cuidado del estilo de la lengua en este tipo de traducciones como menciona Sahagún, de lo contrario, el resultado de éstas sería ininteligible al receptor indígena, o por lo menos muy extraño.

Los alumnos del colegio de Tlatelolco dominaron los dos espacios culturales: el que correspondía al náhuatl y al occidental. El trabajo de traducción que ahí se realizó contribuyó a la lenta asimilación de los filósofos europeos, fundadores del pensamiento occidental, esto posiblemente con el fin de hacer asequible la nueva forma de vida y el nuevo pensamiento a los indígenas, y con ello, lograr su adaptación a la cultura y a la sociedad española.

²¹³ Juan Bautista de Viseo, *Sermonario en lengua mexicana*, México, En casa de Diego López Dávalos, 1606, “Prólogo”.

Fomentaron, además la creación de un náhuatl de iglesia para las traducciones de textos religiosos. Depuraron las palabras que pudieran tener una carga semántica que evocara las antiguas creencias y procuraron no hacer referencias a ellas en sus textos, para que, en su lugar, refirieran con mayor exactitud las interpretaciones cristianas.²¹⁴ La preparación de los indígenas en los colegios otorgaba a los frailes las herramientas ideológicas y lingüísticas para penetrar con éxito en el pensamiento indígena. Con esto, a partir del aprendizaje de la escritura, la nobleza indígena crea una nueva alta cultura.²¹⁵ Es importante aquí señalar, que los textos traducidos al náhuatl, en su mayoría, y en especial el que es objeto de nuestro estudio, refleja sólo una parte del gran fenómeno de asimilación cultural ocurrido entre los nahuas y los conquistadores. La traducción de las fábulas es una evidencia de lo que ocurría en este espacio intelectual de la elite indígena, en colaboración con los frailes, para la traducción y escritura de textos de alta cultura.²¹⁶

Así, el conocimiento de las propiedades gramaticales y semánticas de la lengua manifiestan también el de sus giros y expresiones culturales, en suma, de los «textos» que conforman la semiosfera náhuatl. Por esta razón, fue necesario el uso de los modelos discursivos y literarios de los indígenas para la traducción de un texto o para la transmisión de cualquier mensaje. Pedro de Gante nos da un ejemplo respecto a esto:

Por la gracia de Dios, empecélos a conocer y entender sus condiciones y quilates, y cómo me había de haber con ellos, y que toda su adoración de ellos a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa, así como para alcanzar victoria de

²¹⁴ Gruzinski, *op. cit.*, pp. 66-67.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 68.

²¹⁶ Pero la producción y traducción de rasgos culturales no estuvo monopolizada por este único grupo de indígenas, seguramente la oralidad hizo su trabajo y su propia traducción semiótica, ofreciendo como resultado su propia versión de fábulas esópicas presente hasta el día de hoy, la cual ya distan mucho de la antigua tradición grecolatina y que cumple, en ocasiones, hasta una función mitológica.

sus enemigos o por temporales necesidades, antes que los matasen, habían de cantar delante de ídolo; y como yo vi esto y que todos sus cantares son dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la ley de Dios y su fe, y cómo Dios se hizo hombre por salvar al linaje humano [...] y también les di libreas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos conforme a los bailes y a los cantares que ellos cantaban.²¹⁷

Una traducción al náhuatl de textos pertenecientes a la lengua griega o latina podría ocurrir de dos maneras. La primera, en un correcto estilo del náhuatl, con una construcción sintáctica adecuada a tal sistema y con expresiones, contenidos y formas discursivas emanadas de la lengua y cultura de llegada. La segunda, se avocaría más a las formas del texto de partida, por lo que el estilo del náhuatl en la traducción sería más simple y con interferencias lingüísticas, esto es, que emulara con mayor frecuencia construcciones de las lenguas clásicas o incluso del castellano, lengua hija del latín.

Respecto al método de traducción que podría reflejar estas dos tendencias se ha mencionado también, como probable, el uso de las pautas de traducción establecidas por Quintiliano²¹⁸ desde tiempos romanos,²¹⁹ las cuales eran muy populares para el siglo XVI en los ámbitos académicos. Esta forma de traducir involucraba tres etapas: la primera consistía en un estudio del texto por traducir, la segunda en una traducción literal y la tercera en el embellecimiento de la misma o su adaptación a las características de la lengua de llegada. Así pues, la traducción más apegada al texto de origen, estaría bien o mínimamente adaptada a las formas de la lengua náhuatl.

²¹⁷ *Códice franciscano siglo XVI*, México, Ediciones Chávez Hayhoe, 1941, p. 206.

²¹⁸ Quintiliano (35-100 d. C.) fue un pedagogo hispanorromano que reformó los procesos de enseñanza, valorando por igual la teoría como la práctica. En la enseñanza de la gramática y la retórica se valió de la práctica de la traducción, usando como texto principal para este propósito a las fábulas de Esopo.

²¹⁹ Cf. Victoria Ríos Castaño, "The Translation of Aesop's Fables in Colonial Mexico" en *Trans*, Universidad de Málaga, 2015, Núm. 19.2, p. 245.

En cuanto a los giros del lenguaje con sus connotaciones sociales y culturales, las formas en las que se expresan la lengua son únicas y también definen la personalidad semiótica de la cultura. Del mismo modo, el uso de ciertas figuras literarias caracteriza el estilo de la lengua y la cultura. Eliminar el estilo del náhuatl en la traducción de esta nueva versión de las fábulas es eliminar la expresión del “otro” indígena y a su forma de ver el mundo estructurada por medio de la lengua.

Para el análisis de los «textos» pertenecientes a la cultura náhuatl en las fábulas de Esopo será también importante el estudio de la estructura de la lengua indígena en dicha traducción (frente a los posibles originales en latín), ya que éste arroja datos sobre el nivel del conocimiento de la cultura.²²⁰

3.2 Los postulados de Lotman a la luz de las teorías de la traductología

Comentaré aquí algunas nociones y teorías sobre los estudios de la traducción que encuentran convergencia con los postulados semióticos desarrollados por Yuri Lotman.

Como ya vimos, las teorías de Lotman muestran a la comunicación humana como un acto de traducción semiótica, en todos los posibles contextos donde suceda. La traductología,

²²⁰ No obstante que la autora Eréndira Téllez, en su artículo ya citado, afirma que las traducciones de las fábulas de Esopo son una calca estructural en comparación con el original —que ella atribuye— de donde se tradujeron. Se debe de considerar esta afirmación con cautela ya que tanto el texto náhuatl-latino del que hace tal afirmación no corresponde temporalmente a la hechura de las fábulas de *Cantares*, es decir, el manuscrito latino-náhuatl es del siglo XVIII y el de *Cantares* del siglo XVI. Además, en su artículo sólo analiza de manera muy parcial una o dos de las fábulas en cuestión. El propósito de este estudio estará dirigido, en este tema, a identificar pequeñas secuencias que sean características del estilo de la lengua náhuatl.

por otra parte, se limita únicamente al texto escrito, en tanto que su principal objeto de estudio es éste.

Las posturas y los puntos de vista son muy variados en cuanto al tema de la traducción. La teoría surge con la práctica de la traducción y puede estudiarse desde la antigua Grecia.²²¹ Sólo mencionaré algunos conceptos y autores que son relevantes para entender esta actividad y que ayuden a comprender el uso que hago aquí de los conceptos de la semiótica de Yuri Lotman.

Aspectos hermenéuticos de la traducción: lengua, pensamiento e interpretación

Partiré de la teoría de la traducción propuesta por el filósofo alemán Friedrich Schleiermacher (1768-1834) fundada en sus reflexiones sobre la hermenéutica.²²² Para él la lengua puede condicionar el pensamiento, pero no de manera absoluta ya que ésta puede cambiar según acontecimientos culturales o por el contacto con otras lenguas.²²³ Del mismo modo sugiere que el individuo es limitado por aquella en la medida que quiere ser limitado, esto quiere decir, que la lengua y el pensamiento se desarrollan de manera simultánea. Por lo tanto, cada idioma es una visión del mundo distinta y un sistema de significaciones distinto, y cada vez que se piensa cómo pasar un sentido de un idioma a otro en una traducción, siempre se debe

²²¹ Valentín García Yebra, *Traducción: historia y teoría*, Madrid, Editorial Gredos, 1994, p. 20.

²²² Aunque hay propuestas sobre los modos de traducción más acabadas y reciente, parto de este autor pues de manera general se avocan a lo que él expuso. El objetivo es presentar de manera general cuáles son las dos tendencias para traducir y en qué se fundamentan para identificar la traducción aquí estudiada con una de ellas.

²²³ Friedrich Schleiermacher, *Sobre los diferentes métodos de traducir*, en *Teorías de la traducción: antología de textos*, edición de Dámaso López García, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 133.

considerar también que no sólo se pasa de un sistema lingüístico a otro, sino de un sistema epistemológico a otro y de una cultura a otra.

Las palabras, giros del lenguaje, expresiones, sentires, etc. que pueden ser polisémicas y adaptables a distintas situaciones son las que permanecen en la consciencia del individuo o en la lengua, como sistema.²²⁴ Así pues, estos elementos que permanecen por más tiempo son equivalentes a los elementos de significado más relevantes de la cultura, y que, en cierto modo, la constituyen. En este sentido, son equiparables con los «textos» que permanecen en el núcleo de la semiosfera.

Tiempo después Wilhem von Humboldt consideró los sistemas lingüísticos (las lenguas) como visiones del mundo en la medida que impone al pensamiento un conjunto de distinciones y de valores.²²⁵ Esto equivaldría a pensar que la lengua es dada antes que el pensamiento, sin embargo, como ya mencioné, son los individuos y la lengua, como sistema activo, los que van conformando el repertorio de significados de manera paralela. Lenguaje y pensamiento son dos aspectos de una misma cosa.²²⁶

Cada lengua-pensamiento condicionará la percepción de la realidad; creará categorías distintas de significado y estructuras lingüísticas. La experiencia del mundo será diferente en cada cultura y pondrá relevancia en elementos y realidades distintas,²²⁷ “cada pueblo calla unas cosas para decir otras”.²²⁸ Crea categorías específicas a partir de sus marcos cognitivos. No obstante, ninguna lengua puede referirlo todo, según el filósofo José Ortega y Gasset, y

²²⁴ Schleiermacher, *op. cit.*, p. 134.

²²⁵ Georges Mounin, *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid, Gredos, 1971, p. 60.

²²⁶ Mounin, *op. cit.*, p. 75.

²²⁷ *Ídem.*

²²⁸ José Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción en Obras completas*, 8vols., Madrid, Taurus, 2010, t. 5, p. 717.

ésta es una condición para la existencia de las lenguas.²²⁹ Así, la lengua condiciona la visión de la realidad.

Lo anterior sugiere que el ejercicio de la traducción es subjetivo tanto a nivel de individuo, como al nivel de la cultura, ya que el individuo siempre está inmerso en el sistema de signos de una cultura dada. Por lo tanto, la traducción también es un acto hermenéutico, como lo menciona Mauricio Beuchot, ya que al traducir damos a conocer, y esto siempre lleva implícito la acción de interpretar.²³⁰

El mismo autor añade que la hermenéutica ha sido comparada a la semiótica ya que la culminación de esta última es la pragmática, es decir, el análisis del sentido en el momento de su ejecución y en un determinado contexto cultural y social.²³¹ La comunicación humana, incluyendo la traducción como una forma de ésta, es un acto de interpretación de un “otro”, compatible con otras interpretaciones. Esta interpretación (traducción) de los sentidos de los mensajes en su contexto de realización específico se lleva a cabo en términos del código cultural de llegada que permite hacer asequible el mensaje recibido.²³² En este caso, una buena traducción sería la que adapta el mensaje a la cultura y lengua meta,²³³ tratando de reproducir el mismo sentido que tenía en la lengua original.²³⁴

²²⁹ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 716.

²³⁰ Mauricio Beuchot, “Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)” en *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México, UNAM, 1992, p. 44.

²³¹ Beuchot, *op. cit.*, p. 44.

²³² *Ibid.*, p. 54.

²³³ Sobre esta misma idea García Yebra menciona que la equivalencia es imposible en la traducción ya que no hay igualdad absoluta entre estructuras lingüísticas y del pensamiento. El único camino para ésta es la adecuación. *Cf. García, op. cit.*, p. 388.

²³⁴ Existen diferentes propuestas traductológicas que consideran de manera distinta cuales deben de ser los criterios de una buena traducción. Aquí nos valemos únicamente de la semiótica.

La relación del pensamiento y la lengua en la conformación de la cultura hace que las culturas sean diferentes y muy particulares, lo cual, según algunos teóricos como Ortega y Gasset, vuelve utópica la acción de traducir, y lo único que se puede buscar, entonces, es una aproximación.²³⁵ Así pues, la traducción y la comunicación humana es posible, pero esto no significa que pueda ser absoluta.²³⁶ Sin embargo, puede haber asimilación de conceptos pertenecientes a otras culturas en la medida que se incremente la convivencia con ellas y sus sistemas cognitivos. El pensamiento, si bien no puede desprenderse de la lengua, sí puede hacerlo de sus estructuras lingüísticas, modificándolas o sustituyéndolas por otras.²³⁷

Algunos aspectos del ejercicio de la traducción

Considerando lo anterior, donde un texto está vinculado a la vez con la lengua en la que fue escrito y con el sistema cognitivo y cultura de donde procede dicha lengua, puedo exponer algunos aspectos del oficio del traductor.

El primer requisito del traductor sería conocer muy bien la lengua en la que está escrito el texto de partida, así como la de llegada, especialmente esta última para que el texto final de la traducción pueda tener una función parecida al texto original y causar una experiencia similar al lector.²³⁸

²³⁵ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 708.

²³⁶ Véase sobre este tema también la teoría sobre la imposibilidad de la transmisión absoluta del mensaje y sus modificaciones en Lotman, *op. cit.*, pp. 67-69.

²³⁷ Mounin, *op. cit.*, p. 254.

²³⁸ Elsa Cecilia Frost, "Las condiciones del traductor" en *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México, UNAM, 1992, p. 15.

La traducción presentará dificultades de índole lingüística y cultural, como distintas categorías conceptuales o componentes lingüísticos con que se traduce la realidad, hechos históricos, sociales o mitológico-religiosos completamente diferentes y, en general, marcos cognitivos en ocasiones opuestos. El lenguaje puede adaptarse, incluso forzarse, para encontrar una adecuación o aproximación de esas diferencias o, por el contrario, mostrarlas en su singularidad. En cualquiera de los dos casos es necesario que el traductor conozca no sólo la lengua sino la cultura con sus distintas concepciones del mundo.

Con esto se puede decir que una traducción no es una simple actividad lingüística, sino también un ejercicio antropológico, etnográfico, histórico y hermenéutico,²³⁹ en tanto que se están transvasando relaciones complejas de mensajes, signos y valores culturales. Es necesario conocer todos estos mensajes y relaciones simbólicas que no se encuentran en el lenguaje en sí, sino en la experiencia cultural de cada grupo, el cual deviene de sus relaciones históricas, sociales, religiosas, etc., además de las particularidades morfológicas de la lengua, su buen uso y expresión, sus giros del lenguaje, etc.²⁴⁰

A partir de esta última concepción, el traductor que traslada un texto de otra lengua a la suya se convierte en autor, aun cuando cuide su traducción para que sea fiel, le imprime su estilo.²⁴¹ Toda traducción se convierte en un texto original y distinto, en cierto grado,

²³⁹ Mounin, *op. cit.*, p. 271.

²⁴⁰ Elsa Cecilia Frost desarrolla, a partir de algunos postulados de Esther Benítez, que el traductor debe de estar preparado con cuatro cualidades: saber leer, buen oído, sensibilidad y humildad. La segunda y tercera características involucran el conocimiento de la cultura y la lengua para ir más allá del sentido literal en el que se expresa el texto y buscar ese otro sentido “oculto” que hay en él, y que sólo alguien inmerso en la cultura del “otro” entendería, o en su caso investigarlo, para lo cual es necesaria la paciencia. *Cf.* Frost, *op. cit.*, pp. 18-20

²⁴¹ Frost, *op. cit.*, p. 16.

frente al texto de partida, y por lo tanto, puede considerarse como un mensaje representativo de la cultura de llegada como sucedió con la traducción al náhuatl de las fábulas de Esopo.

Los dos tipos de traducción

La traducción, según Schleiermacher, puede ocurrir de dos maneras: una en la que se desplaza al lector de la comodidad de su lengua y se le lleva a conocer el texto en su lengua original con la extrañeza propia de éste, es decir, acercarlo para conocer al “otro”. La otra forma de traducción es dejar al lector en su sitio y mover el texto, arrancándolo de su lengua original, adaptarlo a los rasgos particulares de la lengua del lector y hacerle más fácil la comprensión y lectura de éste.²⁴²

En torno a estas dos posturas giran la mayoría de las teorías de traducción, algunas con descripciones más específicas sobre cada método. Si el traductor intenta mover al lector para que vea y aprecie al texto en su diferencia con su lengua y su cultura, se tiene que esperar que la lengua a la que se traduce sea muy flexible y que los lectores quieran conocer otra lengua, además de leer mucho sobre la tradición literaria de partida y buscar en la traducción la misma agilidad en la lengua, similar al original. Por otra parte, una traducción donde se mueve al texto, es decir, se adapta, es lo más común y, muchas veces, lo más pragmático para conservar la función que tienen dentro de la cultura de origen. Esta segunda forma es la que se realiza en la traducción semiótica, de manera específica, la que describe Lotman en el intercambio de comunicación entre dos culturas.

²⁴² Schleiermacher, *op. cit.*, p. 137.

Distintos autores consideran una u otra como el verdadero acto de traducir. Mientras que algunos piensan que la verdadera traducción sucede cuando se mantiene la extrañeza del texto original y se acerca al lector a conocer la “alteridad”, otros sostienen que el verdadero acto de traducir es adaptar lo mejor posible el texto original a los modelos culturales de la lengua meta.

Por mi parte, recalco que ambos métodos son válidos y considerados como traducción. La diferencia dependerá sólo del objetivo del traductor y de la función que espera que desempeñe su traducción en la cultura y lengua de llegada. Sin embargo, debemos reconocer aquí que, en términos de la naturaleza semiótica del acto de comunicación, la manera más común y efectiva para garantizar lo más que se pueda la comunicación es mover el texto hacia el lector, esto es, adecuarlo a la lengua de llegada. Para lograr este tipo de traducción es necesario atender a la función comunicativa del autor y a la pragmática misma del texto.

La traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl contenida en el manuscrito de *Cantares mexicanos* es una traducción que mueve el texto hacia el lector, para adecuarlo y que le resulte más comprensible su lectura. Involucra, además, todo lo mencionado hasta este punto respecto a las lenguas, sistemas cognitivos y las culturas, así como el dominio de ambas lenguas (en nuestro caso latín y náhuatl). Esta manera de traducción es la que se ha llamado como “traducción semiótica”.

La traducción semiótica

Mildred Larson en su libro y manual práctico *La traducción basada en el significado* describe la traducción semiótica como un proceso que consiste en un cambio de forma y en el traslado del significado de una lengua de origen a una lengua de llegada.²⁴³

Como hemos visto antes, las lenguas ostentan estructuras, tipos y sentidos diferentes, lo cual se refleja en sus distintas estructuras gramaticales. Si bien, el traductor deberá determinar el significado mediante el análisis del léxico y la estructura gramatical del texto original en un primer momento, posteriormente deberá tomar en cuenta la situación de comunicación y el contexto cultural para conocer los significados connotados que no aparecen en la estructura del idioma. Así, reformulará el significado recurriendo al léxico y estructura gramatical de la lengua receptora. El traductor se encuentra ante términos y estructuras gramaticales y semánticas completamente diferentes,²⁴⁴ y debe de ser cuidadoso para no tergiversar el sentido en la lengua receptora, aunque siempre existirá el peligro de tales interferencias.

Según Larson, la mejor traducción semiótica es la que desarrolle los siguientes puntos: 1) que emplee las formas idiomáticas y las características naturales de la lengua receptora; 2) que comunique al hablante de la lengua receptora los mismos significados que entienden los hablantes nativos en la lengua original; 3) que mantenga la dinámica del texto original.²⁴⁵ De nuevo, el requisito que se sobreentiende para lograr estos tres puntos es tener

²⁴³ Mildred Larson, *La traducción basada en el significado*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1989, p. 3.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 4.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 9.

un amplio conocimiento de ambas lenguas, de sus situaciones de comunicación y de la cultura.

Así, la traducción como reformulación del significado y de las estructuras lingüísticas del texto original es una reescritura que tiene por oficio relacionar dos o más culturas.²⁴⁶ En el caso particular de este análisis sería relacionar la cultura náhuatl con la grecolatina reformulada por el filtro de la europea renacentista. Este tipo de trabajos traductológicos realizados en el siglo XVI lleva aparejada la concepción que tuvieron quienes se encargaron del estudio de la lengua náhuatl y, en general, de las lenguas indígenas. Klaus Zimmermann comenta que uno de los aportes fundamentales de la Lingüística Misionera consistió en otorgar a las lenguas del Nuevo Mundo el mismo estatus y prestigio que gozaban las lenguas clásicas como el latín.²⁴⁷

El objetivo de la traducción semiótica será la reconstrucción de los componentes semánticos que involucran el léxico, estructuras gramaticales, funciones comunicativas, etc.²⁴⁸ Del mismo modo que lo refiere Lotman acerca de los mensajes, estos elementos no pueden analizarse de manera aislada sino siempre en relación con otros elementos semánticos, pues este sistema de haces de relación que conforma toda la situación de comunicación son los que, en conjunto, dan el sentido de una palabra, o de un mensaje completo, es decir, forman los conceptos.²⁴⁹

²⁴⁶ Javier Franco Aixelá, "[Culture-specific items in translation](#)" en *Translation, power, subversion*, R. Álvarez y M. C. A. Vidal (eds.), Clevedon/Filadelfia/Adelaide, Multilingual Matters, 1996, p. 52.

²⁴⁷ Cf. Klaus Zimmermann, *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: ensayos de ecología lingüística*, Frankfurt am Main, Vervuert, 1999.

²⁴⁸ Mauricio Beuchot menciona, en su trabajo ya citado, que la unidad mínima de sentido ha cambiado según las distintas corrientes de estudio. Para el estructuralismo es la palabra, para la filosofía analítica es el enunciado y para la hermenéutica es el texto. Cf. Beuchot, *op. cit.*, p. 48. Por mi parte puedo decir que para la semiótica lotmaniana puede ser cualquiera de las tres, siempre que su sentido este codificado por lo menos dos veces.

²⁴⁹ Larson, *op. cit.*, p. 33.

Por lo tanto, según apunta Beuchot, la traducción es una recodificación que hay que hacer entre las lenguas implicadas: “Al pasar de una lengua a otra hay que codificar y decodificar para que pueda darse la vehiculación semiótica. En eso se conjuntan los conocimientos de diversos tipos que acompañan al traductor, la familiaridad con ambas lenguas y la intuición re-creativa; se da una necesidad de interpretación comprensiva, de volver a procesar esos signos”.²⁵⁰

Los códigos de las lenguas y del texto mismo que se traduce se tiene que recodificar y en cierta manera “re-crear” en lo cual influye la subjetividad del traductor, primero, y la del lector de dicha traducción, después. Pero esta subjetividad no es del todo individual, pues el sujeto traductor, aunque único, pertenece a una cultura y está inmerso en un conjunto de signos de larga duración que le confieren su identidad como individuo y como miembro de un grupo. Este conjunto de signos que forman su subjetividad es el sustrato cultural, y en términos de Lotman, el núcleo de la semiosfera.

Más aún, debe considerarse que la noción de colectividad era más dominante en las sociedades precolombinas que la de individuo, tanto en lo social como en lo religioso, y esto desde luego debió de influir en su modo de pensar, de verse como individuo y en su forma particular de ver el mundo y de traducir mensajes. Por lo tanto, en un contexto como éste, pueden identificarse mejor los valores semióticos del sustrato cultural en las expresiones plásticas realizadas por una persona.

Una traducción literal, es decir, aquella sujeta a las estructuras y componentes gramaticales más que al significado, desde estos postulados, no es una buena traducción

²⁵⁰ Beuchot, *op. cit.*, p. 51.

porque no trasmite el sentido real de las palabras, sino sólo el primario, eliminando los mensajes secundarios que podrían tener las palabras y oraciones.²⁵¹ La traducción semiótica debe ser idiomática con un sentido aproximado en la lengua receptora. Principalmente en los casos donde se quiere traducir metáforas, refranes, textos que contengan significados que provengan de hechos históricos o para referir valores simbólicos asignados a diversos objetos, eventos, personas, animales, etc. De lo contrario, una traducción “literal” de los mensajes anteriores sólo resultaría incomprendible o poco natural en la lengua de llegada.

Además de los sentidos primarios, de palabras, frases u oraciones, y los sentidos secundarios de los mismos elementos, también hay información connotada o implícita, ya que no se pueden referir todos los contextos en el acto de habla, y esta es una condición para hacer posible la comunicación. En algunos casos, en la misma traducción, será necesario explicitar toda esa información cuando el referente cultural es desconocido.²⁵²

Un ejemplo de lo anterior, entre otros, es la fábula 3. *El caimán y el coyote*. En ella el traductor tiene que explicar todos los mensajes contenidos en la fábula latina acerca de este animal para causar el mismo efecto. El resultado de este proceso es una fábula más extensa y con más explicaciones acerca de la situación y los personajes a diferencia del texto original.

En suma, el significado del texto original también estará determinado por una situación de comunicación que incluye la identificación del hablante, el receptor, tradiciones culturales y literarias, lugar y momento, entre otros factores.²⁵³ Es decir, todo texto fue escrito en un contexto histórico y cultural específico y para cumplir un propósito derivado de la

²⁵¹ Larson menciona que una traducción literal sólo tiene sentido si lo que se pretende es estudiar la estructura del texto original. Larson, *op. cit.*, p. 13.

²⁵² Larson, *op. cit.*, p. 50.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 41-43.

intención del autor, por ello, también se deben de conocer los factores sociolingüísticos y psicolingüísticos del hablante o autor del texto original.²⁵⁴

Además de las palabras, existen tipos de textos que involucran tanto conceptos culturales distintos como funciones emotivas que buscan un efecto en el lector (como en nuestro caso con las fábulas). En esta clase de discursos, lo más recomendable es la traducción semiótica para mantener la misma agilidad y función emotiva que el texto original.

En la traducción semiótica no siempre se hacen grandes adaptaciones o cambios a la lengua de llegada, pues suele muchas veces haber similitudes en los conceptos o estructuras. No obstante, otras veces, pueden presentarse grandes conflictos culturales, es decir, habrá sentidos que no se podrán reformular satisfactoriamente o no encontrarán una función que se asemeje al original, con lo que se tendrá que buscar otra forma de traducir que corrompa, de algún modo, el sentido del texto original.

Estos elementos culturales (significados y símbolos) que están muy relacionados con el sistema cognitivo y la lengua, son considerados como rasgos particulares en cada idioma, tal vez únicos, que incluso pueden llegar a conformar significados importantes para la identidad y caracterización de una cultura. En el lenguaje todo lo referido es una producción cultural donde las características más importantes suelen a veces ser las más arbitrarias.

²⁵⁴ A todos los factores que determinan los objetivos y funciones de una traducción en la cultura de llegada se les denomina bajo el término de “Skopos” usado en los estudios de traductología. Cf. Hanse J. Vermeer, “Skopos and somission in translational action”, Tr. Adrew Chesterman, en *The Translation Studies Reader*, edited by Lawrence Venuti, London, The Taylor & Francis Group, 2000, pp. 221-232.

Franco Aixelá denomina a estos elementos culturales como Cultural Specific Items (CSI), ²⁵⁵ los cuales plantean problemas o diferencias de traducción o están ausentes en una de las dos lenguas. Todas las lenguas tienen CSI que presentan problemas en el momento de su traducción. Los elementos que en una lengua pueden ser CSI pueden no serlo en otra lengua.

Sin embargo, la convivencia entre dos culturas y formas distintas de concebir la realidad facilita la asimilación o comprensión de conceptos, produciendo equivalencias aproximadas. Con el tiempo, los elementos que, en un momento determinado se consideraban como CSI pueden dejar de serlo.

Es importante mencionar, además, que existen dos caminos para lidiar con estos elementos específicos culturales, según la propuesta de Franco Aixelá: la conservación o la sustitución. En la conservación se pueden realizar las siguientes acciones: Repetición (que favorece el exotismo); Adaptación ortográfica; Traducción lingüística (no cultural, esto es, se escoge la significación denotativa); Glosa extra-textual (nota explicativa al pie de página); Glosa intra-textual (la explicación se realiza dentro de la traducción). En el caso de la sustitución se pueden usar: Sinónimos; Universalización limitada (cambiar, de manera parcial, las referencias originales por otras que se crean más realistas en la cultura de llegada); Universalización absoluta; Naturalización; Supresión; Creación autónoma.²⁵⁶ La elección de los cambios anteriores dependerá de la función del texto en la cultura de llegada, de los motivos de la traducción y de la ideología del traductor.

²⁵⁵ “Elementos específicos culturales”, Franco, *op. cit.*, p. 59.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 61-64.

La identificación de los CSI es una herramienta adecuada para localizar aquellos significados o relaciones de significación de los elementos culturales más extremos del sistema, aunque su grado de diferencia es relativo y dependerá de la lengua con la que se esté realizando la traducción. Podemos comparar estos elementos también con los «textos» que se encuentran en el centro de la semiosfera como propone Yuri Lotman, es decir, que son relevantes dentro de la descripción de la cultura y para remarcar su identidad, aunque no necesariamente todos los «textos» en el núcleo son CSI. Ya dijimos que el factor temporal y de convivencia modifica la posición de un CSI como tal. También mencionamos que el núcleo de la semiosfera, si bien es un sistema de larga duración, puede, además, desechar o recibir nuevos elementos.

Como hemos podido revisar, algunas de las teorías en torno a la traducción en general, como la semiótica, convergen con los postulados de Yuri Lotman. Por otra parte, toda traducción involucra a la lengua y al sistema cognitivo, pues ambas están estrechamente vinculadas y dependen una de la otra. Las adaptaciones que se realicen en el sistema de llegada tendrán que adecuarse a los significados de la cultura receptora, ya que a través de ellas pueden verse reflejados los elementos semióticos del sustrato cultural en la traducción.

La traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl

A partir de lo referido anteriormente, la traducción de las fábulas de Esopo se inscribirá en la traducción semiótica que, a su vez, converge con los postulados de Lotman sobre la traducción cultural de mensajes. Este tipo de transvase involucra la reformulación

significativa del texto original para adaptarla al código cultural náhuatl y con ello hacer más accesible los mensajes a los receptores indígenas del texto.

Las traducciones al náhuatl de los textos del siglo XVI, y posteriores, estuvieron bien adaptadas al estilo de la lengua y la cultura indígenas (dentro de lo posible), siempre que no corrompiera gravemente el mensaje que se quería transmitir. Para lograr esto, fue necesario que el traductor conociera muy bien la lengua y la cultura náhuatl del siglo XVI. Si se retoman todas las variables que hay en la práctica de la traducción semiótica, puede establecerse que, a partir de la traducción (cultural) del texto latino al náhuatl, se llevó a cabo una decodificación de «textos» (mensajes y, en algunos casos, elementos específicos culturales) de la lengua de partida para recodificarlos en el texto de llegada, incluyendo ya en esta reformulación los «textos» propios y originados dentro del sistema de la cultura náhuatl.

Por ello, pueden identificarse valores culturales y lingüísticos pertenecientes al sustrato cultural náhuatl en la traducción, que forman parte, incluso, de la identidad de la cultura. Esto porque en la mayoría de las traducciones de este período no se pretendía llevar al lector hacia el “otro”, sino presentar la alteridad en términos de lo propio, es decir, de lo nahua, con lo que, en ideas de Schleiermacher, se movió el texto hacia el lector, procurando su comodidad cultural, pero transmitiendo un nuevo mensaje.

La función de las traducciones en este contexto novohispano no era marcar la diferencia entre el “yo” indígena y el “otro” europeo, sino lograr la asimilación en términos de la equivalencia para que dicho mensaje fuera transmitido y aceptado con éxito: la culturalización. Por ello, en cada traducción, la cultura y la lengua náhuatl dejaron su huella indeleble.

Es posible que en el transvase de las fábulas de Esopo, el traductor tuviera más libertad en hacer reformulaciones de sentido y dejar que la lengua y pensamiento indígena se expresaran con mayor libertad, lo que no sucedió con el “náhuatl de iglesia”, pues las fábulas no son un texto religioso con conceptos teológicos complejos y, por lo tanto, no merecía mayor supervisión por los frailes. Esto se debe también a que cada texto exigirá un método particular de traducción atendiendo al género literario al que perteneciera y a la función ideológica a la que estuviera llamado.²⁵⁷

El género de las fábulas no fue considerado ni en la antigua Grecia ni en el Renacimiento como un género mayor, sino menor y satírico. No obstante, seguía perteneciendo a un género poético, en oposición a textos con una función más referencial. Con ello, se puede entender que el traductor se permitiera mayor número de licencias en la traducción respecto al original, en el sentido de que su traducción trata de reproducir ese valor poético y emotivo que caracteriza a las fábulas,²⁵⁸ con lo cual necesariamente la traducción tuvo que ser adaptada a las reglas y valores de la lengua náhuatl.

Las fábulas eran un género desconocido para los indígenas, aunque si atendemos a las posibles fechas de elaboración del manuscrito (siglo XVI – XVII) podemos ver que la cultura náhuatl ya mantenía al menos cincuenta años o más de convivencia con la cultura hispana, con sus tradiciones y géneros literarios. Sin embargo, probablemente existieron distintos aspectos sobre el género, las temáticas, los personajes y las formas específicas de

²⁵⁷ Frost, *op. cit.*, p. 24.

²⁵⁸ Hay textos que tiene por función provocar un efecto más que referir o narrar un acontecimiento. En estos textos es más probable que funcione la sustitución o adaptación, como sucede con los textos didácticos, entre otros. Cf. Larson, *op. cit.*, p. 233.

comprender y referir ciertas situaciones que les resultaron ajenas a los nahuas receptores de estos textos.

En consecuencia, en la traducción hay un intento de llevar el texto hacia el lector y su cultura. Los elementos desconocidos para los indígenas fueron adaptados culturalmente para mantener una función textual similar a la que tenían las fábulas en su contexto original (grecolatino-renacentista). Sin embargo, estas adaptaciones no son meramente superficiales, tienen un trasfondo semiótico profundo, y es por eso que surgen como las elecciones principales del traductor para su traslado a la lengua náhuatl.

En torno a la traducción de este trabajo

La traducción del texto náhuatl al español que presento aquí se integra no sólo por un estudio de su estructura en náhuatl, sino también de sus elementos culturales. El objetivo de la versión al español es que acerque al lector al texto náhuatl, esto es, presentarlo en su particularidad y que por medio de ésta el lector conozca al “otro”, al indígena náhuatl de finales del siglo XVI.

La traducción es un medio para el conocimiento del otro o de lo extranjero, en el sentido que plantea una relación de lo propio hacia la alteridad y que nos presenta la obra en su extrañeza pura.²⁵⁹ Desarraiga al texto original de su contexto cultural y permite mostrar lo más relevante de él. Presentar a la cultura de origen de la manera más fiel, en toda su

²⁵⁹ Antoine Berman, “La traducción como experiencia de lo/del extranjero” en *Reimpresos, duplicación de textos y documentos académicos*, Colombia, Universidad de Antioquia, Colección Hermes, Traductología: teoría y práctica, cuadernos pedagógicos No. 2, 2005, p. 4.

extrañeza. A este movimiento en la traducción se le conoce también como “Cultural Turn”, pues lo que pretende son traducciones que reflejan la cultura del texto original y no adaptaciones o traducciones que borren sus características. No obstante, el traductor, por naturaleza de su oficio, está condicionado a realizar deformaciones textuales que impiden la presentación absoluta de lo extranjero en su traducción.²⁶⁰

Si se considera a la traducción náhuatl de las fábulas como una reescritura y como el nuevo texto de origen, producto de la misma cultura receptora, el análisis de éste en la presente tesis tiene también como propósito exponer los rasgos extranjeros que hay en él, los cuales fueron creados al momento de su traducción en el siglo XVI. Estos rasgos son las adaptaciones culturales nahuas hechas a partir de la traducción semiótica de su versión latina, por lo que tales rasgos son relevantes para la identidad de la cultura náhuatl y su visión del mundo vertida en un género literario nuevo.

Hemos visto a lo largo de este capítulo que las teorías de Yuri Lotman son adecuadas para explicar el complejo fenómeno del intercambio intercultural de mensajes que aconteció entre estas dos culturas muy distintas. La traducción semiótica de cualquier mensaje está presente en todas las posibles situaciones de comunicación entre culturas y entre individuos. Aunado a esto, hemos visto también como lo propuesto por la semiótica se encuentra presente en las teorías de la traducción, incluso anteriores al siglo XX. Lo importante de la exposición

²⁶⁰ Son doce las deformaciones textuales que describe Berman y que el traductor debe concientizar para evitarlas lo mejor que se pueda: 1) Racionalización (reorganizar frases de acuerdo con una especie de idea de orden de un discurso); 2) Aclaración; 3) Expansión; 4) Ennoblecimiento (embellecer el estilo de un texto que no tiene tal cualidad en el original); 5) Empobrecimiento cualitativo; 6) Empobrecimiento cuantitativo; 7) Destrucción de los ritmos (incluye modificación de la puntuación, et.); 8) Destrucción de redes significantes adyacentes; 9) Destrucción de la sistematización interna de un texto; 10) Destrucción de sistemas vernáculos; 11) Destrucción de las locuciones e idiotismos; 12) Anulación de la superposición de lenguas (eliminar la presencia de distintas formas dialectales. Cf. Berman, *op. cit.*, pp. 6-26.

teórica sobre los principios traductológicos presentada aquí, es contextualizar el fenómeno de la traducción semiótica de Yuri Lotman, en el caso particular de la traducción escrita, y brindar, además, herramientas que podrán usarse más adelante en la descripción de los fenómenos particulares de la traducción de las fabulas de Esopo al náhuatl.

La manera de proceder en el análisis de este trabajo será en la identificación de los «textos» o mensajes más relevantes que se encuentren en la traducción al náhuatl. Estos se localizarán, primero, a partir de un análisis del estilo del texto y del género discursivo en la lengua náhuatl en comparación con el estilo de su versión original en latín. En un segundo momento, se realizará el análisis de los cambios en la trama y personajes hechos en la versión náhuatl, los cuales también constituyen nuevos mensajes. Igualmente, se examinarán los «textos» que aparentemente se encuentren en ambas traducciones, pero que, en realidad, en la traducción náhuatl, fueron interpretados de manera distinta y funcionan de modo diferente dentro de la cultura, lo que los convierte en nuevos mensajes de origen indígena.

Capítulo 4. El sustrato indígena: aspectos semióticos y discursivos de la cultura

náhuatl en la traducción de las fábulas

Yni çaçanilli techmachtia, ca yn quenami
ceceyaca yyeliz yn ipan tlacat; ayac huel
occentlamantli ypan quicuepiliz.

Este *zazanilli* nos enseña que la manera en
que cada uno nació en su naturaleza, nadie
podrá cambiarla en otra cosa.

Fábulas de Esopo, *Cantares mexicanos*

En este capítulo abordaremos los aspectos semióticos de la cultura náhuatl incorporados en la traducción de las fábulas. Dichos aspectos son los «textos» de los que habla Lotman en su modelo de intercambio de mensajes, resultado de la interacción de dos culturas, en este caso, entre la cultura náhuatl y la cultura occidental europea pasada por el filtro de la cultura española.

4.1 La traducción al náhuatl frente al texto original en latín

La comparación del texto latino frente a la traducción revela rasgos discursivos característicos de la lengua y cultura náhuatl, resultado del proceso de contacto cultural de los nahuas frente a los nuevos mensajes de occidente. La traducción de las fábulas al náhuatl se puede definir, desde el punto de vista semiótico, como una traducción más funcional y dinámica que acerca el texto al lector, adaptándolo a las particularidades de la lengua receptora y a las concepciones culturales, en este caso, de los nahuas. Dentro de este modo de traducir, pueden distinguirse dos tendencias.

La primera consiste en procurar traducir lo más cercano posible la trama y contenido del texto original, con las respectivas modificaciones formales, gramaticales y estilísticas propias de la lengua náhuatl como son los paralelismos verbales o sustantivos, difrasismos y construcciones verbales y sintácticas diferentes.²⁶¹ Estos elementos se encuentran con mayor frecuencia en las lenguas sin escritura alfabética. Esta tendencia se ve en casi la mitad de las fábulas que conforman el *corpus*, sin embargo, la traducción más allegada al original no resulta ser un calco del texto en latín, pero sí una traducción más apegada al contenido del texto de origen. Esto puede deberse a que la trama, los personajes y los conceptos tratados en el texto original, en estos casos, resultaron afines y fáciles de adaptar en la cultura náhuatl.

La segunda tendencia de traducción identificada presenta explicaciones y adiciones importantes respecto al texto original y abarca la mitad restante de las fábulas. En este caso, las tramas, los personajes, los objetos o conceptos desarrollados en esas fábulas fueron, tal vez, desconocidos para los nahuahablantes. O bien, dichos cambios se deben a una tendencia a la dramatización de la trama y de la narración. Esto desarrolló una exégesis en la trama, lo que dio lugar a incluir nuevas secuencias narrativas que no aparecen en la versión latina de la colección de Manuzio, con el objetivo de inducir una experiencia más detallada sobre el acontecimiento y representar una situación más realista para la forma del pensamiento náhuatl. Esto alargó considerablemente el texto de la traducción.

Por dramatizar la trama, me refiero, principalmente, a la inserción o extensión de diálogos en estilo directo que no aparecen entre los personajes del texto original. Respecto a dramatizar la narración, me refiero a una descripción más desarrollada de la situación y sus

²⁶¹ Cf. Ángel María Garibay, *La llave del náhuatl*, México, Porrúa, 1940, Colección Sepan cuántos 1990, pp. 33-117.

personajes, nuevamente con la intención de dar una mejor representación del caso y provocar una sensación de mayor veracidad.

El resultado es un texto más detallado y con una diégesis más rica. Con esto, nuevamente se puede constatar que los traductores nahuas tratan de provocar la écfrasis característica de sus antiguos géneros literarios en la narración. Esto se debe a la particular percepción nahua del mundo, reflejada en su lengua.

El modo de traducir, con sus dos tendencias, y especialmente con la dramatización y explicaciones en el texto, es una diferencia contundente si consideramos que el texto latino, y el género literario de la fábula fue trabajado durante más de un milenio por una tradición escrita que depuró el argumento y mermó los rasgos de la oralidad para lograr la brevedad, como ya se mencionó en el capítulo segundo sobre la estructura de la fábula.²⁶²

Así, podemos ver que el texto de origen en latín de la edición de Manuzio es más breve en comparación con la traducción náhuatl que dobla o triplica su extensión. La diégesis de la fábula en latín es más reducida y desarrolla sólo los elementos más relevantes que muestran el suceso fundamental y su respectiva enseñanza; reduce o suprime los diálogos directos, en algunos casos, y manteniendo una narración en tercera persona. Por otra parte, las traducciones en náhuatl hacen lo contrario, detallan el acontecimiento e intentan presentarlo con tintes más reales, regresan el discurso directo a los personajes extendiendo o creando nuevos diálogos en la trama. En otras palabras, algunas de las traducciones se acercan más a pequeñas dramatizaciones que incluso podrían ser representadas de manera

²⁶² El escritor latino Fedro atribuye la brevedad como una característica fundamental para la fábula y que él mismo resalta como su principal contribución y mejoramiento al género, llevándola a cabo en la traducción y elaboración de sus propias fábulas. Esta innovación también le fue reconocida por fabulistas posteriores, principalmente de la época del romanticismo. Cf. Antonio Cascón Dorado, en Fedro, *Fábulas*, Madrid, Gredos, 2005, p. 59.

teatral: con un desarrollo narrativo más completo y la interacción de los personajes. Esto sucede de manera más evidente en las fábulas 1, 3, 8, 11, 12, 14, 17, 19, 23, 24, 26, 28, 31, 34, 36, 37, 39 y 46.

Aunque no existen pruebas contundentes de una intención teatral, más allá de la evidencia de las traducciones, no se puede pasar por alto la estimación que tenía la cultura náhuatl por las representaciones histriónicas, principalmente en los rituales de su antigua religión practicados antes de la Conquista en las fiestas de las veintenas. El carácter oral de la lengua náhuatl es un rasgo que fomenta esta tendencia. De esto hay mucha evidencia, que ya hemos mencionado en apartados anteriores, referente al trabajo de los frailes para catequizar por medio de imágenes, y otros soportes visuales, y de la abundante traducción y elaboración de obras de teatro de corte evangélico.

Por otra parte, estas tendencias de traducción también podrían sugerir la existencia de más de un traductor, como lo revelan las diferentes decisiones de traducción tomadas en todas las fábulas, que varían unas de otras, aún en casos similares, las cuales mencionaré más adelante. Sin embargo, la segunda manera de traducir, la de carácter semiótico, crea un texto más cercano a las demandas receptoras de la cultura y la lengua náhuatl.

Los ejemplos de estas dramatizaciones y explicitaciones son muchos para incluirlos aquí. Me limitaré a presentar algunos. Menciono sólo las fábulas que presentan esto con mayor claridad, las cuales son: 4, 5, 8, 13, 14, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 32, 36, 37, 38, 46. Puede notarse que hay una cercanía entre las distintas series de números de las fábulas antes de cada salto en la numeración, lo cual podría sugerir que cada grupo de fábulas pertenece a un mismo traductor o a traductores con la misma tendencia a dramatizar el texto.

A continuación, trataré cada uno de estos rasgos discursivos que constituyen las modificaciones realizadas en la traducción: explicitaciones, cambios, adiciones y las dramatizaciones; y presentaré algunos ejemplos sobre estos en comparación al texto en latín.

Explicitaciones

El primero de estos elementos es la explicitación. Consiste en añadir informaciones o secuencias narrativas para explicar alguna situación o concepto que resultaba desconocido o poco familiar para los nahuas. Las explicitaciones aparecen en algunas fábulas sin importar si la trama y la narración están más dramatizadas o no.

Quizá el ejemplo más evidente de la necesidad de explicar ciertas situaciones sea la fábula número 4. *El caimán y el coyote*, donde se tuvo que describir qué es un cocodrilo, de qué región provienen en el Viejo Mundo y sus características. Esto no quiere decir que los nahuas no conocieran la fisionomía de los cocodrilos por medio de sus parientes más cercanos: los caimanes (*acuetzpalin*), que habitan en América. Pero el cocodrilo africano es proporcionalmente más grande y con características ligeramente diferentes, lo cual, tal vez, también se quiso resaltar en la traducción al cambiar el título, pasando primero al caimán a diferencia del original.²⁶³ Además, los rasgos del cocodrilo africano corresponden mejor con

²⁶³ Ríos Castaño menciona que parte de la descripción con la que inicia esta fábula, y que no aparece en el original en latín, pudo basarse en la descripción del cocodrilo de la *Historia Natural* de Plinio ya que son muy similares. Sin descartar esta idea, debe notarse que también hay elementos en dicha descripción de origen indígena como la mención de las *Tzitzimitl* que aparecen a la mitad de la descripción, lo cual complica un poco tal hipótesis. Cf. Victoria Ríos Castaño, "The Translation of Aesop's Fables in Colonial Mexico" en *Trans*, Universidad de Málaga, 2015, Núm. 19.2, pp. 243-262, p. 252.

la comparación del *tzitzimitl* y resulta ser más agresivo que el caimán. Presento aquí la fábula; primero el texto en latín, seguido del texto náhuatl y finalmente mi traducción de este último:

[4 a.] Vulpes, & Crocodilus.

Vulpes & Crocodilus contenmebant de nobiliatate, cū multa', aūt Crocodilus superba de progenitorum narrasset splendor, que exercitationū prīcipes fuerint, Vulpes fulcipiēs o amicissime aīt, sed fī ipse nihil dicas, tamen ex cute uideris antiquis temporibus esse exercitatus.
A ffabulatio. Fabula significat mendaces uiros res ipfas arguere.

4 a. Acuetzpali yhuan coyotl

Centlamantli acuetzpali mochihua yn ompa *Egipto*, atlan nemi cenca temahmauhti yn itlachieliz, huel yuhqui tzitzimitl, ytoca *cocodrillo*, yuhquin cuetzpali yc mahmaye, auh cēca huey temamauhti yn ixincayo. Quilmach ceppa cani monamique coyotl yhuan ynin acuetzpali motlatzohuilique ytechpa yn itlacamecayotl: yn acuetzpali cenca huey ini inic mochachamahuaya, mohuehcapanohuaya ynca ynaquique ycolhuan yntechpa quiz: yhuan quipohuaya yn quexquich mahuiztic oquichih. Auh yniquac cenca miectlamantli ye quitenehua ynechahchamahualiztlahtol: yn coyotl niman quinanguili, quilhui. Ca amo yxa yxa[f. 180 r]chitlatolli monequi: ca niman ytech neci ym mopanehuayo yn ac tehuatl.

Yni çaçanilli quinnezçayotia ynih iztlacati yn amotle nelli quihtohua yhuan yciuhca onca pacholo yn imiztlacatilizpan.

4 a. El caimán y el coyote

Una cosa [que es] el caimán existe allá en *Egipto*, vive en el agua, su mirada asusta mucho a la gente, es muy similar al *tzitzimitl*, su nombre es *cocodrilo*. Tiene manos como de lagartija. Y sus escamas asustan muchísimo a la gente. Dizque una vez se encontraron el coyote y este caimán en algún lado, se entrelazaron [en una discusión] sobre sus linajes. El caimán, de tal modo, se hacía muy grande alabanza, se engrandecía por aquellos sus abuelos de los que nació, y contaba todo lo asombroso que hizo. Y cuando ya dice muchísimas cosas, sus palabras de halago, el coyote luego le preguntó, le dijo: “Pues no son [f. 180 r] necesarias grandes palabras, pues luego tu piel da a entender quién eres tú”. Este *zazanilli* señala esto: [quien] miente, [quien] no dice nada de verdad, también rápido es aplastado allí, en su mentira.²⁶⁴

Vemos que en náhuatl se comienza describiendo a un cocodrilo, incluso se usa el préstamo *cocodrillo* en el texto náhuatl, se menciona que procede de Egipto y se le compara con los monstruos mitológicos llamados *tzitzimitl*. Todas estas explicaciones hacen más rica y diferente la narración de esta traducción, pero se encuentran ausentes en el texto original en latín.

²⁶⁴ He colocado en cursivas las palabras que conservo en náhuatl del texto original. También coloco en negritas cursivas las palabras que se encontraban en español o latín en el original. Finalmente, marco con mayúsculas los verbos que están conjugados en forma honorífica. Este modelo se seguirá en todas las citas de la traducción y en la traducción misma.

Otro ejemplo elocuente se encuentra en la fábula 14. *Los perros y su señor*, en la que se explica todos los pormenores de la trama, y por qué el señor se encierra en su casa y ya no sale al pueblo. Esta situación recuerda la explicación en náhuatl de un refrán que se decía acerca de la gente despreciable, donde se explica que la persona era invitada a abandonar la ciudad pues ésta lo consideraba sin sabor y sin aroma (sin personalidad o civilidad para vivir entre las demás personas).²⁶⁵ Esto crea una situación más verosímil para el pensamiento náhuatl y cambia la trama original, pues en la versión latina se menciona una tempestad como la causa del encierro del personaje, lo cual no parece ser causa suficiente para mantener a un hombre encerrado por varios días en la zona del altiplano central. Del mismo modo el texto se detiene un poco a explicar a los personajes del reino animal.

[14 a.] Herus, & Canes.

Vir quidam a tempestate in suo suburbio deprehensus primum oues comedit, hinc capras. tempestate autem inualefcente, & operarios boues iugulatos comedit. canes uero his uifis, dixerunt inter fe, fed fugiamus hinc. fi enim operarior boũ herus nř nõ abstinet, quo mō nřum abftinebit?

A ffabulatio. Fabula fignificat, eos maxime fugere, & cauere oportere, qui neque fuorum abftinent.

14 a. Chichime yhuan intecuo

Ce tlacatl ymilco mocaltzauc (hamo nicmati tle ypampa yn aocmo huel oncalaquia altepetl yttic) ca amo huehca quitzticatca. Auh yniquac oquintlami in quinqa ytotolhuan: niman quinpehualti in quiqua ychcahuan. Auh yn oquintlami quinqa ichcahuan: niman quinpehualti yn ielimicahuan quaquahueque. Auh in iquac ye ontlantihui quaquahueque, ynitzcuihua niman mocentlali que yn mononotza, quimolhuique, tla xihualhuian tocnihuane, no totlahueliltic, tleyn ticchihuazque? ca yn totecuiyo ye quimontlamia yn quinqa yhuel ytech monequi, yn itetlayecolticahuan quaquahueque. Auh intla ontlamican: cuix anmomati çan iuh [f. 182 v] techcahuaz yhuan çan techpaccayttaz yn ahmo cenca ytech titonequi? Auh yehica yn axcã oc tocualcan: ma tictlalcahuica, ma tichilocan [sic]. Yni çaçanilli techmachtia: ca monequi ym ixpampa tehuazque, tiquintlalcahuizque yn aqui que yollococoleque: yn amo tlatlacamahmanitia yn innextitlan yn incalittic.

14 a. Los perros y su señor

Una persona se encerró en su milpa (no sé a causa de qué, ya no podía entrar hacia allá, en el interior del *altepetl*) pues no estaba lejos de él. Y cuando terminó de comerse a sus totolas, luego empezó a comer a sus ovejas. Y terminó de comerse a sus ovejas, luego comenzó con sus labradores los cornudos. Y cuando va terminando con los cornudos, sus perros entonces se reunieron, se aconsejan, se dijeron: “Vengan, oh amigos míos, también somos desdichados, ¿qué haremos? Pues nuestro señor, ya con ímpetu, terminó de comer a los que más le son necesarios, sus siervos, los cornudos. Y si bien se terminan ellos, acaso piensan ustedes que sólo así [f. 182 v] nos dejará y sólo nos mirará con alegría, no siendo nosotros muy necesarios para él? Y por eso, ahora todavía estamos a buen tiempo, apartémonos de él, corramos.”

²⁶⁵ Cf. *Códice florentino*, Lib. 6, cap. 41, ff. 183v-197r.

Este *zazanilli* nos enseña que es necesario alejarnos, apartarnos de la presencia de quienes tienen el corazón enfermo; ellos no dan la bienvenida a las personas junto a sus cenizas [del fogón], en el interior de sus casas.

También cabe destacar que los títulos, en ocasiones, se modifican colocando al principio a los personajes que tienen una importancia más relevante en la trama, como es el caso de las dos fábulas anteriores.

Cambios y adiciones

Otras son las fábulas que presentan cambios y adiciones para conferirles un nuevo sentido y uso. Citaré aquí sólo dos ejemplos, el primero de la fábula 5. *Las totolas hembras y un ave llama perdiz* y el segundo de la fábula 6. *El coyote*.

En la fábula 5, entre los numerosos cambios y explicaciones sobre el ave perdiz y su situación, resalta el cambio del epimitio o moraleja (parte de la estructura de la fábula que es más susceptible al cambio), la cual es llevada al ámbito del cristianismo y a la resignación sobre el sufrimiento en la tierra. Además, la moraleja está más desarrollada para ejemplificar mejor la enseñanza.

[5 a.] Galli, & perdix.

Gallos quídam habens domi, emptam & perdicem cum illis pasci dimifit, qui cum ipfam uerberarent, ac expellerent, illa tristabatur ualde, existimans ut alienigenam heaec se pati a gallis. Cum uero paulo post & illos uideret pugnare, & se ipsos caedere, mœrore soluta, ait, sed ego posthac non tristabor uidens & ipsos pugnare inter se.

A ffabulatio. Fabula significat prudentes facile ferre ab alienis iniurias, cum ipsos uideant neque a fuis abstinere.

5 a. Cihuatotolme yhuan centetl tototl ytocha *Perdiz*

Ce tlacatl quinnemitiaya ycihuaquanacahuâ: auh ceppa yntlan quiquetz centetl tototl ytocha *Perdiz*. Auh yniquac ye intlan nemi, hamo ymel quimittaya çan quimictiaya, hamo huel yntlan tlaquaya. Auh in *Perdiz* cenca yc motequipachohuaya, ynic momatia ca ypampa y centlamantli ytocha, yn hamo yhuan ehua, quimictiaya. Auh ceppa tleyn ic motlahualcuitique quanacame, niman ye peuhque yie momictia: auh yniquac oquimittac tototl, cenca yc omoyollali, quihto. Axcan ninoyollalia, oninomatia aço ypampa yn amo yhuâ nehua, nechmictiaya, quanacame: auh yn axcan niquimitta yn monetechhuia momictia, hamo monequi nictlahuelchihuaz, çan nicpacaihiyohuiz yniquac nechmictia.

Yni çaçanilli techmachtia, ynic hamo tictlahuelchihuazque yn ixquich netoliniliztli topan hualauh: yehica ca amo çan toceltin in tiquihyohuia intleyn tecoco tetolini; ca yxquich tlatatl intlalticpac nemi, yn manel huey, in manel mocuiltonohua, yn ahnoço tlatohuani: ca tzauctimani yn netoliniliztli cemanahuac.

5 a. Las totolas hembras y un ave llamada *Perdiz*

Una persona criaba a sus gallinas hembras. Y una vez entre ellas puso a un ave cuyo nombre es *Perdiz*. Y cuando vive ya entre ellas, no veían su hígado, sólo la dañaban, no comía bien entre ellas. Y la *Perdiz* por eso se afligía mucho, porque sabía que a causa de una cosa, su nombre, no revolaban junto a ella, la molestaban. Y una vez que así las gallinas se agarraron hacia acá, entonces empezaron a dañarse. Y cuando las vio el ave, se consoló mucho por ello, dijo: “Ahora me consuelo, pensaba que quizá porque no revuelo junto a ellas me maltrataban las gallinas, pero ahora veo que se pelean, se maltratan, no es necesario que me disguste, sólo sufriré con paciencia cuando me molesten”. Este *zazanilli* nos instruye para no enfadarnos con toda la miseria que sobre nosotros viene, porque no sólo nosotros mismos padecemos lo que es el dolor, [lo que es] la tristeza, pues toda persona que vive en la tierra, aunque sea grande, aunque se enriquezca, o sea *tlahtoani*, pues está extensamente cercada por el sufrimiento en el mundo.

En el caso de la fábula 6, la explicitación no es muy extensa pero sí muy importante. En el original en latín, una zorra entra a la casa de un escultor y ve una cabeza tan bellamente tallada que parece de verdad humana, sin embargo, es sólo una escultura sin cerebro y sin inteligencia. En la versión náhuatl el órgano principalmente relacionado con el intelecto no es la cabeza, sino el corazón, del cual se hablará más adelante, por lo que la trama cambia: en lugar de una cabeza, el coyote se encuentra con el cuerpo entero de una mujer tallado en madera, para más adelante poder explicar que no tiene nada en el corazón. Esto sugiere que las concepciones más sutiles del pensamiento náhuatl, en este caso referentes a los lugares del cuerpo donde se asigna la cognición, están siendo tomadas en cuenta y están transformando la fábula.

Este tipo de detalles sugiere que los traductores son indígenas nahuas que conocen bien los elementos semánticos de su cultura nativa y, además, que se está considerando la recepción de estas fábulas para un potencial auditorio indígena. De lo contrario, la traducción náhuatl, por lo menos en este aspecto del corazón frente al cerebro, pudo haber referido sólo al cerebro o la cabeza, pero tal vez no habría sido comprendido por completo por los nahuas. Además, el oficio de tallador en madera ostentaba prestigio posiblemente antes de la

Conquista, si se considera el trabajo de estos artesanos en la factura de estatuas de madera destinadas a los templos o por encargo de miembros de la nobleza.²⁶⁶ Posiblemente el oficio seguía practicándose, pero ya con el objetivo de tallar imágenes principalmente relacionadas con la religión cristiana para las iglesias o para particulares.

Dramatización de la narración

Este elemento está presente en casi todas las fábulas, en mayor o menor proporción. Consiste en ampliar las secuencias narrativas, explicando más lo acontecido, para que la diégesis de la narración se asemeje a las características culturales nahuas y a los rasgos discursivos de la lengua mexicana. Citaré aquí sólo dos ejemplos.

El primero es la fábula 28. *El profeta*, donde la trama se desarrolla más que en el texto latino para detallar la actividad de tal personaje: en qué consiste, dónde la realiza y cómo deviene su desgracia cuando su casa es robada, así como la manera en que le dan la noticia de lo ocurrido. Este último es un caso curioso, pues en el original tal mensajero no es importante, pero en la traducción náhuatl se describe incluso su llegada, empapado en sudor, para comunicarle la noticia y todas sus recomendaciones. Lo que resalta más es la éfrasis de esta escena en el desarrollo de la historia.

[28 a.] Vates.

Vates in foro sedens differebat, cū āt supuenisset qdā derepēte, & nuntiaisset, cp domus ipsius & fenestrae apertae omnes essent, & quae intus, ablata omnia, exiuit suspirando, & currendo ibat. at cū quidam uidisset ipsum currentem, hues tu inquit, q alienas res praescire profiteris, tuas ipsius non praevaticinabare. A ffabulatio. Fabula in eos, qui cum suam vitam prae gubernant, quae nihil ad se attinent, praescire conantur.

²⁶⁶ Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1966, p. 49.

28 a. Tlaachpatopayhttohuani

Ce tlaachtopayhttohuani tianquiznepantla quinanzuilitatca yn çaço aquin quitlahtlaniaya yn tleyn ipan huallaz ipan mochihuaz. Auh cepa omach tlacatl cololo in tlahtlaniloya tleyn ipan mochihuaz cehceyâca, yn oquičaco titlantli ychampa cenca mitonittihuitz, quilhui, tla ximoquetza, quin tontlaachtopayhtoz: yn axcâ mocal ca çâ camacoyonticac, aocle ohuetzoc yn mochan mochi: oquitquique yn icteque motlatqui. Auh yn oquicac cenca omocuitihuetz, niman omoquetztehuac, omtlalo yn ichan.

Auh ohtlica oquinamic ce tlacatl, yn oquihttac yhciuhtih, quilhui quen otimochiuh yn huel oticachtopayhtohuaya teaxca tetlatqui: auh in tlein tepan mochihuaz oticmomachiztiaya: auh yye tehuatl hamo huel oticma yn tlein mopan omochihuaz?

Yni çaçanilli yntechpa tlahttohua, y ye huel quitzohuia tenemiliz yn tlahtoltica: auh yn in ahqualnemiliz hamo huel quitzohuia, hamo huel cahua.

28 a. El profeta

Un profeta, en medio del mercado, le estaba respondiendo a cualquier persona que le preguntaba lo que sobró ella vendría, [lo que] sobre ella se haría. Y una vez que le preguntaban muchas personas torcidas qué se haría sobre cada uno de ellos, vino a salir [un] mensajero a sus espaldas, viene sudando mucho, le dijo: “ Detente! Después profetizar s, pues ahora tu casa sólo está siendo horadada como una boca; nada quedó en tu hogar, todo se lo cargaron los ladrones: tus pertenencias”. Y [el profeta] lo escuchó, rápidamente se asustó mucho, luego se levantó apresuradamente y se fue, corrió a su hogar.

Pero en el camino se encontró a una persona que lo vio ir apresuradamente, le dijo: “ C mo te pas ? Bien profetizabas las pertenencias de la gente, las propiedades de la gente; y lo que sobre ellas se haría tú lo avisabas, pero  t  no pudiste saber lo que sobre ti se haría?”.

Este *zazanilli* habla sobre el que bien enlaza con palabras la vida de las personas, pero su mala vida no puede enlazarla, no puede dejarla.

Otro ejemplo es la fábula 25. *El puma devorador de personas y la rana*, en la cual se da numerosos detalles acerca de cómo van sucediendo las acciones de la experiencia del puma frente al croar de la rana. Narración que es notablemente más extensa que la del latín y con una moraleja más detallada:

[25 a.] Leo, & Rana.

Leo audita aliquando Rana ualde clamante, uertir se ad uocem, Ratus magn  aliquod animal esse, par per a t expect do, ut uidit stagno egress m, accedens propius proculcauit. A ffabulatio. Fabula significat non oportere ante quideas, uoce sola perturbari.

25 a. Tequani miztli yhuan cuiyatl

Yn tequani miztli ceppa oquicac cuiyatl cenca tzahtzi in cotalohua, cenca yc omomauhti, momatia ca huey ma nehnemi yn iuh tzahtzia çan in omtlali yyollo, nohuiampa tlahtlachiaya, mochichihuaya ynic quinamiquiz yc aço quenami cotalohuaya. Auh yn oquittac atlampa cholotihuitz cuiyatl y ye atenco hualquičaya atenco in tequani cenca oquala’ yhuan opinahuac, yehica ca atle ypan motla yn oquimauhttiaya, oquicxixaxaqualo, oquimicti.

Yni çaçanilli techmachtia: ynic amo çan ilihuitz titomauhtizque ytechpa in tlein ticcaqui tetecuica hanoço yhcoyoca, auh amo no çan tlapic titomauhtizque, yn ayamo huel tiquitta in tlein techmauhtia.

25 a. El puma devorador de personas y la rana

El puma devorador de personas escuchó una vez que la rana grita mucho, croa, con lo que se espantó mucho. Piensa: “es grande el que anda, el que así grita”. Su corazón sólo se asentó, observaba por todas partes, se aprestaba para encontrarlo, puesto que quizá [un] gigante croaba. Y dentro del agua

vio a la rana que viene arrojándose en la orilla del agua, hacia acá salía en la orilla del agua. El devorador de personas mucho se enfureció y se avergonzó porque se atemorizaba por nada que sobre él pasaba; la restregó con el pie, la mató.

Este *zazanilli* nos enseña que no nos asustemos sólo de manera inusual acerca de lo que escuchamos, ruidos o estrépitos. Y tampoco nos asustemos sólo en vano [cuando] todavía no vemos bien lo que nos espanta.

Dramatización de la trama: el diálogo directo

Este es quizá uno de los elementos más sobresalientes, junto con la dramatización de la narración, que hay en la diégesis de la traducción de las fábulas frente al texto latino, y también el que se encuentra presente en casi todas las fábulas, a veces explotado muy poco y otras, mucho.

La dramatización de la trama consiste en introducir o extender los diálogos directos entre los personajes, cuando en el texto latino, la mayoría de las veces, no se presentan de esa manera, sino en tercera persona al igual que la narración o son muy breve. En la versión nahua, en cambio, estos diálogos llegan a ser muy largos, y en algunos casos se usa la forma honorífica, de la cual más adelante hablaremos. Presentaré aquí dos de los ejemplos más sobresalientes donde se introduce el desarrollo de diálogos.

En la fábula 23. *El perro y el lobo*, se desarrolla una extensa conversación entre el perro y el lobo, en la que el primero le da explicaciones al segundo para que no se lo coma, le ruega y argumenta cómo sería mejor que esperara. Es un diálogo amplio, más parecido a un rezo donde el perro se vale del honorífico²⁶⁷ náhuatl para convencer a su depredador. Esta forma honorífica es una característica sociolingüística del náhuatl, la cual es usada cuando se le habla a alguna autoridad, a alguien que merece respeto y honra y a los seres

²⁶⁷ Este rasgo lo he marcado en mi traducción al escribir los verbos en forma honorífica con letras mayúsculas.

divinos. En este caso, el perro se coloca en una posición de inferioridad frente al lobo, ya sea porque está a punto de ser devorado o para incidir en su propósito y aconsejarle algo. Por ello, para que la súplica tenga el efecto deseado le pide al lobo, con todas las formas de respeto conocidas en la lengua que provocan lástima en el receptor del discurso,²⁶⁸ que haga caso de su propuesta. El lobo acepta la condición y más tarde, al ver que el perro no cumplió su promesa se entabla otro diálogo en el que el lobo reclama y el perro se burla de él, en esta ocasión el perro no usa la forma honorífica en su discurso. Ambas conversaciones en estilo directo, por demás extensas, no aparecen de esta manera en el texto latino que es más breve.

[23 a.] Canis, & Lupus.

Canis ante stabulū quoddā dormiebat, cū Lupus irrupiffet, & deoraturus eum, effet, rogabat, ne tunc fe maćtaret. nunc enim inquit tenuís fum, & macilētus, fi autem parumper expećtaueris, mei domini faćturi sunt nuptias, & ego tunc multa depaftus, pinguiorero, & tibi fuauior cibus fiam. Lupus igitur perfuafus, ab iuic. poft aliquot dies reuerfus, inuenit lupi' fup domicilio canē dormientem, & ftans inferius ad fe uocabat, admonens eum foederis, & Canis, o lupe, fi poft hac ante ftabulum me uideris dormientem, non amplius expećtes nuptias.

A ffabulatio. Fabula fignificat prudentes homines, cum aliqua in re periclitati falui faćti fuerint, cauere ab ea quandiu uixerint.

23 a. Chichi yhuan cuitlachtli

Yn chichi ceppa maćacaltitlan cochtoca oncā ypan ahcico centetl cuitlachtli quicuitihuetz. Auh yniquac ye quiquaznequi: in chichi cenca omocnotecac, oquichihchiuh yn itlahtol ynic oquitlatlauhti, oquilhui, notecuiyoe cuitlachtle cuix nimitzixhuitiz yntla xinechonqua axcan cuix amo tinechmotilia y huel oniquahuac yn çan ohomiton? ca ayamo huecauh yn onihma, ca cenca onitlanahuia, ca onimiquizquia auh quin onihualnehuatitlali. Cenca nimitznotlatlauhtilia, ca huiptla monamicia yn notecuiyo ytelpoch, auh ca cenca hueyhuitl quichihua: campa yaz yn ixquich tencahualli mocahuaz, auh in huel nixcohyā niqichtacaquaz: ca nelli yuh ninomati yn ihciuhca ca mochi ye nitomahuaz: yehica cenca nimitznocnotlatlauhtilia ma oc xinechmocahuili ma quin tihualmohuicaz yn oquiz nenamiciliztli: ca nelli yniquac ye nitomahuac yn tinechmotiliz; yquac huel tinechmotlamachtiz in tinechmoqualtiz. Yn oquicac in cuitlachtli ytlatol chichi cenca oquihuelcac niman oquicauh oya, auh yn oquiz quezquihuitl niman hualmocuep yn cuitlachtli yn oncā maćacalco: yniquac ayac quitta chichi, oya yn ompa ichan ytecuio, ypan hacito in chichi cali huetztoc, hamotle quimahtoc. Auh in cuitlachtli (ca amo motlahpalohuaya in calaquiz) çan quiyahuatempa moquetz in connotza chichi ynic hualquiçaz, quilhui, ca onihuala yn iuh tinechnahuati tla xihualquiça, tlanelti yn ixquich motlahtol tinechyhtalhui, auh in chichi niman yca huetzcac, quilhui. Cuitlachtle nehuatl cencamatl notlatol nimitzmacaznequi, yntla ocepa maćacalli yxpan nicochtoc nopan ticholoquiuh: ma ye no centetl nenamiciliztli ticchix.

Yni çacanilli quiteyttitia ca yn tlamatinime tlaca, yntla cana oquinamicque oypan huetzque yntla ohui miquizyo: çatepan cenca huel mopia ynic aocmo ceppa ypan huetzizque.

²⁶⁸ Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM, tercera edición 2014, p. 226.

23 a. El perro y el lobo

El perro, una vez, estaba durmiendo en el establo; allí sobre él fue a llegar un lobo, rápidamente lo agarró. Y cuando ya quiere comérselo, el perro se humilló mucho, adornó sus palabras con las que le rogó, le dijo: “Oh señor mío, oh lobo, ¿acaso te SATISFARÉ si bien me comes ahora? ¿Acaso no me VES que he estado muy flaco, sólo huesillos? Que no hace mucho estuve convaleciente, pues mucho empeoré en enfermedad, pues moriría. Y hasta ahora comencé a levantarme hacia acá. Te RUEGO mucho, pues el hijo joven de mi señor se casa pasado mañana, y por eso hace una fiesta muy grande. ¿A dónde irán a quedar todas las sobras? Y bien, por mi voluntad, me las comeré a escondidas, pues en verdad así pienso que rápido, con todo [eso], engordaré. Por eso te RUEGO con mucha humildad que todavía me DEJES, que VENGAS después que pase el casamiento, pues de verdad cuando me VEAS que estoy gordo, entonces bien me APROVECHARÁS, me COMERÁS”. Cuando el lobo enteramente aprobó la palabra del perro, luego lo dejó, se fue. Y pasaron algunos días; después el lobo regresó hacia acá, allí al establo, entonces [no] vio a nadie. El perro se había ido allá, a la casa de su señor, el perro fue a acercarse a la casa, estaba echado, nada lo tocó. Y el lobo (que no se atrevía a entrar) sólo se paró en la orilla de la puerta, llama hacia allá al perro para que salga hacia acá, le dijo: “Pues vine como me lo ordenaste. Sal hacia acá, [que] se haga verdad toda tu palabra que me dijiste”. Pero el perro luego se rió de él, le dijo: “¡Oh lobo! Yo, una boca, mi palabra te quiero dar, si otra vez estoy durmiendo frente al establo, ven a saltar sobre mí, mira que no esperes otra boda”.

Este *zazanilli* muestra a la gente que las personas sabias, si en alguna parte encontraron que cayeron [en] algo de peligro mortal, después se cuidan muy bien para que no caigan en ello otra vez.

El segundo de los casos que presentaré aquí es el de la fábula 36. *El pájaro quetzal y el perico*. En esta fábula se desarrollan extensamente los diálogos de las aves y toda la trama en general. Mientras que la fábula latina sucede en escasas dos líneas, presentando de manera breve el asunto sin entrar en detalle con los personajes, el traductor náhuatl recrea una situación compleja, establece el contexto de una reunión entre las aves e incluye un diálogo extenso entre ellas. Además, introduce sus propios valores culturales y estéticos en torno a la elección de las aves y en relación con el *Ipalnemohuani*, “Aquel por quien se vive”, asunto que será tratado más adelante.

[36 a.] Pauo, & Monedula.

Avbus creaturis regem, Pauo, orabat ut fe ob pulchritudinē eligerēt. eligētibus āt eū oibus. monedula fufcepto fermōe ait. fed fi te regnāte, aquila nos perfeq aggressā fuerit, quomodo nobis opem ferēs? A ffabulatio. Fabula fignificat, principes nō mō propter pulchritudinem, fed & fortitudinē, & prudentiam eligi oportete.

36 a. Quetzaltototl yhuan toznene

Ceppa omocentlali que yn ixquich nepapan totome ynic quipehpenazque yn aquin intlatocauh yez. Auh yn ocnquizque yhuan in ye quinemia yn ac yehuatl quixquetzazque intlahtoca yez: niman imixpan moquetz in quetzaltototl, oquimihtlani yn tlatocayotl. Auh yniquac ye achi mochintin quitlahuelcaquila ynic yehuatl ye quixquetzaznequi yn intlatocauh yez: niman tetlan hualquiz. [f. 188 v] Yn toznene ye quinnotza quimilhui. Tla xicmocaquiltican totecuiyohuane yn amiquecholhuan ypalnemohuani, yntla yehuatl anquimotenehuilia totlatocauh yez in nican yhcac

quetzaltototl: auh in tlaquenmanian techyaochihuaz quauhtli, quexquich yn itlapalihuz oncatqui? Cuix huel quinamiquiz? Auh yehica in nehuatl yuh niqitta yehuatl technequi tiquixquetzazque in totlatocauh yez quauhtli.

Yni çaçanilli techmachtia. Ca yniquac pehpenalo tlahtoque in quimocuitlahuazque altepetl hamo yehuatl mottaz yn inchipahualiz yn inqualnexiliz, çà yehuatl mottaz yn inchicahualiz yhuan yn imixtlamatiliz yn innezcaliliz.

36 a. El pájaro quetzal y el perico

Una vez toda la variedad de pájaros se reunieron para escoger a quien será su *tlahtoani*. Y se juntaron, entonces piensan a quién de ellos pondrán en el oficio de ser su *tlahtoani*. Luego el pájaro quetzal se levantó enfrente de ellos, pidió el *tlahtocayotl*. Y cuando ya casi todos lo consienten, quieren ponerlo en el oficio para que él sea su *tlahtoani*, entonces el perico salió hacia acá de entre algunos [f. 188 v], ya los amonesta, les dice: “¡Escuchen, oh señores nuestros! Ustedes que son las aves *quecholli* del *Ipalnemohuani*, si le dan su voto a él, será nuestro *tlahtoani* el pájaro quetzal que está parado aquí. Y en los momentos que nos hiciera la guerra el águila, ¿he aquí todo su esfuerzo? ¿Acaso podrá enfrentarlo? Y por eso, yo así lo veo, necesitamos ponerla a ella en el oficio: el águila será nuestro *tlahtoani*”.

Este *zazanilli* nos enseña que cuando son escogidos los *tlahtoque* que protegerán el *altepetl*, no se verá esto: su hermosura, su belleza; sólo se verá esto: su fuerza y su inteligencia, su habilidad.

En suma, la traducción de las fábulas constituye un texto más elaborado en el sentido diegético, con una narración más dramatizada y el desarrollo de diálogos entre personajes, empleando la écfrasis, característica del discurso náhuatl, la cual provoca mayor empatía en el desarrollo de la situación frente a su posible receptor, y lo acerca al texto a una forma de representación performativa en cada fábula. Asimismo, desarrolla con mayor frecuencia el uso de paralelismos (*nocnihua nopilhuan*, “amigos míos, hijos míos”), deícticos (*chichi, oya yn ompa ichan ytecuiyo*, “el perro se había ido allá, a la casa de su señor”), direccionales (*connotza chichi ynic hualquiçaz*, “llama hacia allá al perro para que salga hacia acá”) y otros elementos característicos de la lengua náhuatl y de la oralidad.

El epimitio de las fábulas

También llamado moraleja, el *epimitio* en la traducción náhuatl presenta dos características. La primera consiste en un aumento de su extensión para hacerlas más explicativas, en oposición a la sentencia breve de las versiones latinas. Esto se debe, principalmente, a que

el traductor, además de valerse de los recursos de la lengua náhuatl que hacen más extensa la moraleja, como son los paralelismos, los difrasismos, reverenciales o conceptos de la cultura náhuatl, no pretende dejar alguna duda en ésta, por lo que recurre a una explicitación.

Además, en algunas ocasiones, el *epimitio* es modificado parcial o totalmente para dar otro mensaje relacionado con las buenas costumbres del hombre cristiano, que no aparece de tal modo en latín. Estas enseñanzas en ocasiones coinciden con los comportamientos sociales de los nahuas, aunque hacen referencia a Dios y a reglas de vida cristianas.

La segunda característica es la estructura formularia que le da inicio. En latín la oración que introduce al *epimitio* es siempre la misma: *A ffabulatio. Fabula significat*, “Un discurso. El relato quiere decir”, a excepción de dos casos, fábulas 6 y 28, donde se omite en latín *significat*. Sin embargo, vemos que en el náhuatl hay ocho maneras distintas en las que se tradujo dicha sentencia. La parte correspondiente a *A ffabulatio* se tradujo en todos los casos como *Yni çaçanilli*, con algunas variantes como *Yni çacanillahtolli* e *Yni çaçaniltontli*. La palabra *significat* fue la que se tradujo de ocho formas distintas: *techmachtia*, “nos enseña” (24 apariciones), *quihtoznequi*, “quiere decir” (8 apariciones), *quinnezçayotia*, “señala” (5 apariciones), *techittitia*, “nos muestra” (4 apariciones), *timachtilo*, “somos enseñados” (3 apariciones), *techtlacahualtia*, “nos sanciona”, *quiteyttitiya*, “muestra a la gente”, e *ytechpa tlahtohua*, “habla sobre”.

Al ser ésta una sentencia formularia, y estar de idéntica manera en todas las fábulas en latín, es poco probable que un solo traductor la cambiara en cada fábula que tradujera. Una vez escogida una forma de traducir, la seguiría repitiendo. Por ello, a partir de estas

variantes podemos conjeturar la participación de un número aproximado de traductores. Muchas veces las formas de esta traducción vienen en grupos, otras veces, salteadas de manera más o menos regular.

La variación con más apariciones es *temachtia* con 24, y al menos en dos casos (fábulas 42 y 43) aparece glosado en español “Esta fábula nos enseña” seguida de su traducción náhuatl. Es poco probable que las 24 apariciones de *techmachtia* se deban a un solo traductor, en especial con las variantes que muestran añadida la sentencia en español; son por lo menos dos traductores. Aunque no se puede desestimar la posibilidad de que un mismo traductor haya experimentado con distintas maneras de traducir tal fórmula, resulta un proceder poco factible e impráctico en una traducción. A falta de pruebas que aclaren el número de participantes, tomaremos como hipótesis que esas 24 fábulas con *epimitio* en *temachtia* se deban por lo menos a tres traductores distintos.

Así pues, a partir de las variantes de traducción del *epimitio*, de la tendencia a la dramatización antes mencionada y de otras circunstancias que señalaré más adelante, puedo sugerir un número aproximado de traductores involucrados en esta tarea que va de 6 a 10.

4.2 Los personajes y sus trasfondos culturales

Algunos personajes que aparecen en la traducción náhuatl representan «textos» o mensajes relevantes de la cultura náhuatl. Del mismo modo, en el texto original dichos personajes representaban «textos» propios de la cultura grecolatina con lo que y su percepción resultaría extraña o incomprensible para la semiosfera náhuatl. Esta extrañeza o extranjerización, que por otro lado sería una fidelidad al texto original en latín, fue percibida por los mismos

traductores de las fábulas al náhuatl, quienes al final tomaron algunas decisiones al momento del transvase e incluyeron o sustituyeron algunos «textos» grecolatinos por otros mensajes relevantes de la cultura náhuatl.

Por ser la fábula un género trasplantado en la tradición indígena se tuvo que buscar equivalencias funcionales en la cultura náhuatl, tanto para el género discursivo en general como en los personajes, los cuales debían tener un valor simbólico equivalente al que tenían en la cultura grecolatina, pero expresados con las categorías nahuas. Otras veces se tuvieron que incorporar «textos» exclusivos de la cultura náhuatl, inexistentes en la tradición grecolatina, para que el relato y su mensaje tuvieran sentido. Estas incorporaciones y equivalencias crearon un nuevo «texto» que ya no era el de la tradición grecolatina, pero tampoco de la tradición náhuatl precolombina por completo.

Al final, los elementos incorporados o modificados son «textos» característicos de la semiosfera náhuatl con una base prehispánica, pero principalmente funcionales aún en su continuidad colonial. Tales elementos culturales en la tradición son los que comentaremos a continuación.

El coyote

El coyote es el animal más representativo de la cultura náhuatl que se encuentra en las fábulas, con la intención de sustituir a otro personaje también importante en la tradición fabulística griega: la zorra. Uno y otro son respectivamente el arquetipo del *trickster* en la cultura y en las tradiciones mitológicas. El *trickster* o “embaucador” es aquel personaje (dios, humano o animal) que introduce el caos en el orden del mundo; es complemento que se contrapone a aquellos personajes que suelen ser los héroes culturales que establecen el orden.

Así, el protagónico de la zorra en occidente encuentra una justificación. La fábula en la antigua Grecia fue utilizada principalmente por los seguidores de la escuela filosófica cínica desde muy temprana etapa, como ya se ha mencionado. Si bien, esta escuela pondera el orden y crudeza de la naturaleza en franca oposición a la civilización humana, también rompe ese orden natural y zoológico al introducir el personaje de la zorra: dicho personaje es el único que puede contradecir el orden en la escala predatoria al salir vivo del encuentro con animales superiores a él y donde ocupa un lugar inferior como presa, incluso suele, la mayoría de las veces, embaucarlos. Con su inteligencia rompe el orden natural, don que se contrapone, en cierto modo, a la filosofía orgánica que propone el cinismo. En este sentido, la zorra es un *trickster* incluso para el mismo cinismo, pero sólo a medias, pues al final la inteligencia también es un don natural de esta especie.

Los rasgos anteriores dejan en relieve la importancia cultural y el simbolismo que representa este animal. Por esta razón, los traductores de las fábulas al náhuatl tenían que buscar, de manera consciente o inconsciente, un personaje que contuviera «textos» equivalentes a los que tenía la zorra dentro del sistema de signos de la antigua cultura griega y latina: éste fue el coyote.

Veremos más adelante que algunas sustituciones de los animales se hacen a partir de equivalencias o neologismos. Otras veces, cuando el animal resulta ser icónico o inexistente en la cultura náhuatl, generalmente se alude con el préstamo como sucedió con el personaje del *asno*, que se refiere como tal sin ningún intento de formar un neologismo, y mucho menos, de buscar alguna equivalencia. Sin embargo, el caso de la zorra es distinto, pues un animal tan importante dentro de los arquetipos de la cultura grecolatina no podía mantenerse como préstamo en la traducción náhuatl, pues no hubiera guardado la misma relación de

«textos». Tampoco hubiera funcionado un neologismo, pues éste no desempeñaría la misma función como en el contexto grecolatino, ya que resultaría ajeno a las concepciones culturales nahuas. La solución que eligieron los traductores fue buscar una equivalencia funcional y semiótica del mismo nivel dentro de la cultura náhuatl. Se sustituyó un *trickster* por otro.

Se puede decir que la elección del coyote no es un simple elemento de folclor indígena incorporado en la traducción, tampoco una natural sustitución de referente zoológico de la zona central de México. No obstante, hay un cierto parecido físico entre el coyote y la zorra al punto que los españoles llamaron zorra a una subespecie de la misma familia del coyote (*Canis Latrans Latrans*), nominada también *talcoyotl*, “coyote de tierra”.²⁶⁹

Por el contrario, en los términos de la traducción semiótica de Lotman,²⁷⁰ el personaje del coyote es un «texto» de la cultura náhuatl con un papel y una carga simbólica muy importante dentro de la semiosfera. A continuación, mencionaré algunos de los «textos» o mensajes que representa el coyote en la cultura indígena y cómo se relacionan en su calidad de *trickster*.

El coyote para los antiguos mexicanos estaba vinculado a ciertos dioses pertenecientes a su panteón, por lo que estaba asociado a las relaciones simbólicas mantenidas por estos. Según Seler, el coyote era el animal ladrón y estaba emparentado con el jaguar. Podría decirse que el coyote como el jaguar son los nahuales del más grande *trickster* de la cultura náhuatl: Tezcatlipoca. Tal divinidad era la que se burlaba de las personas con múltiples formas que, en ocasiones, aterrorizaban a la gente, y con ello revelaba

²⁶⁹ Eduard Seler, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, Casa Juan Pablos, 2008, traducción de Joachim von Mentz, p. 63.

²⁷⁰ Cf., Lotman, *op. cit.* pp. 26-27.

su destino.²⁷¹ Por esta causa, entre los muchos atributos, transformaciones, nombres y relaciones simbólicas del dios Tezcatlipoca en la cultura náhuatl,²⁷² sobresalen los nombres de *Monenequi* y *Moquequelo*, “El caprichoso” y “El burlón”.

En cuanto a su faceta como bromista podemos mencionar lo que consignó el cronista Domingo Muñón Chimalpain en su *Quinta relación* para el año de 1332 referente a una broma que hacía Tezcatlipoca en la región de Coyoacan, en Yacapichtla:

Ypan in in ue quinotza yn Quetzalcanauhtli in diablo yn Tezcatlipoca catca ye quilhuia:

-Quetzalcanauhtle ma oc tihuian. Ma oc tictlacahuican yn altepetl yn Chalco. Ye nellalaci ynic niquallani ma o compa tihuian yn Cuyohuacan auh ma oc onmocahua y nohueltiuh yn Chalchiuhtlicue.

Niman ye ontlamati yn ompa yn totonqui Tlalpan yn Cuyohuacan can ye ypan in yn chiuhcnahui tecpatl xihuitl. auh yn quitenehuilli yn oc onmocahuaz yn ihueltiuh yn Chalchiuhtlicue yquac chichix yn atl. auh yn ihquac yn acito yn ompa yn Cuyohuacan. auh yn ompa ica yn tleyn yn itlahtol yn Tezcatlipoca. auh ynic quinyacapitacic yn ompa chaneque yc axcan motocayotia Yacpichtlan. ye yquac peuh yn aocmo quiyahui, yc onxiuhtique.

En este, ya el *diablo*, que era Tezcatlipoca, llama a Quetzalcanauhtli, le dice:

—Quetzalcanauhtli, vámonos, dejemos la tierra, la población de Chalco; ya siento tanta pena que estoy enojado. Mientras tanto, vamos allá a Coyoacán y que ayune mi hermana mayor, Chalchiuhtlicue.

Enseguida fue a conocer allá por la tierra caliente, a Coyoacán, durante este mismo año nueve *técpatl*. Y cuando prometió que su hermana mayor, Chalchiuhtlicue, siguiera ayunando, entonces se amargó el agua. Y fue en ese momento que llegó allá a Coyoacán. Y a los habitantes de allí, a los

²⁷¹ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, traducción de Tatiana Sule, p. 43.

²⁷² Cf., Olivier, *op. cit.*

coyohuaque, a todo el mundo llegó moldeándoles la nariz el *diablo*, por la palabra de Tezcatlipoca. Y porque llegó moldeando la nariz a los habitantes de ese lugar ahora se llama Yacapichtlan.²⁷³

Como podemos ver, Tezcatlipoca es el bromista y gasta sus bromas con la población de Coyoacán, presionándoles la nariz y evitando que respiren. Es posible que de esta situación provenga el dicho que registró Sahagún en el *Códice florentino* acerca de cómo se dice cuándo engañaban a la gente en algún negocio o le jugaban una broma: *¿Can noiacauh? ¿Can moiacauh?*, “¿Dónde está mi nariz? ¿Dónde está tú nariz?”. La traducción del texto náhuatl sobre este adagio nos dice: “Se dice si alguien me molestó, yo también lo debería de molestar, pero se me escapó. A donde haya ido, lo molestaré cuando aparezca. Entonces se dice: ¿Dónde está mi nariz?”.²⁷⁴ La glosa que escribió Sahagún sobre esto adapta y explica: “Él me lo pagará. Se dice del que hizo alguna afrenta a otro y huyó; el afrentado dice *Can noyacuuh/* No se me escapará que no me la pague”.

Estos atributos de Tezcatlipoca pueden relacionarse también con el coyote en su calidad de nahual de dicho dios. Al respecto de esta identificación entre ambos personajes podemos citar que: “assi mesmo dezian que tezcatlipuca muchas veces se transformava en un anjmal: que llaman coiutl: que es como lobo, y ansi transformado pongase delante de los camjnantes, como atajándolos el camjno: para que no passassen adelante: y en este entendia el camjnante que algún peligro avja delante de ladrones, o robadores: o que alguna desgracia le avja de acontecer yendo el camino adelante”.²⁷⁵

²⁷³ Domingo Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, México, UNAM, 2003; Edición, traducción y notas de Josefina García Quintana et al., pp. 134-137.

²⁷⁴ *Códice florentino*, Lib. VI, f. 187 r.

²⁷⁵ *Códice florentino*, Lib. V, f. 14, tomado de Pilar Máynez, *El calepino de Sahagún: un acercamiento*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2002, p. 63.

Así, Tezcatlipoca como *trickster* puede ser representado con el coyote cuya naturaleza refleja un comportamiento que revela inteligencia y astucia, pero también maldad y arbitrariedad. Nuevamente, dentro de los “adagios” registrados en el *Códice florentino*, al final del libro sexto, hay uno que dice *coyonacazco*, “en la oreja del coyote”, y su significado es: “Al buen entendedor pocas palabras o bien entendido que murmurays de mj por sumas”.²⁷⁶ Queda aquí patente el reconocimiento a la inteligencia del coyote. Sobre esta inteligencia de saber cuándo hablan mal de uno mismo, se puede recordar la fábula 46 de nuestro corpus *El león devorador de personas y el lobo* donde el coyote de manera astuta descubre las intrigas del lobo con el león y busca la muerte de su calumniador. Esta fábula representa, de manera excelente, el significado del dicho popular náhuatl.

Al continuar con la descripción del comportamiento del coyote, nos encontramos en el libro undécimo del *Códice florentino*, referente a la flora y fauna, una descripción sobre el carácter vengativo de dicho animal: “Es diabólico este animal: si alguno le qujta la caça notable, y aguardale, y procura de vengarse del, matándole sus gallinas, u otros animales de su casa: y si no tiene cosas de estas, en que se vengue, aguarda al tal, quando va camjno, y ponese delante ladrando, como que le quiere comer, por amedrentarle: y también algunas vezes se acompaña de otros tres o cuatro sus compañeros, para espantarlo: y esto hacen o de noche o de día”.²⁷⁷

Estas son las codificaciones culturales que formularon los antiguos nahuas para catalogar al coyote como un *trickster* natural. De manera más directa, no sólo como nahual de Tezcatlipoca, se relaciona con la deidad *Coyotl Inahual*, “su nahual es el coyote”, honrada

²⁷⁶ *Ibíd.*, Lib. VI, f. 196, tomado de Pilar Máynez, *op. cit.*, p. 63.

²⁷⁷ *Códice florentino*, Lib. XI, f. 7 v.

por el gremio de los *amanteca*, gentilicio que se refería a los “artesanos en plumería”. Este dios aparece en el códice *Fejervary Mayer*²⁷⁸ con un brazo izquierdo, posiblemente de una mujer muerta en el primer parto: su uso para efectos de encantación mágica por los brujos ha quedado registrada en las fuentes.²⁷⁹ Esto relacionaría nuevamente a la deidad coyote con Tezcatlipoca, supremo patrono de los brujos. Finalmente, no se puede pasar por alto el culto principal a Tezcatlipoca en Coyoacán, el “Lugar de los coyotes”.²⁸⁰

Por otra parte, el coyote, además de su carácter de *trickster*, también mantiene una relación con los guerreros, pues son numerosos los lugares donde ellos portan indumentaria de coyotes en representación de un tipo y grado militar.²⁸¹

La sexualidad es otro «texto» contenido en la figura del coyote. Entre los antiguos nahuas, el coyote es el símbolo de la sexualidad, desdoblamiento también del dios Tezcatlipoca en su faceta de Huehuecoyotl, “El coyote viejo”. A causa de su sensualidad, también es regente de la danza y el canto, actividades nuevamente vinculadas con Tezcatlipoca. Son variadas las representaciones del coyote sosteniendo sonajas o elementos que lo unen con la danza.

Según los análisis de Seler sobre los códices del llamado “grupo Borgia”, el coyote es el regente del cuarto signo de los días del *tonalpohualli*: *cuetzpalin*, “lagartija”, signo que representaba el impulso sexual y el placer dentro de la visión de los mexicanos.²⁸² Basta con recordar un episodio mítico para dar fe, una vez más, de este impulso sexual que rodea al

²⁷⁸ *Códice Fejervary-Mayer*, lámina 32.

²⁷⁹ Alfredo López Austin, “Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM, 1966, p. 100.

²⁸⁰ Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *loc. cit.*

²⁸¹ Eduard Seler, *op. cit.*, p. 64.

²⁸² *Ibid.*, p. 65.

coyote a través del dios Tezcatlipoca. Me refiero principalmente al mito del rapto de Xochiquetzal, pareja del dios Tlaloc, por Tezcatlipoca,²⁸³ episodio mitológico que es reproducido y que funciona como esfera de praxis²⁸⁴ para un conjuro náhuatl sobre la afición amorosa o sexual recogido por Hernando Ruiz de Alarcón en la zona de montaña del actual estado de Guerrero hacia la primera mitad del siglo XVII.²⁸⁵ Es decir, la red de relaciones de todos estos «textos» o informaciones acerca del coyote y el dios Tezcatlipoca trascienden a muchos niveles y espacios culturales de la sociedad náhuatl, desde los sagrados hasta los profanos o cotidianos.

Finalmente, tanto Tezcatlipoca como su nahual el coyote son «textos» que representan el arquetipo cultural del *trickster*, aquel que infringe las normas preestablecidas para mostrar hasta qué punto las leyes que explican las cosas son vulnerables. Y en este sentido, es un claro oponente del otro gran arquetipo cultural: el Héroe, papel que dentro de la cultura náhuatl ocupa el dios Quetzalcóatl principalmente.²⁸⁶

No es el lugar para emprender un estudio más amplio sobre el papel del coyote y de Tezcatlipoca en la cultura náhuatl. Sin embargo, basta con lo referido para demostrar la importancia de tales personajes y sus relaciones con la cultura, lo que los coloca evidentemente como «textos» que se encuentran en el núcleo de la semiosfera náhuatl y, por lo tanto, su incursión en el modelo de la fábula no podía dejar de suceder en la sustitución del personaje de la zorra, pues son mensajes que contribuyen a la formación de la identidad

²⁸³ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Tipografía de la Secretaría de Fomento, 1892, p. 122.

²⁸⁴ Véase Mijaíl Bajtín, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 2012, traducción de Tatiana Bubnova.

²⁸⁵ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España escrito en 1629*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, p. 141.

²⁸⁶ Cf. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, México, FCE, 1957, Traducción de Orfila Reynal, pp. 31-34.

cultural indígena. Su incorporación al texto náhuatl por el traductor, tal vez, no fue de manera consciente sobre todos estos elementos, al menos a nivel individual, pero a nivel cultural, es decir, dentro de las normas que rigen a la semiosfera, es una decisión aprobada por el sistema y necesaria; no una simple adaptación zoológica que hiciera la recepción de las fábulas más asequible a la realidad natural de los nahuas.

Los tecuanes

La palabra *tecuaní*, “devorador de personas”, es aplicada ampliamente para referir a primera vista a los felinos o algún otro tipo de fiera. Sin embargo, esta palabra constituye una categoría propia de distintos animales que resultan mortales para el hombre, según la taxonomía biológica náhuatl.

Molina, en su *Vocabulario*, consigna como traducción de *tecuaní* “bestia fiera, o ponzoñosa, o persona brava y cruel”, y para el plural *tecuanime* “bestias fieras que muerden y matan”.²⁸⁷ En seguida de estas entradas, el franciscano introduce una serie de nombres de animales precedidos del adjetivo *tecuaní* para denotar que son animales ponzoñosos o venenosos y, en suma, mortales al ser humano. Estos animales no sólo abarcan felinos sino otro tipo de reptiles e insectos: *tecuaní coatl*, “víbora o serpiente ponzoñosa” o *tecuantocatl*, “araña ponzoñosa”. Incluso se encuentra el verbo *tecuantilia* para referir que alguien se vuelve “bravo”.

En algunos casos, el término taxonómico *tecuaní* se aplica a lugares u otros accidentes geográficos. El caso de *Tecualoyan*, “Lugar donde es devorada la gente”, en el Estado de

²⁸⁷ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004, f. 104 v.

México, es un ejemplo de esto. La descripción que ofrece del lugar García Cubas en su *Diccionario geográfico, histórico y biográfico* deja ver lo agreste del lugar: “La topografía es en esta parte como la de las municipalidades limítrofes, quebrado en extremo por ocupar la vertiente austral de la gran montaña conocida con el nombre del Volcán de Toluca; multitud de barrancas, que descienden de esta elevada eminencia surcan el suelo, dividiendo así los campos.”²⁸⁸ Otro ejemplo del uso del término es *Tecuanatl*, “Agua devoradora de gente”, nombre de un río mencionado en el libro XI del *Códice florentino* cuya descripción hecha por Sahagún dice: “Ay otro rio grande que esta camino de quauhtimallan, donde ay muchos caymanes y llamanle tequanatl que qujere dezir agua, en que hay bestias fieras, que comen hombres, porque se crian en el, aquellos anjmales fieros”.²⁸⁹

De este modo, la equivalencia del león conocido en Europa, por toda su ferocidad y peligro para el hombre, es traducido al náhuatl mediante las palabras *tecuan miztli*, “puma devorador de personas”. Es interesante notar que el traductor indígena, si bien no pudo conocer un león, o aun conociéndolo, prefiere usar *miztli*, puma o felino en general, en lugar del ocelote, pues los nahuas referían con esta palabra no sólo al ocelote actual, sino al jaguar. La elección puede ser por parecido, si se considera que el puma se asemeja más al león por el color de su pelaje libre de manchas, a diferencia del jaguar. O quizá porque el ocelote contenía otros «textos» relacionados con lo nocturno, con la fertilidad y con el dios Tezcatlipoca, además de hacer referencia a cargos político y militares. Es entonces el puma, *miztli*, el animal que sustituye al león.²⁹⁰ Cabe aclarar que, si bien en el *Vocabulario de*

²⁸⁸ Antonio García Cubas, *Diccionario geográfico, histórico y biográfico*, 5 vols., México, INEGI-El Colegio Nacional-UNAM, 2015, t. 5, p. 258.

²⁸⁹ *Códice florentino*, Lib. XI, f. 224; tomado de Pilar Máñez, *op. cit.*, p. 230.

²⁹⁰ Fray Andrés de Olmos en su *Arte de la lengua mexicana* registra en las maneras de hablar el dicho *uey miztli, uey cuatlachtli ypan quiztoc*, “salió como un gran puma, un gran lobo” que relaciona al puma con el sujeto valiente y esforzado. Cf. *Arte de la lengua mexicana*, México, UNAM, 2002, p. 182.

Molina aparece la equivalencia “león” para la palabra *miztli*, esto no quiere decir que tanto el traductor como el receptor indígena de la traducción estén conceptualizando un león, sino más bien un puma, por ello, en la traducción presentada aquí, mantengo “puma” cada vez que aparece *miztli* en el texto.

Es interesante mencionar además que el categórico *tecuani* también se añade al tomarse en préstamo la palabra “león”, como en la fábula 44 y 46 donde se menciona “león tecuani”. No obstante, sólo se menciona la palabra “león” en los títulos, mientras que en el texto de la fábula se refiere ya al personaje como *tecuani miztli*. En las fábulas 11, 25, 26 y 27 donde también está presente el personaje del león se procede de manera diferente en la traducción del título, no se usa el préstamo, sino que aparece *tecuani miztli*. Este es un detalle del estilo del traductor, junto con otras preferencias, lo cual sugiere que en las fábulas donde aparece el *león tecuani* o *tecuani miztli* están involucrados distintos traductores, por lo menos dos, a quienes se les asignó cierta cantidad de fábulas, consecutivamente o salteadas, para su traducción al náhuatl y que obraron de maneras un poco diferente.

Finalmente, el adjetivo de *tecuani* es usado en la fábula 21 para calificar a una víbora como venenosa, *tecuani cohuatl*. Con esto podemos ver que el término taxonómico *tecuani* de la cultura náhuatl es necesario para referir a los animales mortales, particularmente al ser humano, y que no se puede soslayar en la lengua, al punto de integrarlo, incluso, a un préstamo como la palabra *león*.

Las aves: el quetzal, el toznene y el quecholli

En la fábula 36 el tema principal es la elección de *tlahtoani* por las aves existentes en el centro de México. Más adelante veremos las relaciones simbólicas que guarda esta fábula,

junto con otras, con los «textos» referentes a las antiguas formas de organización política entre los nahuas y que aún se mantenían vigentes en el primer tercio del periodo colonial. Lo que nos concierne aquí es la elección de las aves.

Como se puede ver en el *epimitio* de la fábula, la enseñanza radica en mostrar la supremacía de la naturaleza contra la belleza. En este caso, no se puede decir que los «textos» que aparecen sean exclusivos de la cultura náhuatl, ya que los valores entre ésta y el mundo grecolatino son similares para la trama de esta fábula y sus personajes. El águila, dentro de las relaciones simbólicas nahuas, también figura como el ave principal en jerarquía, antes que cualquier otra ave que ostente belleza. Este modelo mitológico lo vemos, asimismo, representado en el mito de la creación del quinto sol en Teotihuacán.²⁹¹

En dicho relato mítico, los personajes que serán el sol y la luna, Nanahuatzin y Tecuciztecatl, representan distintos valores. El primero simboliza lo natural y salvaje; mientras que el segundo, lo trabajado por la técnica y la civilización para embellecerlo. Al final, Nanahuatzin se impone ante su compañero y se transforma en el Sol. En este sentido, las valencias semánticas de los «textos» que representan los personajes de este mito coinciden, de cierto modo, con las directrices de la filosofía cínica, la cual rechaza lo producido por la civilización y enaltece la superioridad de la naturaleza misma.²⁹² Por si fuera poco, en el mito náhuatl, seguido al arrojamiento de Nanahuatzin a la hoguera se lanza un águila, con lo que dicha ave se coloca en lo más alto de la jerarquía como nahual del Sol.

En tanto a las aves como el quetzal y el *quecholli*, aquí simplemente figuran por su connotación de belleza y valía estética, justo como suelen figurar en algunos textos de los

²⁹¹ Cf. *Códice florentino*, Lib. VII, ff. 2-7; *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, ff. 77-78.

²⁹² Cf. Francisco Rodríguez Adrados, *La filosofía cínica en las fabulas esópicas*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos, 1986, pp. 13-27.

Cantares mexicanos. Sin embargo, no se puede dejar pasar ciertos «textos» relacionados con el quetzal, pues las aves en el mundo prehispánico y en sus concepciones religiosas son de suma importancia. Tal vez, sin pretenderlo, el traductor formó una relación de signos con las aves que resultó familiar al antiguo pensamiento indígena respecto de sus papeles mitológicos. La elección del ave quetzal por sus atributos de belleza entre los nahuas, junto con los del águila ya mencionados, desemboca en una relación mitológica en torno al sol y la luna y la visión dual del mundo indígena.

El quetzal es una de las aves consideradas como regentes del día y de las horas del día, relacionado muchas veces con el sol, la parte urania del mundo, y presente en las insignias militares, del mismo modo que el águila.²⁹³ En este sentido, el quetzal sería un doble del sol. Por otra parte, el quetzal también aparece relacionado en los códices con divinidades lunares.²⁹⁴ En esta otra relación, y más acorde con el mito de la creación del sol, vemos una reconstrucción de dicho mito solar por medio de las aves: a Nanahuatl, el sol, representado con el águila, con la fuerza de la naturaleza y la humildad, y a Tecuciztecatl, la luna, representado con el quetzal y su belleza asociada a la cultura y la riqueza. Por esta razón, además de la evidente realidad natural, el águila es elegida como *tlahtoani*.

Reitero, estos «textos» quizá no figuraron de manera tan consciente en el traductor, pero pudo ser una asociación subconsciente o, incluso, pudo interpretarse de esa manera por algún receptor indígena de la época que conociera un poco de su antigua religión.

El *toznene*, perico o guacamaya, sólo mantiene aquí un valor de ave inteligente y parlanchina como la define el *Vocabulario* de Molina, a pesar de ser también relacionado con las horas diurnas del día y con el sol, pues en la fábula es el único opositor a la elección del

²⁹³ Eduard Seler, *op. cit.*, p. 137.

²⁹⁴ *Códice Borgia*, lámina 11; Eduard Seler, *op. cit.*, p. 141.

quetzal como *tlahtoani*. Además, figura como un ave con la que se compara a ciertos personajes en *Cantares mexicanos*, como es “El Travieso” o “El de cara traviesa”, sujeto parlanchín y burlón asociado, tal vez, al dios Tezcatlipoca.

Otras son las fábulas donde aparecen diversas aves como patos, gansos, palomas, zarzas, etc. pero ninguna contiene un «texto» nuclear de la cultura náhuatl, pues las situaciones en que aparecen no connotan alguna relación mitológica, social, política, etc., sólo figuran en una función anecdótica como en el texto de origen.

Otros animales

El resto de los animales que se mencionan en las fábulas, conocidos también por los nahuas, no representan mensajes tan complejos como los que mantiene, por ejemplo, el coyote en estas traducciones. No obstante, la mayoría de los animales aparecidos aquí también lo hacen en los códices, pinturas murales, edificios y otros soportes desde época prehispánica. Sólo mencionaré algunas posibles connotaciones a «textos» indígenas y a otras formas de uso culturales para referir ciertos animales.

En las fabulas 5, 14, 15, 24 y 44, son usadas las palabras *huexolotl* y *totolin*, guajolote y totola (hembra del guajolote) respectivamente. En el texto latino de las fábulas se hace referencia a gallinas y gallos, y por medio de las palabras nahuas anteriores el traductor hace una equivalencia entre estos animales. El primer punto a destacar es que para el momento de la traducción existía aún la diferencia entre el uso de las dos palabras para especificar el sexo del guajolote, elemento que con el tiempo se perdió. Sin embargo, para algunos de los traductores ya no resulta tan claro esto, por lo que especifican el sexo en la palabra como *cihuatotolin*, literalmente “guajolota hembra”, lo cual parece redundante pues *totolin* se

emplea para referir a la hembra. Empero, en náhuatl, no todos los animales tienen palabras distintas para el femenino y hacen tal especificación con la palabra *cihua*-.

El otro punto a destacar en la traducción es la elección entre las palabras *huexolotl* y *totolin* y el neologismo *cuanacatl* para designar a la gallina y al gallo, especificando el sexo *oquichcuanacatl*, gallo, y *cihuacuanacatl*, gallina. No obstante, los términos nahuas son los preferidos, aunque se alternan algunas veces con sus neologismos.²⁹⁵ Específicamente en la fábula 5 y 24, que parecen ser del mismo traductor, se prefiere el término *cuanacatl* con mayor frecuencia a *huexolotl* o *totolin*.

Como se mencionó antes, otro caso interesante es la descripción que se hace del cocodrilo. Si bien, en México existen los caimanes, estos son diferentes a los cocodrilos biológicamente, empezando por el tamaño, su fisionomía y su agresividad. En la fábula 3 se describe al cocodrilo y la historia se sitúa en Egipto. Es probable que, al ser el contexto del lugar y su fauna desconocidos y diferentes, se haya explicado a los traductores sus características. Este esclarecimiento pudo ser la causa de introducir una explicación en la traducción de cómo es el cocodrilo, descripción que no aparece en el texto latino.²⁹⁶ Sin embargo, al final se optó por usar la palabra *acuetzpalin* en toda la traducción, que correspondería al caimán, ya que ese animal era el referente concreto de la palabra para tal siglo y que significa literalmente “lagartija de agua”.

Empero, la verdadera curiosidad de esta descripción es el referente de “fealdad” que es usado para dar fe de la espantosa apariencia de dicho animal: *atlan nemi cenca temahmauhti yn itlachieliz, huel yuhqui tzitzimitl* (vive en el agua, su mirada asusta mucho a

²⁹⁵ La cría de gallinas es más común para mediados del siglo XVI, desplazando poco a poco a los guajolotes de la economía doméstica, de ahí tal vez la alternancia entre estas definiciones. Cf. Alejandra Moreno Toscano, *Geografía económica de México (Siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1968, p. 64-66.

²⁹⁶ Confróntese el texto latino de la edición de Aldo Manuzio en el apéndice de este trabajo.

la gente, es muy similar al *tzitzimitl*). Aquí debe recordarse que las fieras o monstruos llamados *tzitzimitl* son seres nocturnos y temibles muy arraigados en la mitología náhuatl precolombina. Son los que bajarán al mundo a devorar a los seres humanos si éste se termina durante la gran ceremonia del fuego nuevo que se celebraba cada 52 años, donde también las mujeres embarazadas corrían el riesgo de transformarse en tales criaturas si se acababa el mundo. Asimismo, en la versión del mito de la creación del sol y de la luna de la *Leyenda de los soles*, son los *tzitzimitl* los que se encargan de vestir con harapos a quien será la luna cuando ésta llega a un cruce de caminos, mientras el sol es vestido con plumas de ave *quecholli* en el cenit.²⁹⁷ Después de la Conquista, estas criaturas fueron asociadas con el demonio como se puede ver en algunos *huehuetlahtolli* recogidos por fray Andrés de Olmos²⁹⁸ y en otras recopilaciones y traducciones de corte religioso como los sermones.

La penúltima fábula habla de las intrigas de un lobo y un coyote para ganar la amistad del puma, que es el *tlahtoani* de los animales, así como fomentar la enemistad para su rival. La trama de la historia termina con el asesinato del lobo, su desollamiento y el revestimiento del puma con su piel para curarse del mal que le aqueja. Estos elementos que a simple vista no sugieren nada, podrían rememorar de manera subconsciente, en un receptor indígena conocedor de sus antiguas tradiciones, otra relación de «textos» pertenecientes al ritual de desollamiento de la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*.²⁹⁹ En dicha fiesta, en el ritual gladiatorio desarrollado en el *techcatl*, cuando el cautivo vencía a los cuatro primeros guerreros, pasaba uno quinto, un guerrero *cuetlachtli*, quien mataba al cautivo que luego era desollado y con

²⁹⁷ *Códice Chimalpopoca. Leyenda de los soles* en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA, 2002, pp. 184-185.

²⁹⁸ Cf. *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, edición de Miguel León Portilla, traducción y transliteración del texto náhuatl Librado Silva Galeana, México, FCE, segunda edición 2011, pp. 439, 483, 489; Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, edición de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1986, p. 173.

²⁹⁹ Cf. Kutscher, Gerdt *et al.*, *Aesop in Mexico*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1987, pp. 15-29.

su piel se revestían los sacerdotes.³⁰⁰ Aunque, no es el guerrero *cuetlacthi* el que es desollado, tenemos tanto el «texto» del desollamiento como el «texto» del lobo juntos en la misma fábula, lo cual pudo acercar tal relación simbólica en algún receptor o en el mismo traductor. Sin embargo, en la traducción no hay mayor consecuencia que una posible alusión involuntaria.

El venado también representa un «texto», tal vez de manera no planeada, dentro de la traducción náhuatl. En las dos ocasiones en que aparece el venado sufre un destino trágico por su falta de reflexión ante la situación que vive o por su estrecho intelecto. En el mundo náhuatl, el venado es un animal asociado a la irreflexión, en muchos textos aparece en composición con algunos difrasismos como *in tochtli, in mazatl*, “el conejo, el venado”, el tonto. De manera particular, en la fábula 43. *El venado silvestre hembra y la vid*, el venado se mete entre las hojas de la vid huyendo de sus cazadores, y por no respetarla, ahí encontró la muerte. Es posible que el traductor náhuatl o el receptor de la traducción haya encontrado sugerente esta idea, especialmente si tenían conocimiento de algunas figuras del *huehuetlahtolli* como la que dice: *In quinamic in tochtli, in mazatl yohui yhuan in ixtlahuatl. In zan inehuiyan omocalaqui in quauhtla, in zacatla yhuan in zan inehuiyan xomolli, caltechtli itech omopacho, in moxixitini in momomoyauh* (Encontró la llanura, el sendero del conejo y el venado. Sólo por su voluntad se metió al bosque, al hierbal y por sí mismo se acercó a los rincones, a las paredes; se arruinó, se descarriló).³⁰¹ Aun siendo esto una coincidencia en la trama y los «textos» nahuas, no se descarta la refuncionalización semántica que potencialmente pudo tener.

³⁰⁰ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar de Rosa Carmelo y José Rubén Romero, 2 vols., México, CONACULTA, 1995, segunda reimposición 2002; t. 2, pp. 103-112.

³⁰¹ León Portilla y Silva Galeana, *Huehuetlahtolli*, *op. cit.*, 2011, p. 289.

Finalmente, el caso de los ratones y el caracol tampoco aparece en la versión latina. En la fábula 19. *El gato y los ratones*, se menciona que estos últimos se esconderán en el interior de un caracol para protegerse del gato, un lugar donde no hay peligro. Es casi seguro que el caracol y los ratones estén aludiendo a una relación simbólica o mitológica que nos es desconocida. Ya se ha visto que los ratones están relacionados con el crecimiento de los dientes de los niños, según se menciona en el capítulo XXXVII del apéndice al libro V del *Códice florentino*, por una especie de relación mágica-simpática entre los dientes de los roedores y el crecimiento de buenos dientes del niño. De la misma manera, la composición de calcio del caracol puede estar relacionada con los ratones y sus fuertes dientes también de calcio. Sin poder esclarecer la asociación con el caracol en dicha fábula, lo resalto aquí para futuras reflexiones.

Los animales europeos

Mientras que algunos de los animales que aparecen en las fábulas son conocidos por ambas tradiciones, otros son completamente ajenos y pertenecientes a cada continente en específico. Si los animales figuraban en ambas culturas, esto no significó que todos mantuvieran los mismos «textos» y significados culturales. Sin embargo, fuera de los animales que hemos mencionado hasta aquí, el resto no ostenta mensajes relevantes de la cultura náhuatl en la traducción,³⁰² y su inclusión se limita a un comportamiento biológico y anecdótico dentro de la trama de la fábula.

³⁰² Es necesario mencionar que todos los animales aparecidos en las cuarenta y siete fábulas contienen significados mitológicos en la tradición náhuatl anterior a la Conquista y figuran en contextos sagrados. Sus representaciones se han conservado en distintos soportes materiales: en bajo y alto relieve de esculturas, en códices, pintura mural, cerámica y en los mitos conservados en fuentes escritas del siglo XVI y XVII.

Por lo que se refiere a los animales que sólo eran conocidos en Europa se puede notar que pocas veces se busca algún equivalente, ya sea porque el animal es desconocido y no hay algún animal parecido que se le equipare, o porque no se conocen los «textos» que guardan dichos animales en occidente, y por ello, no se intentó modificarlos, sino mantener el préstamo en español dentro del texto náhuatl. Ejemplos de esto son el *asno*, *león* —el cual ya vimos, sólo se usa en el título seguido del adjetivo *tecuani*, ya que en la trama se usa la adaptación *miztli*—, *cocodrillo*, *cauallo* (nahuatlización de *caballo*), *perdiz* y la palabra en latín *tunno*, “atún”.

A lo largo de los textos que conforman nuestro *corpus* de fábulas, vemos que el uso y decisiones de traducción respecto de estos términos, cuando aparecen más de una vez, como en el caso de *león*, no son sistemáticos, y esto se debe a que hay más de un traductor involucrado. De tal modo, cada uno toma decisiones diferentes en la estrategia de qué elementos elegir, por cuáles buscar una adaptación o equivalencia y cuáles conservar con un préstamo. Rasgo interesante dentro de estas elecciones de préstamos es que sólo el término, *tunno* (atún) es conservado en latín, mientras que los demás préstamos son en español. Incluso en dos ocasiones se glosa la frase en español *Esta fábula nos enseña* para introducir el *epimitio*, como si el traductor del texto nahua sintiera que la fórmula creada por él en náhuatl no se entendiera como tal. Estas dos frases en español sólo aparecen en dos fábulas, 42 y 43, quizá debidas al mismo traductor.

Es claro que cada traductor está marcando una diferencia entre los animales que alude mediante el préstamo. Esto lo hace, según se puede apreciar en el texto y las apariciones de tales vocablos, porque dentro de su concepción no encuentra un equivalente o adaptación a lo que se describe, y no tanto por querer mantener un significado o relación simbólica relevante de la cultura grecolatina. Esto nuevamente sugiere varias cosas, primero, que los

traductores son de origen náhuatl y que la traducción, aunque contempla un receptor nativo hablante del náhuatl, también está dirigida a hispanohablantes con conocimientos del náhuatl, quizá una autoridad eclesiástica quien haya demandado y supervisado la traducción o para ser usada por otros frailes o curas. Lo anterior si se piensa que el texto original con las fábulas se encuentra en latín y los préstamos deberían ser en esa lengua. Además, deja en evidencia las distintas formas de traducir que sugieren, otra vez, la participación de distintos traductores.

En el caso del león, como ya vimos, trata de mantenerse como referencia sólo en el título para denotar, tal vez, ese simbolismo regio que tiene dicho animal en occidente, y el uso de *miztli* es más por parecido físico, ya que una mejor adaptación hubiera sido *ocelotl*, cuya connotación cultural es el poder, como se puede ver en distintos códices donde las sillas de los gobernantes están cubiertas con pieles de jaguar.³⁰³

Otros ejemplos son el *asno* y el *caballo* que, como animales de carga, no eran conocidos entre los nahuas antes de la Conquista, ni tenían algún otro animal que se usara con ese propósito. Su extrañeza y su muy frecuente uso entre los españoles motivó, quizá, la inserción de la palabra española en el náhuatl. Lo mismo sucede con otros conceptos, lugares y objetos ajenos a la realidad indígena como el país de *Egipto*, el adjetivo de *castilla* —que tiene su nahuatlización *caxtilan*, la cual no se usa en la traducción—, *cozinero*, *Dios*, la misma palabra *fábula*, o incluso la fórmula del *epimitio* o moraleja “Esta fábula nos enseña”. Sin embargo, el caso de *caballo* muestra algunas variantes que conviene explicar.

³⁰³ Cf. Maarten Jansen, “Símbolos de poder en el México antiguo” en *Anales del Museo de América*, No. 5, 1997, pp-73-102.

Según Lockhart,³⁰⁴ el proceso de asimilación del español en la lengua náhuatl tiene tres etapas. La primera, donde no hay grandes cambios en la lengua, sólo refuncionalizaciones semánticas de algunas palabras en náhuatl, abarca de 1519-1540 o 1550; la segunda, donde ya existe un amplio número de préstamos del español, pero sólo sustantivos, abarcó de 1550-1650; y la tercera que muestra cambios más profundos en el náhuatl por influencia del español, abarca de 1650 hasta la fecha. Este esquema nos ayuda a reducir el periodo en el que fue elaborada la traducción a partir de la elección de préstamos o construcciones de neologismos en el texto.

El caso de la palabra *caballo* fue sustituida en la primera etapa por una refuncionalización semántica de la palabra *mazatl*, “venado”, posteriormente ingresó *cauallo*. En el vocabulario de Molina (castellano-mexicano) de 1555 ya aparece la palabra *cauallo* en distintas construcciones relacionadas con actividades y aditamentos para ese animal. De manera simultánea en esa primera publicación, algunos de los mismos vocablos para referir aditamentos de los caballos aparecen contruidos con la palabra *mazatl*.³⁰⁵ Del mismo modo aparece la palabra *mazacalli* para establo. *Mazacaltitlan*, *mazatl*, con el significado de caballo, y *cauallo* no aparecen como entradas del vocabulario en ninguna de las dos partes (1555 y 1571). Por tales razones *mazatl* (en su acepción de caballo), *mazacalco* y *mazacaltitlan* corresponden a la primera etapa (1519-1550) propuesta por Lockhart, mientras que *cauallo* a la segunda etapa (1550-1650).³⁰⁶

En la fábula 23 aparecen las palabras *mazacalco* y *mazacaltitlan* para referir establo o caballeriza. El uso alternativo de estas palabras y de *cauallo* en otras de las fábulas, en lugar

³⁰⁴ Cf. James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, traducción de Roberto Reyes Mazzoni, cap. VIII, pp. 378-468.

³⁰⁵ Vgr. *maçacacti* y *cauallocacti* para “herrador de bestias”. Cf. Molina, *op. cit.* f. 70 v.

³⁰⁶ Lockhart, *op. cit.*, pp. 391-392.

de *mazatl*, corresponde a un periodo de transición que podría localizar la elaboración de las fábulas únicamente en las primeras décadas de la etapa 2 (1550-1600) como fecha límite, y ya no considerar hasta el primer tercio del siglo XVII como posible fecha de elaboración de las fábulas, como lo hacen otros investigadores.

Asimismo, hay palabras o neologismos en náhuatl para designar cosas y conceptos hispanos, todos ellos pertenecientes a la primera parte de la segunda etapa, antes de que ingresaran los préstamos del español. Algunos de estos neologismos son la palabra *acalli*, para referirse a una embarcación más grande de tipo español, y sus derivados, *acalyacacpa*, “la proa”, y *acalcuexcocochco*, “la popa” en la fábula 18; o *tlatepozminoni*, “clavo” en la fábula 19, este último perteneciente a los neologismos hechos a partir de *tepoztl* para las cosas hechas con hierro,³⁰⁷ o los neologismos *cuacuahue*, “buey”, *quanaca* para gallina, alternando su uso con *huexolotl* o *totolin* y la palabra *ichcatl* para designar a la oveja.³⁰⁸

Finalmente, parece que los traductores conocen bien la fábula grecolatina y saben que tiene una estructura bien marcada, por lo que dudan cómo traducirla de la manera más adecuada. Algunos de ellos, sintiendo que no alcanzan a reproducir el sentido buscado con los personajes o la estructura formularia tan característica, optan por mantener los préstamos en español o alternarlos con sus respectivas traducciones de dichos elementos al náhuatl, como el caso del cocinero que retomaré más adelante.

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 395.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 405.

Los personajes humanos

Dentro de los personajes humanos tampoco hay «textos» que involucren relaciones simbólicas profundas en la mayoría de ellos. Aparecen en las fábulas hombres y mujeres, unas veces sin especificar una vocación y otras veces desarrollándose como campesinos, cazadores, pescadores, comerciantes, cocineros, un alfarero, un pielero, un hortelano, médicos (*ticitl*), adivinos, etc., incluso como personas enfermas o con problema de avaricia. De algunos de estos personajes se tratará en el apartado sobre las concepciones y aspectos de mundo náhuatl, ya no tanto por su papel dentro de la trama, sino por sus rasgos culturales dentro de la sociedad indígena, los cuales quedaron consignados en la traducción.

La mayoría de estos personajes tiene un comportamiento común con referencia a sus actividades en el mundo náhuatl. Hay personajes arraigados en la misma cultura indígena por la naturaleza cotidiana de sus actividades como es el caso del carbonero en la fábula 7. Este personaje sigue presente en la tradición literaria indígena hasta la fecha, ejemplo de esto es el cuento sobre un carbonero en lengua náhuatl de Santa Catarina, Tepoztlán, aunque la trama es distinta, se puede ver el énfasis que se hace en dicho relato sobre el personaje y su oficio.³⁰⁹

Sus relaciones simbólicas como personaje que, por la naturaleza de su oficio, puede ensuciar diversos objetos, lo hacen estar presente en distintas tradiciones. En el mundo náhuatl precolombino, ensuciarse o cubrirse de negro equivale a caer en las malas costumbres y en los vicios como sugiere un *huehuetlahtolli* recopilado por fray Andrés de Olmos hacia 1535: *Ma monehuiyan ticmoqualti in moma, immocxi; ma moyollo monan, motta ticchiuh, ca ic tihualquizaz, ca ic timizoloz, timocatzahuaz, timotliloz* (No de tu voluntad comas tu

³⁰⁹ Cf. Karen Dakin, “El carbonero. Un cuento náhuatl” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM-IIIH, 1972, vol. 10, pp. 329-335.

mano, tu pie. No hagas de tu capricho tu madre, tu padre, porque así envejecerás, te ensuciaras, te cubrirás de negro).³¹⁰ También suele aparecer en los malos lugares “lo que deshonra a la gente, lo que ensucia a las personas” (*in teizolo, in tecatzauh*). Quizá estos «textos» sean la razón de su pervivencia en las tradiciones literarias de diversas culturas, por lo que en la fábula no causó extrañeza su incorporación, jugando el papel de incitador a la mala vida.

Otro caso curioso dentro de la traducción en el rol de los personajes acontece en la fábula del *cozinero*. En náhuatl, se puede construir la palabra cocinero/cocinera con el sustantivo *molli*, guiso en general, y el verbo *chihua*, hacer, duplicando la primera sílaba del verbo para dar la idea de una acción frecuentativa de preparación y añadiendo al final un sufijo agentivo –qui. De tal forma la palabra cocinero queda *mol-chichihuh-qui*. Sin embargo, parece que entre los roles que desempeñan hombres y mujeres en la sociedad nahua, la acción de cocinar no era realizada ni concerniente a los hombres, sino a las mujeres. Esto podría explicar por qué en la fábula 17 se coloca la palabra en español *cozinero* en el título seguida de *molchichihuhqui*. Es decir, por tal contexto, no común entre la asignación de roles en la sociedad náhuatl, se debe de especificar en español y en el título que se trata de un varón cocinero y no una mujer ya que la palabra en náhuatl sirve para ambos géneros, pero el referente primario en la mente de un receptor nahua sería una mujer. Esto es otra muestra, quizá, del cuidado que los traductores ponen en el transvase de las fábulas para encontrar las adecuaciones más apropiadas y causar el mismo efecto funcional en la trama del texto meta.

Respecto al personaje del profeta sólo mencionaré que la etimología de la palabra constituye un neologismo, con toda probabilidad, compuesto después de la Conquista. Este

³¹⁰ León Portilla y Silva Galeana, *Huehuetlahtolli*, *op. cit.*, 2011, p. 323.

término de profeta se construyó de distintas maneras, siguiendo el estilo de la lengua náhuatl, lo cual puede hacer pensar que es un término usado antes de la Conquista. Encontramos palabras para definir al profeta construidas con el adverbio “antes”, *achtopa*, y el verbo “hablar”, *ihtoa*, con lo que se define al profeta como “el que habla antes sobre las cosas”, además que “profecía” se construye con las mismas palabras *laachtopaihtoliztli*. Palabras distintas se registraron en el *Vocabulario* de Molina para el mismo concepto de profecía, pero con una construcción similar: *tlahuehcaittaliztli*, *tlahuehcatenehuiliztli* y *tlahuehcaihtoliztli*. Las tres añaden el adverbio “alejado” con referencia temporal, *huehca*, y los verbos “ver” (*itta*), “decir” (*tenehua*) y “hablar” (*ihtoa*) respectivamente.

Sin embargo, otros textos, debidos a informantes indígenas sobre los adivinos de tiempos prehispánicos, suelen llamarlos como *atlan teittaqui*, *atlan tlachixqui*, “el que mira a la gente en el agua, el que observa las cosas en el agua”, *tlapachtlapouhqui* “la que lee las conchas”, *mecatlapouhqui* “el que cuenta los cordeles”, entre otros.³¹¹ Es decir, en estos últimos términos indígenas los referentes de la concepción de la adivinación no hacen alusión a la temporalidad en que son revelados los hechos (siempre por anticipado), sino en el medio usado para descubrirlos. Por lo tanto, la construcción y valores simbólicos del profeta representan más los «textos» grecolatinos que los nahuas, pero son usados de igual modo para condenar esta práctica.

Algunos de los aspectos de la antigua vida de los nahuas que se trataron de erradicar fueron sus viejas prácticas de adivinación, muchas de ellas relacionadas con la medicina.³¹² Según el mito de la creación de los soles, al término de cuarto sol llamado 4-Agua (4-Atl),

³¹¹ Cf. Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1967, Vol. 7, pp. 87-117.

³¹² Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 14-16.

se le entrega a la primera pareja, Oxomoco y Cipactonal, el secreto de ciertas actividades importantes para el ser humano y se les ordena que las realicen: labrar la tierra, hilar, tejer, procrear y curar.³¹³ Relacionada con esta última actividad se le enseña a Oxomoco el arte de la adivinación por granos de maíz.³¹⁴ Es claro, por el mito, que la adivinación *per se* no es una actividad mal vista por los antiguos nahuas, siempre que no se use en contra del grupo o la comunidad, como sucedía con algunos médicos-magos como el *nahualli* o los *temacpalitotique*.³¹⁵ El acto de la adivinación estaba presente en muchas actividades de la vida indígena precolombina, no sólo en la medicina como remedio y diagnóstico, sino también para encontrar objetos y personas perdidas, para saber el porvenir o si algún asunto o viaje sería propicio, etc.³¹⁶ La misma lectura del *tonalamatl* (cuenta de los destinos) al momento del nacimiento del niño auspicia su porvenir fijándole un *tonalli* o destino,³¹⁷ por lo que la adivinación también es parte del pensamiento religioso.

A la vista del clero regular estas prácticas de adivinación relacionadas con la medicina o con otras actividades en beneficio de un individuo o de un grupo eran vistas como idolátricas y pertenecientes al demonio. Muy pronto los frailes y, décadas más tarde, los miembros del clero regular, como el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, se dedicaron a combatirlos y tratar de erradicarlos, lo cual nunca se pudo lograr. Incluso algunos españoles durante el periodo colonial solicitaban los servicios de médicos-brujos para efectos de

³¹³ Carlos Viesca, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, México, Facultad de Medicina-UNAM, 1997, p. 119.

³¹⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1965, sexta edición 2005, p. 25.

³¹⁵ Según Gonzalo Aguirre el oficio de *ticitl* (médico) consiste en resolver la ansiedad que deviene de la enfermedad o de ciertas situaciones en beneficio del individuo o de una comunidad en específico. Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, pp. 30-60.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 188.

³¹⁷ Debe recordarse que Quetzalcóatl, como héroe cultural, enseñó a los hombres el arte adivinatoria por medio de la cuenta del *tonalpohualli*. Cf., Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 49.

adivinación y magia.³¹⁸ Un testimonio temprano de este intento de erradicación contra la adivinación y otras prácticas supersticiosas lo ofrece fray Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* donde desacredita dichas prácticas³¹⁹ y reprende a los nahuas en los siguientes términos:

Yoan cenca quimiztlacahuia Diabolo yn quelehuia yn quimatiznequi yn tleyn ychtaca anoço ueca mochica cenca quimiztlacahuia ynic quinnechtoltia quinnemactia yn miec tlatquitl yn quinmacazo maçihui atley yaxca çanno quinnetoltia yn ahahuilnemilizçotl, ynic ytechpohuizque, Çan niman huel yehuatl ye quiztlacahuia yn macehualli yniuh oquiztlacahui yn achto çiuatl: yc quinnetoltia yn machiliztli quimilhua. Cayehuatl quinmachtiz yn tley huetica ychtaca chiualo yn ahuel tlalticpac nemiliztica macho yn auel oc açicamati yn teyollo. Auh yehica mochi tlacatl tleyn conmatiznequi niman cenca tlapanahuia yn quimatiznequi yn tleyn ichtaca chioalo yn ayximachoni yn amachoni yn acaconi yn ayc teilhuiloni yn acan nemachitoloni. Yehuatl ypampa cenca yztlacahuilo yn conmatiznequi yntleyn quipanahuia yn iyollo yn itechpan ualquiça yn Diabolo yn cenca açicamatiznequi yn tleyn queleuia yn amo ytechmonequi yn ixpoyome in tlaueliloque.

Y mucho engaña el Diabolo a aquellos que quieren saber, a aquellos que quieren conocer las cosas ocultas o lo que ocurre a lo lejos, los engaña muchísimo, porque les promete muchas riquezas, aunque nada posee, y les promete también la vida alegre con mujeres, para que sean de su partido. Y sólo, al instante, él ya engaña al hombre del pueblo, como engañó por primera vez a la mujer: le prometió el conocimiento de lo oculto. Por eso ella aprendió aquellas cosas que se hacen a lo lejos, en secreto, las cosas que es imposible conocer normalmente sobre la tierra, y aún aquello que no se puede conocer ni alcanzar con el corazón. Y así, porque todos los hombres quieren conocer enseguida lo que mucho sobrepasa, y quieren conocer las cosas que se hacen en secreto, desconocidas, misteriosas, incomprensibles, nunca dichas a nadie, nunca enseñadas en ninguna parte. A causa de él (del Diabolo) es muy engañado aquel que quiere saber las cosas, comete falta en su corazón cerca de él, sigue al Diabolo, mucho quiere conocer perfectamente las cosas, desea aquello que no le conviene, como los ciegos, como los malignos.³²⁰

³¹⁸ Gruzinski, *op. cit.*, pp. 149-185.

³¹⁹ Las artes adivinatorias y mágicas en general estaban relacionadas con Tezcatlipoca, quien, a su vez, después de la conquista fue relacionado con el demonio o el Diabolo. Fray Andrés de Olmos, como muchos otros frailes en sus composiciones en náhuatl, se valen de los recursos y formas de la lengua, y sus connotaciones culturales para desacreditar a la misma cultura en los aspectos que consideraban idolátricos. En este caso usa los mismos atributos de Tezcatlipoca como “el que mira en el interior de la piedra, en el interior del árbol” (*tetl ytic, quahuatl ytic*) y los adjudica al Diabolo, diciendo que eso era lo que se hacía en tiempo de sus abuelos. Cf. Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, edición y traducción de Georges Baudot, México, UNAM, 1979, p. 14.

³²⁰ *Ibid.*, pp. 16-17, traducción de Georges Baudot.

Por estas razones, no toda la práctica de la adivinación era reprobable como lo es dentro del cristianismo, quizá representaba una actividad cotidiana, como de seguro lo fue durante el primer siglo posterior a la Conquista. Y en ese contexto, esta fábula sirve para reprender dicha práctica tan común entre los indígenas nahuas, casi en el mismo tono que lo hace fray Andrés de Olmos.

Un último personaje de interés es el avaro. Éste representa un modelo arquetípico de origen occidental sobre la avaricia que se centra en la acumulación del oro como única riqueza. Desde el punto de vista indígena, la riqueza abarcaba otros elementos materiales que son incluso más apreciados que el oro mismo, como las piedras preciosas o chalchihuites, las plumas, mantas, cacao, entre otros.

La avaricia es un vicio reprobable en distintas culturas, como la náhuatl, pero en esta última tal vicio está vinculado con el concepto del trabajo. El trabajo dentro de la cultura náhuatl es un atributo universal: los hombres, la naturaleza con sus animales y plantas, incluso los dioses tienen un trabajo, todos tienen una obligación que desempeñar. La no realización de éste trae consecuencias graves en el sistema social y natural, así pues, lo que se contrapone al trabajo es la flojera.

A la par de esta idea, el trabajo produce riqueza, lo necesario para vivir y garantizar la existencia del grupo, por ello la acumulación de riqueza más allá de lo necesario también es reprobable porque desequilibra el engranaje social y sobrenatural de la existencia. Un caso sobre esto lo representa el *tlahtoani* cuando en tiempos de hambre, repartía el maíz que guardaba en sus trojes, que podría considerarse como una acumulación, para que la población

pudiera remediar sus necesidades más básicas.³²¹ A la fecha, la acumulación de riqueza, es decir la avaricia, es vista como una actividad más reprobable incluso que el mismo robo.³²²

Algunos textos recopilados durante la colonia sobre las antiguas usanzas precolombinas muestran a la flojera y la avaricia como los peores atributos que pueden tenerse. En el libro décimo del *Códice florentino* la avaricia aparece como un rasgo perverso entre la gente común y muchos otros nobles como el llamado *Teuayo*, del rico *Mocuiltono*, el campesino *Tlalchiuhqui* o el vendedor y bañador de cautivos *Tecoani* y *Tealtiani*.³²³ Citaré solo un texto para ejemplificar esto acerca del hombre rico que es malo, en el cual se dan más de ocho sinónimos para decir avaro, primero en forma de sustantivo o adjetivos y luego esos mismos como verbos:

In amo qualli, in tlaueliloc mocuiltonoa, tlaauilpoloani, tlaauilquistiani, tlanenpoloani, tlanenquistiani, tlaauilicittani, *tzotzoca*, *teuie*, *motzol*, *mômotzo*, *momotzoloani*, *tlatlametl*, *tlaixoa*, *atle quitemacani*: tlanenquixtia, tlanenpoloa, tlaauilquixtia, tlaauilicitta, *teuieoacati*, *tzotzocati*, *momotzoloa*, *tlatlameti*, tetlatlacuiltia, tetch tlaixtlapana, tetch tlamieccaquistia, tetch tlamixiuitia, tematâtaca.³²⁴

El malo, el hombre rico que es perverso, vividor, de mala reputación, despilfarrador, desperdiciador, juerguista; *es miserable*, *mezquino*, *tacaño*, *tacañísimo*, *muy tacaño*, *avariento*, *avaro*, *avaricioso*, *dador de nada*; [él] desperdicia, despilfarra, tiene mala reputación, anda de vividor; *se vuelve mezquino*, *se vuelve miserable*, *se vuelve tacaño*, *se vuelve avaro*; le presta a la gente, le fía a la gente, da algo en usura a la gente, obtiene beneficios de la gente, le demanda a la gente.³²⁵

³²¹ Cf. Durán, *op. cit.*, t. 1, pp. 294-298.

³²² Cf. Juan Carlos Torres, "Ideas sobre la sociedad, la familia y el ladrón en un cuento náhuatl de la región de Milpa Alta" en *Estudios Mesoamericanos*, México, UNAM, 2012, año 7, no. 13, pp. 75-85.

³²³ Charles Dibble y Arthur Anderson (editores), *Florentine Codex*, 13 v., Santa Fe, Nuevo México, School of American Research y The University of Utah, 1961, vol. 11, pp. 21-59.

³²⁴ Dibble y Anderson, *op. cit.*, vol. 11, p. 41, el subrayado es mío.

³²⁵ La traducción y el subrayado son míos.

También en los *huehuetlahtolli* recopilados por Olmos encontramos palabras referentes a la avaricia en el discurso que la madre da a su hija en el que se dice: *xitellaocoli, xictemaca in çan quexquitz ma titetlayelitia ma titeoyehuaca*, “compadécete de otros, dales a otros un poco [de lo tuyo], mira que no odies a la gente, mira que no seas avara con la gente”.³²⁶

Este «texto» sobre la avaricia en el mundo náhuatl coincide en gran parte con los «textos» de la cultura occidental, por lo que se siguieron usando en sermones y otras traducciones. Aquí, las dos fábulas que tocan este tema pudieron recordar y reforzar este tipo de mensajes en el estilo cultural náhuatl en el que solían enunciarse.

Lo relevante del personaje en la traducción es la forma en que se refiere a la avaricia y al avaro en dos fábulas distintas. Ambos términos se aplican de la misma manera y no parecen contener información específica sobre el tipo de avaricia. En la fábula 15. *La mujer pobre y la guajolota hembra* se describe a la avaricia de la mujer bajo el término *teoyehuacatiliztli*, en cambio, en la fábula 39. *El avaro* se refiere a este personaje con el vocablo *Tlahtlametl* y no con *teoyehuacatini*, en su forma agentiva, como podría esperarse ya que tal palabra se había usado con anterioridad. Esta irregularidad, no sólo en esta palabra, sino en todas las variaciones que hemos visto hasta aquí es otra evidencia de que, en la traducción de las fábulas, vale la pena repetirlo, están involucrados distintos traductores y cada uno de ellos toma distintas decisiones de traducción.

³²⁶ León Portilla y Silva Galeana, *Huehuetlahtolli*, op. cit., 2011, p. 289; la traducción es mía.

4.3 Otras concepciones y aspectos del mundo náhuatl

En este apartado presento algunos «textos» y aspectos culturales nahuas del siglo XVI que aparecen en la traducción de las fábulas y que era necesario incorporar para su mejor recepción dentro de las concepciones culturales indígenas.

El corazón como órgano de la cognición

La concepción del corazón como órgano donde reside la inteligencia y el raciocinio, así como algunas de las emociones, es un elemento de origen náhuatl. La inteligencia y el raciocinio están relacionados principalmente con el corazón dentro del corpus de las fábulas traducidas, aunque también suele asociarse a la cabeza con menor frecuencia. Así, dicho órgano mantiene funciones tanto emocionales como cognitivas.

López Austin en *Cuerpo humano e ideología* describe de manera extensa el funcionamiento de este órgano a partir del estudio de numerosas fuentes de origen indígena.

Respecto al corazón el autor menciona:

La importancia atribuida al corazón se percibe no solamente en el extraordinario número de sus menciones, sino en que cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción. Participa, además, en cada uno de los estados y procesos anímicos que sirvieron para clasificar el material, rebasando en ellos, con una sola excepción, la acción de las demás partes del cuerpo.

Pese a la concentración de los procesos anímicos, no es el corazón el órgano unitario de la conciencia... Si la conciencia estaba de alguna manera dispersa, es lógico que se hable de estados en los que el hombre (el yo más o menos diseminado en el cuerpo) acuda al foco predominante con la

intención de realizar los actos más importantes del existir. El corazón puede ser alcanzado, captado, leído, visto; puede conversarse con él, se le puede dirigir hacia las cosas.³²⁷

Podría incluso decirse que el corazón y los elementos hechos a partir de su etimología eran los receptores de la conciencia del individuo, su ser en el sentido del “ego”. Tanto *yollotl* como *teyolia* (*yolia*) vienen del verbo *yol* “vivir”.³²⁸

Esta asociación de la inteligencia con el corazón tal vez se debe a las características del *teyolia*. Dentro de la antigua concepción precolombina sobre las tres entidades anímicas de los nahuas, el *teyolia* es la entidad que se desprende del cuerpo al morir el ser humano y realiza el viaje al Mictlan (Lugar de los muertos), al Tlalocan (Lugar de Tláloc) o al Tonatiuh Ichan (la casa del Sol). Por lo cual, las cualidades de la conciencia, personalidad y la inteligencia se asociaban más al corazón que a la cabeza.³²⁹

En la fábula 17. *Los muchachillos y el cocinero*, aparece la palabra *yolotlama*, la cual significa “conjetura” o “pensamiento”. La palabra está construida también con el sustantivo *yollotl* y posiblemente con el verbo *mati*, cuya significación etimológica sería “saber/sentir con el corazón”. En la fábula 22. *El perro y el cocinero*, nuevamente se forma un difrasismo para explicar lo que es el conocimiento y la experiencia, referido como: *yn toyollo yn totlacaquiliz*, “nuestro corazón, nuestro entendimiento”.

Así pues, vemos que las relaciones simbólicas con el corazón alusivas a la inteligencia, reflexiones, sentimientos y vicios de los personajes son informaciones contenidas en dicho «texto», organizadas por los antiguos nahuas, y que era necesario reflejar en la traducción para que las situaciones fueran entendidas por los lectores de ésta. Tales

³²⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM-IIA, 2008; t. 1, p. 207.

³²⁸ *Ibid.*, p. 207.

³²⁹ *Ibid.*, t. 1, p. 253.

informaciones relativas al corazón se encuentran ausentes en los «textos» originales en latín, interpretadas de manera diferente o alusivas al cerebro y a la cabeza en lugar del corazón. Es decir, las categorías del cuerpo humano y sus atributos resultaron diferentes entre los nahuas y los españoles, pero en ambos casos tales elementos eran importantes para la conformación del núcleo de sus respectivas semiosferas y, por lo tanto, era necesario traducirlos a las categorías asequibles a cada cultura.

Son once las fábulas en las que aparece el corazón ya sea como órgano del razonamiento o receptor de algún otro tipo de sentimiento. Comenzaré, para ejemplificar este punto, citando las apariciones del corazón como órgano cognitivo y, posteriormente, los fragmentos donde aparecen. La fábula 1 muestra cómo el coyote se burla de la cabra por no ser tan inteligente comparando su capacidad de raciocinio (corazón) con su barba; en la fábula 6 el coyote se queja de que una imagen tan bella hecha de madera no tenga consciencia (no tenga nada en su corazón); en la fábula 22 un perro roba un corazón de oveja a un cocinero quien, por medio de un juego de palabras, le hace entender que en lugar de robarle el corazón, se lo dio, es decir, le dio conocimiento y experiencia; en la fábula 25 se describe que cuando el corazón se asienta se llega al convencimiento y aceptación de una idea;³³⁰ en la fábula 26 se describe la falta de inteligencia del asno como “no tener nada en el corazón”; finalmente en la fábula 42 se describe el pensar y anticipar el peligro de un lugar como “no tener el corazón” en tal lugar. Cito a continuación los fragmentos donde aparece cada caso y marco en negritas sus incidencias:

³³⁰ Recordemos aquí que la entrada para el verbo dudar que se registró en el *Vocabulario* de Molina es *omeyolohua*, “hacerse dos el corazón”, *op. cit.*, f. 47 v.

1 a. La cabra y el coyote

Auh in coyotl quilhui in tentzone. Nocnihue yntla yzquitetl ye ni **moyollo**, yn izqui mani motentzo: oc achto tictemozquia yn canin huel tihualquizaz yn ayamo toncholoahua atlacomolco.

“Oh, amigo mío, si tanto fuese **tu corazón** como tanto se extiende tu barba, primeramente, buscarías por dónde poder salir hacia acá cuando todavía no te echas en el hoyo con agua”.

6 a. El coyote

Auh yn ohuel quittac hamo tlahtohua, amono molinia, niman quilhui. Yio quenin cenca qualneztihcac cihuatl; ça ye hamotle quipie **yiollo**. Yni çaçanilli quinnezçayotia yn motlacamati, in qualoa yeccâ moquetza; ça ye amotle **yollo** quimati.

Pero pudo ver que ella no habla, tampoco se mueve, entonces dijo: “¡Yio! ¡Cómo es que la mujer que está de pie es tan hermosa, empero nada guarda **su corazón**!”. Este *zazanilli* señala que el que es rico, el que es bonito, se yergue en buenos lugares, aunque nada siente **su corazón**.

22 a. El perro y el cocinero

Cuix on otinechcuili yn noyollo? ca ylhuice otinechmacac. Yni çaçanilli quittoznequi, ca yn **toyollo** yn totlacaquiliz yc yhçatihuetzi yniquac ytla haqualli tecoco topan hualauh.

¿Acaso me quitaste eso, mi corazón? Pues mucho más me lo diste.” Este *zazanilli* quiere decir que **nuestro corazón**, nuestro entendimiento de tal forma se despierta con prontitud cuando algo malo, un padecimiento, viene sobre nosotros.

25 a. El puma devorador de personas y la rana

Yn tequani miztli ceppa oquicac cuiyatl cenca tzahtzi in cotalohua, cenca yc omomauhti, momatia ca huey ma nehnemi yn iuh tzahtzia çan in omotlali **yyollo**, nohuiampa tlahtlachiaya, mochichihuaya ynic quinamiquiz yc aço quenami cotalohuaya.

El puma devorador de personas escuchó una vez que la rana grita mucho, croa, con lo que se espantó mucho. Pensaba: “es grande el que anda, el que así grita”. Sólo **su corazón** se asentó, observaba por todas partes, se aprestaba para encontrarlo, puesto que quizá [un] gigante croaba.

26 a. El puma devorador de personas y el *asno* y el coyote

Auh ynuicac ye tlapihuia malli; in tequani oquinahuati yn asno ynic yehuatl tlahmatiz tlaxexeloz. Auh yn asno hamotle **yyol** ipan, yexcan oquixelo yn malli.

Y cuando aumentan [una] presa, el devorador de personas ordenó al *asno* para que él fuera prudente al repartir. Pero en **el corazón** del *asno* [no hay] nada, dividió la presa en tres partes

42 a. El venado silvestre

Auh ynuicac ye yquac ye onmiqui, quihto. Onotlahueliltic, quenin cenca oninoztlacahui, yn ompa ahquen ocatca **noyollo**, ompa ohualla yn nomiquiz.

Y entonces, cuando ya se muere, habló: “¡Desdichado de mí! ¡Cuánto me engañé! De allá que en nada estaba **mi corazón**, de allá vino mi muerte”.

En el segundo caso, el corazón es el receptor de múltiples sentimientos y deseos. En la fábula 9, el corazón aparece como el generador de los deseos sobre objetos o situaciones que se quiere que acontezcan; en la 14, el corazón aparece como generador o receptor del odio hacia otras personas, pero como consecuencia de estar enfermo;³³¹ en la 16, el corazón aparece de nuevo como el generador o receptor de la furia o el odio, pero no se menciona que sea a causa de una enfermedad; en la 38, la satisfacción del deseo equivale a satisfacer el corazón; y finalmente, en la 39, para describir lo que es la avaricia, se dice que el corazón del avaro cayó sobre el oro y que al igual que enterraba el oro, enterraba su corazón con aquel, es decir, el deseo desmesurado por el oro provocado por la avaricia reside en el corazón.

³³¹ Es importante mencionar que, según la concepción indígena, el corazón al experimentar estos sentimientos dañinos se considera que está enfermo y, por ello, experimenta tales sentimientos. López Austin menciona que el corazón puede ser afectado por múltiples factores internos y externos o por enfermedades. Cf. Alfredo López Austin, *op. cit.*, 2008, p. 256.

9 a. Los pescadores con red

Yni çazanilli techmachtia. Ca miecpa topan temo in tlaqualli yn ahmo tonemachpa yn ahmo yuhca **toyollo**.

Este *zazanilli* nos enseña que muchas veces la comida baja sobre nosotros, sin que lo sepamos, no como es **nuestro corazón**.

14 a. Los perros y su señor

Yni çazanilli techmachtia: ca monequi ym ixpampa tehuazque, tiquintlalcahuizque yn aqui que **yollococoleque**: yn amo tlatlacamahmanitia yn innextitlan yn incalittic.

Este *zazanilli* nos enseña que es necesario alejarnos, apartarnos de la presencia de **quienes tienen el corazón enfermo**; ellos no dan la bienvenida a las personas junto a sus cenizas [del fogón], en el interior de sus casas.

16 a. Una persona a la que mordió el perro

Yni çazanilli techmachtia, ca yn **yollococoleque**, in tetoliniani, hamotle teyncneliztli huel yc tlacâcihuitilo, yolcehuilo; nel yn quenman ye ilhuice yc tlahuelcuitilo, poçonilo.

Este *zazanilli* nos enseña que **los que tienen furia en el corazón**, los que afligen a las personas, con ningún buen favor son domesticados, son apaciguados; ciertamente, en ese momento, con eso, se embravecen, se enfurecen mucho más.

38 a. El *asno* y el caballo

Yni çazanilli techmachtia. Ca yn macehualti hamo monequi yn techmoxicozque yn tlattoque yhuan in motlacamati: çan monequi ye **toyollo** pachihuiz yn tlein cehcenyacâ oquinmomaquili totecuiyo Dios.

Este *zazanilli* nos enseña que los maceguales no necesitan sentir envidia de los *tlatoque* y de los ricos, sólo es necesario que **nuestros corazones** se satisfagan [con] lo que a cada uno le dio *Dios* Nuestro Señor.

39 a. El avaro

Ce tlahtlameatl ytech huetz **yiollo** yn cozttic teocuitlatl: yehica oquinamacac yn imil yn ical yhuan yn ixquich ytlatqui: auh yn ipayih omochiuh teocuitlatl oquicemattili, yhuâ oquicentetili, cecni oquitlaltocac: auh yuhquin ma no oncan quitocac **yiollo**.

El **corazón** de un avaro cayó en el amarillento oro, por eso vendió su tierra, su casa y todas sus pertenencias. Y su costo se hizo oro, lo derritió y lo fundió, lo enterró en algún lugar. Y del mismo modo también allí enterró **su corazón**.

La caza

Los diferentes modos de cazar a la usanza indígena también quedaron registrados en distintos pasajes de las fábulas. Para la caza de aves se menciona la elaboración de trampas a partir de cañas, *acatl*, y el uso de una hierba llamada *tecpatli* que Molina define también como “liga para atrapar aves”, seguramente hecha a partir de esta planta. También tiene usos medicinales y se caracteriza por ser una planta resinosa, por lo que se usaba como trampa. En la fábula 21. *El pajarero y la serpiente* se menciona que esta hierba se unta en la trampa de cañas para que la presa se mueva con dificultad y no pueda salir o incluso se pegue a la trampa. Nuevamente en la fábula 29. *La hormiga y la paloma* se describe el mismo proceso, pero se omite el uso de la planta. Parece ser que ésta era una técnica habitual de los pajareros para cazar aves y también se registra, incluyendo el empleo del *tecpatli*, en el *Códice florentino* con todas las instrucciones para tender la trampa.³³²

Otra forma para cazar mamíferos más grandes quedó consignada bajo el significado del verbo *tzohuia*, “cazar con un lazo”, “tender un lazo a manera de trampa” para cazar o atrapar con él a la presa. El verbo tiene el significado no sólo de cazar o lazar presas grandes,

³³² *Códice florentino*, Lib. XI, f. 132 v.

incluso a personas, sino también a las aves, o simplemente enlazar o entrelazar algo o a alguien. Este método de caza se menciona en las fábulas 3, 33 y 40 respectivamente para cazar un coyote en la primera y aves en las dos fábulas restantes.

El resto de las técnicas mencionadas en las fábulas son conocidas por ambas tradiciones, por lo que es difícil saber si pasan a ser «textos» o adaptaciones de la sociedad nahua. Una de ellas es la pesca con red, y la otra, cazar a la presa con el arco y la flecha.

La medicina

Aunque no son muy abundantes tampoco los «textos» relativos a la medicina, es necesario mencionar algunos elementos en la traducción. Las enfermedades entre los antiguos nahuas, y con seguridad también entre los del periodo colonial, se atribuían tanto a principios divinos y sobrenaturales como a eventos patológicos y biológicos. Por lo tanto, la categoría de médico, para tal época incluía a la persona que ejercía remedios medicinales derivados de plantas o animales, tratamientos terapéuticos y la realización de conjuros: estos tres elementos conforman la práctica del médico indígena.³³³

De la gran variedad de médicos-magos catalogada por otros especialistas como López Austin o Aguirre Beltrán,³³⁴ sólo uno, el *ticitl*, figura en la traducción de las fábulas, a pesar de que se ha documentado la existencia de otros médicos indígenas del periodo colonial, en este caso especialistas en la cura de ojos como el llamado *teixpatiani*³³⁵ que hubiera sido más conveniente para la trama de la fábula. El *ticitl* es una clase de médico que se vale tanto de

³³³ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 249.

³³⁴ Cf. Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1967; Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 38-39.

³³⁵ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 40.

medicinas naturales (provenientes de hierbas o animales), una terapia física y de pases mágicos, conjuros y adivinaciones, según sea su experiencia y conocimiento del método para la cura de la enfermedad en cuestión (incluso la partera era considerada bajo la categoría de *ticitl*), a diferencia de otros magos que se valían sólo de conjuros para hacer daño a la gente. El conocimiento de esta práctica en lengua náhuatl es referido como *ticiotl*, pero, a pesar de valerse de infusiones medicinales y terapias, fue conocido mejor como “la agorería de echar suertes”.³³⁶

Sin embargo, el *ticitl* fue relacionado o definido en varias fuentes como un brujo o hechicero por la sociedad hispana. Lo que es claro, a partir de las prácticas registradas sobre este personaje en la cura de enfermedades por medio de conjuros, tratamientos terapéuticos y medicinales que el día de hoy se catalogarían de médicos, así como el seguimiento del tratamiento del enfermo que solía darle, es que el *ticitl* fue la mejor equivalencia o adaptación del concepto de lo que era un médico en España para el siglo XVI.

Por lo anterior, la opción más apropiada, tal vez la única, para la traducción de médico sería *ticitl*. Aunque éste también se valía de conjuros, era igual de evidente su práctica terapéutica por medio de plantas y otros remedios, así como su interacción física con el cuerpo.³³⁷ Si se hubiera escogido traducir el referente de médico con el nombre de algún otro mago o brujo que se valiera únicamente de conjuros para curar, se podría haber fomentado el uso supersticioso de tales prácticas, consideradas idolátricas, pues la traducción de las

³³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³³⁷ No siempre el *ticitl* mantenía una buena aceptación y reputación por parte de la sociedad española, existen algunos casos y procesos de uso de hechicerías donde el sujeto que es acusado de realizar prácticas mágicas es referido como *ticit* o *ticitl*. Cf., Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), *Relatos populares de la inquisición Novohispana. Relatos populares y otras supersticiones del siglo XVII-XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas-UNAM, 2010, pp. 217-218.

fábulas, aunque realizada por indígenas, está bajo el patrocinio y cuidado de la autoridad eclesiástica.

Incluso el término *tepahtiani*, usado en el náhuatl contemporáneo como equivalente a médico,³³⁸ era empleado en el XVI para denominar a una especie de brujos que se valían de conjuros para la sanación,³³⁹ razón por la cual no se consideró en la traducción, a diferencia de *ticitl*. La práctica del *ticitl*, según las fuentes, se aboca especialmente a la cura del *tonalli*, categoría anímica que no era solapada del todo por las autoridades religiosas.

Todos los «textos» anteriores son los que circulaban en ese primer siglo de vida colonial, y a los que pudo hacer referencia tanto el traductor al elegir la palabra *ticitl* para su transvase, como el posible oyente al escuchar tal término y la situación narrada en la fábula.

En cuanto a las enfermedades y las medicinas, sólo son mencionadas dos en todo el corpus de fábulas. Una de estas enfermedades es la diarrea, de la que no se hace mayor descripción ni tampoco se puede ver algo relacionado a las prácticas de curación, ya que su alusión es circunstancial. La segunda enfermedad está relacionada con los ojos y se describe para su curación el empleo de una planta específica con su nombre en náhuatl: la *tianquizpepetla*.

En el apartado correspondiente a las enfermedades del *Códice florentino*, se da entrada a una serie de padecimientos diversos sobre los ojos, junto con las plantas, también diversas, y tratamientos que las alivian. La taxonomía de estas enfermedades incluye términos como “excrecencia ocular de estrellas”, que se cura con excremento de lagartija y

³³⁸ Laurencia Álvarez Heydenreich, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan Morelos*, México, Instituto de Investigaciones Indígenas, 1987, p. 196.

³³⁹ López Austin., *op. cit.*, 1967, p. 107.

con tizne, mezclados con la hierba *matlalli*. No obstante, aunque en ninguna enfermedad de los ojos quedó registrada la planta *tianquizpetla* como parte de la cura, sí se menciona, en la mayoría de las enfermedades, el uso de plantas lactíferas (*memeya*) para untar el látex que mana de ellas directamente en los ojos junto con otros ingredientes. En la sección de las hierbas del mismo códice tampoco aparece nuestra planta, en cambio, se describe una planta clasificada como *memeya* cuyas cualidades y látex se empleaba para desinflamar el vientre.³⁴⁰

Tampoco en el bien conocido *Libellus de medicinalibus indorum herbis* o *Códice de la Cruz Badiano* es registrada nuestra planta en cuestión, tal vez porque fue considerada como una planta menor y común clasificada dentro de la taxonomía de las *memeya*. Aunque en dicho estudio sí aparecen plantas que curan diferentes padecimientos de los ojos, es difícil saber si alguno de estos también era aliviado con la *tianquizpetla*.

La *tianquizpetla* tiene por nombre científico *Alternanthera repens* (L.) Kuntze y es conocida también como *hierba de la golondrina* por el parecido que tiene con las plantas de este nombre. En la *Historia de las Plantas de Nueva España* escrito por el doctor Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, se menciona respecto a este tipo de hierbas “lechosas”:

Acostumbran los mexicanos llamar *memeyas* a casi todas las hierbas que manan leche [...] Son casi todas de naturaleza caliente y seca, aunque ya exprimido el jugo lechoso no presentan ningún indicio de calor, y aun pretenden los médicos mexicanos que son frías y buenas contra las fiebres. Purgan la pituita, quitan las fiebres intermitentes, *consumen las excrecencias de los ojos*, calman el dolor de dientes, curan las llagas recientes o antiguas, cierran la piel abierta, fortalecen, introducidas, los

³⁴⁰ *Códice florentino*, Lib. XI, f. 153 v.

miembros, contienen las disenterías y curan la sarna y los lobanillos; *la leche disuelve las nubes de los ojos*".³⁴¹

Cabe mencionar que en la actualidad la planta se sigue usando. Su uso prehispánico, además de quitar las manchas en la córnea del ojo, estaba dedicada a la cura de la inflamación de anginas, úlceras de la boca, detener los flujos de sangre, calmar el ardor al orinar y curar enfermedades de la piel. Actualmente se usa para curar la conjuntivitis (inflamación de la mucosa ocular), cortar la fiebre, desparasitar y para tratar los síntomas del sarampión.³⁴²

Como se puede apreciar, la aparición de la planta en las fuentes no es directa, pero por sus características, su afinidad con la familia de las *memeyas*, su nombre popular en español, su uso en la actualidad para la cura de la conjuntivitis, podemos registrar en esta fábula el empleo de dicha planta, para la cura de enfermedades relacionadas con los ojos durante el siglo XVI, y con toda seguridad desde tiempos prehispánicos.

La organización social

En algunas fábulas puede notarse el uso de términos derivados de las antiguas organizaciones políticas y sociales imperantes en el mundo náhuatl precolombino. Si bien, no son tan numerosas, sí puede mencionarse la supervivencia de ciertos conceptos y organizaciones nahuas que estaban presentes en la lengua, no sólo como simple equivalencia a los cargos españoles en la organización, sino que durante esos años seguían siendo practicados en la organización indígena frente a las autoridades hispanas. Me refiero aquí a los conceptos de

³⁴¹ Francisco Hernández, *Historia de las Plantas de Nueva España*, 3 vols., México, UNAM-Instituto de Biología, 1959-1958, t. 3, pp. 966-967, el subrayado es mío.

³⁴² Véase *Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana*, UNAM: http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Alternanthera_repens&id=7786

altepetl, generalmente traducido como “ciudad” o “pueblo”,³⁴³ *tlahtocayotl*, “gobierno” y *tlahtoani*, “gobernante”. Sin embargo, las características de estas categorías son más amplias de lo que refieren sus equivalencias con el español. Pasaré a describirlas de manera breve, así como su presencia y empleo durante el primer siglo posterior a la Conquista.

La principal organización política en el México prehispánico, entre los nahuas, fue el *altepetl*.³⁴⁴ Una entidad soberana podía ya considerarse un *altepetl*. En su forma sencilla estaba conformado por un territorio y por un conjunto, más o menos fijo en su número, de organizaciones menores que se denominaban *calpulli* o *tlaxilancalli*. El *altepetl* estaba dirigido por un gobernante dinástico llamado *tlahtoani*, mientras que cada *calpulli* o *tlaxilancalli* estaba regido por un funcionario de menor grado, subordinado al *tlahtoani*, referido como *tecuhtlahtoani*. La palabra *calpulli*, “casa grande”, definía a una agrupación que mantenía un parentesco con un antiguo ancestro en común.³⁴⁵

Es importante mencionar que el *altepetl* en la concepción náhuatl existía solamente donde había un *tlahtoani*, y el *calpulli* existía a su vez sólo en el interior del *altepetl*.³⁴⁶ Sin entrar en mayor detalle sobre la organización y rotación de los *calpulli* y en la variedad y adaptación de la sucesión dinástica en el gobierno, podemos decir, además, que cada *altepetl* tenía un dios y templo principal, algunas veces derivado del dios principal del *calpulli* con más presencia y poder, del mismo modo, el gobernante o la dinastía gobernante podía derivar del *calpulli* con más prestigio y antigüedad.

³⁴³ Susan Schroeder, *Chimalpahin y los reinos de Chalco*, México, El Colegio mexiquense, 1994, p. 200.

³⁴⁴ James Lockhart lo ha denominado como “Estado-étnico”. Cf. Lockhart, *op. cit.*, p. 27. Por otra parte, Susan Schroeder lo denomina como “Ciudad-estado”. Cf. Schroeder, *op. cit.*, p. 183.

³⁴⁵ Katz, *op. cit.*, p. 118.

³⁴⁶ Schroeder, *op. cit.*, p. 246.

Por otra parte, el *altepetl* complejo³⁴⁷ es una extensión de su forma simple, donde un *altepetl* con mayor poder, prestigio o por vía de conquista sometía a otros *altepetl* y formaban un *huey tlahtocayotl*, donde los *altepetl* sometidos funcionaban con respecto al *altepetl* principal como los *calpulli* en el *altepetl* simple.

A partir de la Conquista, las autoridades hispanas tuvieron que operar con apoyo de las antiguas estructuras políticas existentes en la región. Si bien, los grandes complejos y pactos como la Tripe Alianza desaparecieron, el modelo del *altepetl* simple perduró durante casi los tres siglos del período colonial. En los primeros veinte años se fundó la encomienda sobre el modelo del *altepetl* sencillo y, unos años después, la municipalidad. Así pues, mientras los españoles empleaban los nuevos términos, para los indígenas nahuas se seguía hablando en términos del *altepetl* durante las primeras décadas posteriores a la conquista.

Posteriormente se instauró la forma de la gobernación española y su préstamo correspondiente, “gobernador”, se incorporó al léxico náhuatl a mediados del siglo XVI. Más tarde al *tlahtoani* de un *altepetl* se le denominó como “gobernador” en español, o en otros casos como “cacique”, palabra del caribe; mientras que en náhuatl seguían siendo “*tlahtoani*”,³⁴⁸ ya que durante un tiempo el cargo de gobernador fungía bajo las obligaciones que antaño tenía el *tlahtoani* y la misma persona en cuestión desempeñaba ambos cargos frente a los españoles y frente a los indígenas. Fue con el tiempo que se separó el cargo y se diferenció entre gobernadores y *tlahtoque*. Paulatinamente fueron integrándose nuevas formas de organización política e introduciéndose ciertas denominaciones de origen hispano

³⁴⁷ María Elena Bernal García y Ángel Julián García Zambrano, “EL *altepetl* colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historigráfico” en *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, (Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano eds.) México, FCE-Instituto de Geografía-UNAM, 2006, pp. 31.

³⁴⁸ Cf. Schroeder, *op. cit.*, pp. 280-284; Lockhart, *op. cit.*, pp. 50-51.

al léxico legal y político náhuatl, y desde luego, a la concepción y organización indígena. Se igualaron los cargos y estructuras prehispánicas con las nuevas de origen hispano para buscar equivalencias.

Los términos *tlahtoani*, *tecuhtli* y *pilli* seguían usándose durante el siglo XVI y principio del XVII, aunque ya con sentido un poco distinto a lo que definían en tiempos precolombinos y, al mismo tiempo, podían hacer alusión a la antigua forma de organización política. Fue hasta el siglo XVIII que tales términos comenzaron a ser raros y a entrar en desuso.³⁴⁹

Es importante destacar que el éxito y la formación de todas las dependencias españolas en el centro de México se desarrollaron sobre las bases de la organización del *altepetl*. Evitaron fragmentarlo, tanto en su espacialidad como en sus funciones, y usaron uno o más de estos *altepetl*, o sus divisiones internas en caso de ser muy grande, para conformar la encomienda, la parroquia, la municipalidad, etc.

Bajo estas definiciones podemos notar las adaptaciones culturales que se hicieron en estas fábulas. El concepto de *tlahtoani*, aunque aparece como una equivalencia del concepto de rey en la tradición hispánica, connota todas las características antes mencionadas como guía y dirigente de una unidad sociopolítica llamada *altepetl*.

Tal término es usado en las fábulas 5 y 38 en los *epimitios* para referir un estatus social y demostrar que incluso los *tlahtoque* padecen penas. Podemos suponer que el traductor y, posteriormente, el lector indígena, hayan pensado en las funciones y relaciones

³⁴⁹ Lockhart, *op. cit.*, p. 76.

de tales cargos indígenas rememorando lo que fueron quizá en época prehispánica y aún lo que eran en el periodo colonial.

Asimismo, se emplea el concepto de *tlahtoani* en la fábula 46 para referir al puma como “rey” de todos los animales cuadrúpedos, aunque de manera superficial, simplemente como una equivalencia al concepto del león, rey de los animales fieros. Sin embargo, ante los ojos indígenas, tal traducción debió referir las concepciones anteriores.

Esta categoría se emplea igualmente en la fábula 36 para referir la elección del *tlahtoani* entre las aves. Aquí no sólo figura dicho término, sino también el de *tlahtocayotl*, “gobierno”, para referirse al mundo de las aves. En este caso se puede connotar la antigua forma de elección del *tlahtoani* en un *altepetl* por todas aquellas aves que ostentan el cargo de *tecuhtli*.³⁵⁰ Tan sólo hay que recordar el encabezado de un capítulo que hace Sahagún acerca de la ejecución de un discurso del *huehuetlahtolli* para la elección del gobernante: “Capitulo decimo, del lenguaje y affectos, que usavan para hablar, y avjsar al señor rezien electo. Es platica de alguna persona muy principal, uno de los satrapas o algún *pilli* o *tecutli*: el que más acto era para hazerla, tiene maravjlloso lenguaje, y muy delicadas metáforas, y admirables avisos”.³⁵¹

Debido a la gran variedad de aves de distintas especies y subespecies que se sugieren están presentes, es posible que el modelo que se esté reconstruyendo en la traducción de esta fábula, con estos términos, sea el del antiguo *tlahtocayotl* compuesto por distintos *altepetl*, del cual uno era el principal y los otros constitutivos, “*altepetl tlayacac*”,³⁵² con su respectivo

³⁵⁰ Esta forma coincide con la descripción que menciona Katz sobre la elección del *tlahtoani* en México para la época precolombina por medio de un consejo de *tetecuhtin* (señores). Cf. Katz, *op. cit.*, pp. 124-135.

³⁵¹ *Códice florentino*, Libro VI, f. 38; tomado de Pilar Máñez, *op. cit.*, p. 231.

³⁵² Lockhart, *op. cit.*, p. 37.

tlahtoani principal y el resto de *pipiltin*, “nobles”, y “*teteuctin*”, señores; o el de un *tlahtocayotl* conformado por un solo *altepetl*. Así pues, en esta fábula destaca, por el uso de los términos nahuas, la concepción de esta antigua estructura que para finales del siglo XVI seguía en uso, y probablemente también el modelo de elección de *tlahtoani*.

El término de *tecuhlli* es empleado también en otras fábulas como simple equivalencia de “señor” o “amo y dueño de algo o alguien” o bajo la construcción religiosa para referir a “Dios Nuestro Señor”, *Totecuiyo Dios*.

Por otra parte, el concepto de *altepetl* aparece en cinco fábulas como un equivalente de “pueblo” o “ciudad”, acepción correspondiente durante el siglo XVI y XVII. Quizá en la fábula 33 es donde se usa de manera más frecuente el término *altepetl* y en su moraleja, donde se trata de establecer bajo qué términos y reglas debe dirigirse un *altepetl* respecto de sus habitantes. Aunque tales recomendaciones pueden encontrar paralelo tanto en la tradición grecolatina como en la náhuatl, no se puede dejar de notar que al traductor náhuatl le es más familiar la tradición indígena que la grecolatina y que los modelos que está pensando al momento de la traducción y en los que pensará el posible receptor indígena sean los de la organización y cultura náhuatl.

El comercio y la riqueza

El verbo *pochtecatia* en las fábulas 30 y 35 es un elemento importante de la cultura náhuatl que aparece en la traducción referente al comercio y la economía. Es bien sabido que dentro de los gremios y grupos de oficios indígenas existía el de los *pochteca*, “comerciantes”, gentilicio que alude a la región de Pochtlan, pero que se asignaba a los comerciantes. Este

gremio adquirió una importancia relevante en la dinámica de las relaciones sociales y políticas nahuas en época prehispánica, ya que podían acceder a un renombre similar al de los niveles más básicos de la nobleza indígena si adquirían mucha riqueza y prestigio.

Lo que revela la traducción es que para finales del siglo XVI el término, y seguramente el ejercicio de los *pochteca*, está aún vigente, pues parece que la palabra no había sido excluida aún del vocabulario indígena o sustituida por alguna construcción verbal, por ejemplo, con la palabra vender, *tlanamaca*, para designar al comerciante como *tlanamacac*, el que vende algo.³⁵³ De tal modo, el término *pochteca* involucra toda una red de «textos» que alude a concepciones indígenas acerca del comercio y de la organización política y social náhuatl precolombina.

En cuanto al manejo de las riquezas, se puede apreciar que no se usan los referentes indígenas como son los chalchihuites, plumas preciosas, collares, entre otros. En cambio, sólo se hace mención del oro como fuente de riqueza económica. El referente para oro en náhuatl es el término *teocuitlatl*, que se mantuvo con todo y sus «textos» que remiten a la explicación de su nombre.

El término *teocuitlatl* se construye a partir de *teotl*, “Dios” o “divinidad” y *cuitlatl*, “excrecencia” o “excremento”, con lo que su significado sería “excremento de los dioses”. En el *Códice florentino*, la explicación que se da en el apartado de los metales acerca del oro menciona que éste es considerado, tanto por su color como por su textura, a veces similar a la diarrea (*apitzalli*), el excremento divino, relacionado con el dios de mayor importancia: el

³⁵³ Según Miguel Acosta Saignes, existen una clase de comerciante local, principalmente el campesino que comercia con el excedente de su cosecha o el artesano local, llamado *tlanamacac*. Pero el comerciante considerado como profesional en tal actividad dentro de la sociedad nahua, era el referido como *pochtecatl*. Cf. Miguel Acosta Saignes, “Los pochteca” en *Acta antropológica*, México, 1945.

sol. Esa es la razón de su color amarillo,³⁵⁴ al igual del por qué se usa el oro como remedio para las enfermedades de la piel como las pústulas, pues al estar vinculado con el sol, que es Nanahuatzin, “El buboso”, por extensión simbólica, curaría ese tipo de enfermedades. Es importante mencionar que éste es el trasfondo semiótico de la concepción del oro, seguramente conocida por los conquistadores, ya que Sahagún refiere dicha información en su magna obra, aunque en los comentarios y traducción que el fraile ofrece de ese segmento no menciona estas asociaciones simbólicas que tiene el oro y por qué se construye de tal manera el vocablo náhuatl.

Por otra parte, las diferencias entre ricos y pobres no son ajenas en ambas tradiciones. En dos fábulas se hace mención también de cautivos bajo la palabra *malli* y su plural *mamalti* con las connotaciones prehispánicas que, aunque seguramente ya no se practicaban en las zonas con mayor concentración hispana, sí continuaban en otras regiones.³⁵⁵ Es posible que, al igual que con otros conceptos ya mencionados, el término *malli* trajera a la memoria del traductor y del receptor indígena la antigua organización social y las funciones del cautivo. Las dos fábulas donde aparece tal denominación, 26 y 40, tienen, la primera, como tema de la trama la captura de una presa a la que nombran *malli*; mientras que la fábula 40 tiene como tema del *epimitio* la conquista de otros pueblos donde se hace referencia a volver cautivos a los habitantes acaudalados que no pueden huir tan fácilmente.

Por otra parte, en la fábula 44. *El asno y el león tecuani*, con la muerte del asno se hace referencia a la guerra y, posteriormente, en el *epimitio*, la descripción de la captura de los macegales por aquellos que son más fuertes se describe como *motzoncui* “los toman de

³⁵⁴ *Códice florentino*, Lib. XI, ff. 212 v- 214 v.

³⁵⁵ Lockhart, *op. cit.*, pp. 140-142.

los cabellos” en una clara alusión a la toma de cautivos en la guerra como se llega a representar en diversos códices precolombinos y coloniales.

Conceptos religiosos y mitológicos

Ya he mencionado, en el apartado de las aves, los «textos» de carácter mitológico que podrían estar referidos con la elección del *tlahtoani* en la fábula número 36, que involucran el mito de la creación del sol y la luna en Teotihuacan. No obstante, resta ahora hablar de un elemento más, cuya única aparición está en esta misma fábula.

Al momento que el *toznene*, “perico”, se dirige a las demás aves, lo hace de la siguiente manera: *Tla xicmocaquiltican totecuiyohuane yn amiquecholhuan ypalnemohuani*, “¡Escuchen, oh señores nuestros! Ustedes que son las aves *quecholli* del *Ipalnemohuani*”. Aparece aquí por única vez en el corpus de las fábulas el concepto del *Ipalenmoahuani*, “Aquél por quien se vive”. Es importante revisar qué nos sugiere su aparición.

El concepto de *Ipalnemohuani*, según lo menciona Miguel León-Portilla,³⁵⁶ es un término usado para definir los atributos de la suprema divinidad dual *Ometeotl* como aquel que confiere la vida a todo lo creado. Este dios, a su vez, sufre un desdoblamiento en *Ometecuhli* y *Omecihuatl*, “Señor dual” y “Señora dual”, que crean a los cuatro Tezcatlipoca, sostén y creadores también del mundo. La categoría de *Ipalnemohuani* en sus distintas variantes (*Ipaltinemi*, *Ipalnemohua*, *Ipalnemohualoni* o *Ipaltinini*) también se usa para referirse al dios Tezcatlipoca. Dentro de los otros atributos aplicados a *Ometeotl* y a

³⁵⁶ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM-IIH, 1956, Décima primera edición 2017, pp. 201-218.

Tezcatlipoca se encuentran el de *Yohualli Ehecatl*, “Noche-Viento”, y *Tloque Nahuaque*, “Dueño del cerca-Dueño del junto”.

El contexto en el que hay una alta frecuencia de aparición del concepto de *Ipalnemohuani* relacionado con las aves *quecholli* u otras aves majestuosas, es el de los textos conservados en el mismo manuscrito de *Cantares mexicanos*, donde se re-funcionalizó dicho concepto de manera paulatina para referir al dios cristiano. La introducción de este término, que claramente tiene una tradición mitológica nahua muy arraigada, es una referencia al uso de tal imagen y concepto del *Ipalnemohuani*, rodeado de aves *quecholli*, como se muestra en los cantos contenidos al principio del manuscrito de *Cantares mexicanos*.

Esto sugiere que el traductor de esta fábula conoce la tradición de los cantares recopilada en dicho manuscrito y la tiene en mente al momento de la traducción, al menos al reproducir esta imagen de las aves bajo el concepto de una posesión por parte de *Ipalnemohuani*. Su inclusión en las fábulas puede justificarse bajo la imagen y concepción del mundo “poético” náhuatl, donde habría sido más verosímil la escena de la reunión de las aves haciendo referencia a su relación con *Ipalnemohuani*, incluso considerarla de buen gusto literario en la traducción náhuatl.

El recinto doméstico y la familia

Vale la pena aquí mencionar la aparición del difrasismo *junto a sus cenizas [del fogón], en el interior de su casa*. En la fábula 14, en la moraleja, se menciona que aquella persona que es iracunda, que no piensa o siente empatía por los demás, no puede dar la bienvenida a otros “junto a sus cenizas, en el interior de la casa”, esto es, no puede tratar bien a las personas.

El «texto» del buen trato, bajo estos términos, podemos ya encontrarlo en la recopilación de *Huehuetlahtolli* realizada por Olmos. En él, el padre exhorta al hijo a que viva bien con la gente, que la trate bien diciendo: “Y así vivirás a lado de alguien, tendrás cuidado de poner el fuego en su casa, pondrás orden en las cosas” (*Auh intla aca itla timonemitiz, timotlacuitahuiz in ichantzinco tittlelaliz, titlatlaliz*).³⁵⁷

También aparece dicho «texto» para referir que el padre de familia ha de cuidar a su esposa para que dé “tibieza en tú fogón, en tu hogar” porque con ellos “un poquito les calentarás, les entibiarás su corazón”,³⁵⁸ esto es, los cuidará o los educará, en el caso de los hijos.

En cuanto a los «textos» que refieren las concepciones y relaciones familiares destaca un episodio que pudo ser sugerente en la mente del hombre náhuatl. En la fábula 34. *El muchachillo y su madre*, tanto en la traducción como en latín, el personaje muerde en la oreja a su madre con resentimiento por no haberlo educado mejor, ya que por sus malas acciones se le conducía en ese momento a la horca. Por otra parte, dentro de las formas de referir a un hijo mal educado en los *huehuetlahtolli* aparece la misma imagen: “Sólo da empellones, sólo se arroja a las personas, sólo con la gente se golpea, se pega, sólo gruñe a las personas, de repente, sólo las muerde repentinamente” (*In za temaxopehua, in za teca momatla, in za teca motzotzona, mohuitequi, in za tenanaltzatihuetzi, in za tequaquatihuetzi*).³⁵⁹

Es posible que el traductor no haya buscado hacer alusión sobre este «texto» ya que también aparece dicha secuencia narrativa en la versión latina. Pero pudo hacer referencia a

³⁵⁷ Olmos, *op. cit.*, 2002, p. 313.

³⁵⁸ *Ibid.* p. 363.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 287.

él en la mente de algún indígena, conocedor de la antigua palabra, al escucharlo, o en la mente del mismo traductor al momento de reescribirlo al náhuatl.

Elementos culturales y materiales importados de Europa

Ya hemos enumerado algunos elementos que no pertenecen a la cultura náhuatl por ser desconocidos. Para referirlos en el texto náhuatl, el traductor se vale del préstamo, la adaptación, la equivalencia o el neologismo. Algunos de los ya mencionados neologismos son *cuacuahue* y *cuanacatl* o algunos préstamos como *asno*, *cocodrilo*, *caballo*, *león*, etc.

Otros conceptos introducidos a partir de neologismos o re-funcionalizaciones semánticas, sin mayor trascendencia simbólica, son *xocomecatl*, la vid; *xocomilpan*, viñedo; *tlatepozminoni*, clavo; *ichcatl*, oveja; *ichcapixqui*, guardaovejas (pastor), *huapalli*, tablilla (en el sentido en el que los griegos la usaban para escribir en las escuelas). El caso del “negro”, *cacahtzactli*, es interesante porque refleja la concepción de las personas afrodescendientes a través de la perspectiva indígena, pues en lugar de usar el préstamo “etíope” o “negro” se busca un neologismo a partir del término *cahcatza*, “embutir” o “ensuciar”, forma, al parecer, en la que los nahuas coloniales veían a los afrodescendientes.

Quizá los elementos más evidentes e incorporados en la traducción náhuatl son el préstamo *Dios*, la re-funcionalización de *tenonotzaliztlahtolli* (sermón) y el de *tlahtlacolli* (pecado). El préstamo *Dios*, a veces seguido de la construcción *totecuiyo*, creada también para referirse a Dios, aparece en cinco fábulas, de las cuales tres lo incluyen en la trama y las otras dos sólo en el *epimitio* o moraleja. La inserción de estos términos deja en evidencia el

uso que se intentó dar a estas fábulas dentro del gran programa de evangelización de los frailes franciscanos, así como la procedencia de la traducción.

Dentro de las numerosas problemáticas de comunicación surgidas después de la Conquista estaba la de la interpretación del cristianismo a través de la visión religiosa de los antiguos nahuas. Este contacto no sólo mostró casos interesantes de «textos» en el ámbito religioso indígena que fueron recibidos y traducidos en una “idolatría” practicada por españoles, sino también de la apropiación de lo imaginario cristiano por la semiosfera indígena náhuatl, la cual tradujo esa nueva religión cristiana a sus propios términos teológicos, es decir, a su cosmovisión y al modelo de las relaciones humanas y divinas de los nahuas.³⁶⁰

El primer intento de evangelización se resolvió llevarlo a cabo en la lengua de los conquistados, el náhuatl, ya que era más fácil hacer esto, en imitación de los antiguos apóstoles, que emprender un proceso de educación y aculturación más grande en la lengua española. Para ello, el objetivo era crear un lenguaje especializado en materia religiosa en náhuatl. Esto derivó en el primer intento de traducción de conceptos propios de la nueva religión al idioma indígena.³⁶¹ Sin embargo, se corría el riesgo de no alcanzar a plenitud el significado pretendido o que se crearan malas interpretaciones.³⁶² Para solucionar este conflicto, se podría usar, como segunda opción, el préstamo en español. Ambas formas

³⁶⁰ Para todos estos casos tan complejos de asimilación y traducción de «textos» de una y otra semiosfera Cf. Gruzinski, *op. cit.*, pp. 149-185.

³⁶¹ Alejandra Moreno Toscano, *Historia general de México*, 4 vols., México, COLMEX, 1976, t. 1, p. 330.

³⁶² También existe el caso de las numerosas refuncionalizaciones semánticas como *Mictlan* por infierno, Cf. Gruzinski, *op. cit.*, p. 187. Aún la combinación de *Totecuiyo Dios*, “Dios Nuestro Señor”, muy presente en los sermones y en cualquier texto de índole cristiano para referirse a dios, podría correr el riesgo de ser asociada a Tezcatlipoca, quien, dentro de sus variados nombres, tiene los de *Tlacatl Totecu*, “El Señor, Nuestro Señor”, nombre que se le asociaban con los cargos y la nobleza al ser él quien investía del poder al *Tlahtoani* en época precolombina. Véase Salvador Díaz Cántora, *Los once discursos sobre la realeza*, México, UNAM, 1995.

presentaban elementos a favor y en contra. Para lograr una traducción aceptable se necesitaba un amplio dominio de la lengua náhuatl para no caer en errores o impresiones; en el segundo, el de los préstamos, se corría el riesgo de que los nahuas mantuvieran una distancia ante los conceptos que les resultaban ajenos por estar en otra lengua y no los lograran asimilar o llegar a sentir propios.³⁶³

Así pues, algunos frailes misioneros prefirieron la incorporación de préstamos del español en aquellos conceptos que representaran el riesgo de una mala interpretación en detrimento de la conversión. En otros conceptos con menor peligro de una mala interpretación se optó por una traducción. No obstante, la incorporación de los préstamos españoles no fue inmediata, en un principio se manejó la colocación del préstamo adyacente a la equivalencia náhuatl para asociar ambos términos, posteriormente se suprimió la palabra en náhuatl. Es así como predominó el término *Dios*, frente a *Teotl*, y la construcción híbrida de *Totecuiyo Dios*, “Dios Nuestro Señor”. El caso de *tlahtlacolli* como “pecado” no parece haber presentado mayor dificultad en sus primeras recepciones, ya que tuvo también un significado de falta entre los antiguos nahuas.

Lo que tenemos en estos textos escritos y regulados cuidadosamente por los frailes son las versiones oficiales del proceso de aculturación y cristianización, es decir, el ideal de los mensajes que deseaban transmitir los frailes a los indígenas y no las complejas y múltiples opciones de significado, interpretaciones y asimilaciones indígenas de estas ideas divinas y culturales que ocurrían de manera cotidiana entre los nahuas.³⁶⁴

³⁶³ Moreno Toscano, *op. cit.*, 1976, p. 331.

³⁶⁴ Estas complejas asimilaciones culturales fueron de naturaleza diferente en cada zona dependiendo de numerosas variantes. Gruzinski las llama sistemas transitorios, descodificaciones y recodificaciones, es decir, la creación de nuevos mensajes culturales. *Cf.* Gruzinski, *op. cit.*, pp. 186-228.

En el *epimitio* de la fábula es predecible el uso de tales conceptos cristianos pues es la parte que más modificada de ésta cuando se usa con fines aleccionadores: su naturaleza es adaptable a la interpretación necesaria que se quiera hacer de la trama. En los otros casos, es claro que están sustituyendo la presencia de algún dios romano que se mostraba en la versión original, como en la fábula 32 donde aparece Júpiter.

Es importante destacar también que, para la traducción, se procuró no escoger aquellas donde participaran directamente dioses grecolatinos, a pesar de que entre las primeras fábulas de la edición de Aldo Manuzio existen algunas que involucran a los dioses romanos, sino que fueron omitidas a propósito, junto con otras que quizá tampoco resultaban convenientes.

El segundo concepto que aparece es la palabra *tenonotzaliztlahtolli* que podría entenderse como “discurso de amonestación”, pero que empezó a usarse como equivalente de “sermón”, al punto que se consolidó para referir tal género en náhuatl para el siglo XVI. Es claro aquí que la trama de toda la fábula 3. *Los coyotes* donde aparece este término de *tenonotzaliztlahtolli* es ejemplificar la situación, más que probable, en la que los nahuas no comprendían bien lo que se les trataba de decir y aleccionar con los sermones, como seguramente pasó al principio de la evangelización con muchos conceptos religiosos y de la vida cotidiana. Al final la moraleja que deja la historia es que, con el tiempo, se pierde el miedo a las cosas o se llegan a comprender algo que antes no se entendía, trama ideal para animar a los fieles a que trataran de comprender los sermones y no desistieran en su educación espiritual.

El tercer término que fue incorporado en la traducción es el de *tlahtlacolli*, “pecado”. Éste es incluido en una sola fábula y en el *epimitio*, lo cual implica que la fábula está siendo

usada para aleccionar sobre este concepto. El texto dice: *Yni çaçanilli quihtoznequi Ca yn qualnemilizque hamo çan huel quinnepanohua yn tlahueliloque yca ye iehuatl quimocuitlahuia tlahtlacolli*, “Este *zazanilli* quiere decir que los que poseen una vida buena no necesitan revolver a los malvados con ellos mismos que se cuidan del pecado”.

El uso y conocimiento de este vocabulario especializado en la traducción de materiales de la religión cristiana, aunque aquí sólo nos aboquemos a tres casos (*totecuiyo Dios*, *tenonotzaliztlahtolli* y *tlahtlacolli*), así como el concepto de *Ipalnemohuani*, es evidencia que apoya la posibilidad de que los traductores hayan sido miembros del *scriptorium* establecido en el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco, donde se trabaja precisamente este tipo de textos religiosos y donde se acuñaron, con seguridad, tales conceptos.

4.4 Elementos de la estructura y el estilo de la lengua náhuatl

Los elementos formales de la lengua náhuatl también son evidentes en la traducción. Estos contribuyen a demostrar que dicha traducción no fue un calco del texto latino, aunque pudo haber segmentos en los que se trató de reproducir la estructura del texto original. En general, la traducción fue una reescritura náhuatl de un género nuevo para ellos y de historias y mensajes que en algunas ocasiones no les eran cercanos, por lo que no sólo adaptaron mensajes o «textos», como ya vimos, sino que la lengua moldeó el discurso a sus propias particularidades.

Estos elementos pueden variar en cada fábula debido al estilo del traductor, pues a partir de estas variaciones y de algunas decisiones de traducción que son evidentes, se confirma nuevamente que fue un grupo de traducción quien se dio a la tarea de trasladar a

Esopo al náhuatl. Describiré aquí aquellos elementos que tienen mayor presencia y son de importancia relevante como características de la lengua náhuatl.

Difrasismos

El difrasismo es uno de los rasgos de mayor refinamiento, estilo y buen gusto en la lengua náhuatl, pero no sólo puede definirse como un elemento de estilo. Considerando que la principal característica del difrasismo es establecer una relación metafórica o metonímica para designar un concepto, y que estos dos procesos suelen asignarse como figuras retóricas del discurso, es que se suele calificar al difrasismo como parte de la estilística. Sin embargo, debe pensarse que tal proceso difrástico, además de ser apreciado como un elemento estilístico, es una competencia lingüística del hablante con la cual construye significados por medio de la extensión semántica, es decir, la conceptualización de un objeto en términos de otro.³⁶⁵ En este sentido, los procesos metafóricos y metonímicos deben considerarse como operaciones epistemológicas para representar la realidad.³⁶⁶ El proceso que construye los difrasismos no es sólo un elemento estilístico náhuatl, sino ya el proceso mental con el que se refieren los elementos de su universo cultural y social. Estos elementos favorecen la creación de un estilo poético que forma imágenes conceptuales y ayuda a sensibilizar el discurso, creando el proceso de éfrasis, al cual ya nos hemos referido con todas sus características en el capítulo segundo de este trabajo.

³⁶⁵ Montes de Oca, *op. cit.*, pp. 26-27.

³⁶⁶ Dehouve, Danièle, “El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración” en *CONFLUENZE. Revista di studi iberoamericani*, Bolonia, Università di Bologna-Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Vol.8, No. 2, 2016, p. 194.

Así pues, de manera técnica, el difrasismo está conformado por sentencias binarias y de un alto contenido metafórico o metonímico, que crean un tercer sentido. La forma de relación de estos dos elementos puede ser variada ya sea por complementariedad, sinonimia o adyacencia.³⁶⁷ Por su calidad de proceso epistemológico que acabamos de mencionar, están presentes en los diversos géneros literarios indígenas, siendo el más destacado el de los *huehuetlahtolli*.

Aunque son apenas un par de difrasismos los que aparecen en la traducción de las fábulas, no por ello se puede dejar de mencionar la persistencia de tales elementos de estilo. El primero de ellos es el que refiere todo lo que causa pena al hombre por medio de las palabras en náhuatl *tecoco*, *tetolini*. Aparece en las fábulas 5, 11, 26 y 35. Presento los ejemplos y marco en negritas cursivas los difrasismos.

5 a. Las totolas hembras y un ave llamada Perdíz

Yni çaçanilli techmachtia, ynic hamo tictlahuelchihuazque yn ixquich netoliniliztli topan hualauh: yehica ca amo çan toceltin in tiquihyohuia intleyn ***tecoco tetolini***; ca yxquich tlacatl intlalticpac nemi...

Este *zazanilli* nos instruye para no enfadarnos con toda la miseria que sobre nosotros viene, porque no sólo nosotros mismos padecemos ***lo que es el dolor, [lo que es] la aflicción***, pues toda persona que vive en la tierra...

11 a. El viejecillo y la muerte

Yni çaçanilli techittiatia: Ca yn miqiztli mochi tlacatl yxpâpa ehua, mochi tlacatl quimacaci, yhuan ca octle centlamantli yn cenca ***tecoco*** yn cenca ***tetonili*** [sic]...

Este *zazanilli* nos muestra que en presencia de la muerte toda persona huye, toda persona le teme y que no hay nada [como tal] cosa, muy ***dolorosa***, muy ***triste***...

26 a. El puma devorador de personas y el asno y el coyote

Yni çaçanilli techmachtia: ca miecpa yc titozcalia in tlein ***tecoco tetolini*** ynpan mochihua occequintin.

Este *zazanilli* nos enseña que aprendemos muchas veces con el ***dolor***, con el ***sufrimiento***, que sobre otros acontece.

³⁶⁷ Ángel María Garibay, *La llave del náhuatl*, México, Porrúa, 1999, novena edición 2007, p. 115.

35 a. El guardaovejas y el mar

Yni çaçanilli techmachtia: ca yntlein *tecoco tetolini* ceppa topan omochiuh technehmachtia ma ca yçatepan.

Este *zazanilli* nos enseña que las *dificultades*, las *penas*, que una vez sobre nosotros se hicieron, en verdad después nos instruyen.

El siguiente difrasismo se usa para referir la riqueza o al rico y aparece en tres fábulas: 13, 39, 40. Algunas veces aparece una variante con la palabra *axcaitl*, propiedad, en la fábula 28:

13 a. El hombre del campo y sus hijos

Ce milahtlacatl ye miquiznequi, yn oquittac ca amotle *ytlatqui ynecuiltonol* huel quincahuilitiaz yn ipilhuâ.

Un hombre del campo ya quiere morir. Vio que nada son *sus bienes*, *sus riquezas*, que podría dejarles a sus hijos.

28 a. El profeta

yn huel oticachtopyhtohuaya *teaxca tetlatqui*...

Bien profetizabas las *pertenencias de la gente*, las *propiedades de la gente*...

39 a. El avaro

Yni çaçanilli quihtoznequi; ca çan nen in mopia quexquich *tlatqui necuiltonolli*...

Este *zazanilli* quiere decir que sólo se tienen en vano todos los *bienes*, las *riquezas*...

40 a. Los gansos y los patos

[...] ypampa *in tlatquihuaque yn necuiltonoleque* hamo axcan huel teixpampa yehua.

[...] porque *los que poseen bienes*, *los que poseen riquezas*, no pueden huir al instante frente a la gente.

Otro difrasismo también muy usado en los géneros nahuas es el que refiere al consejo: *cen camatl*, *cen tentli*, “una boca, un labio”; o *ihiyo*, *itlahtol*, “su aliento, su palabra”. En este caso, el difrasismo aparece en dos de las fábulas (23 y 34), pero en una especie de

combinación entre las dos formas antes referidas, en lugar de usar *cen tentli* se usa *tlahtolli*.

Es posible que estas dos traducciones se deban a una misma persona:

23 a. El perro y el lobo

Cuitlachtle nehuatl *cencamatl notlatol* nimitzmacaznequi...

“¡Oh lobo! Yo, *una boca, mi palabra (un consejo)* te quiero dar...”

34 a. El muchachillo y su madre

[...] niman quintlatlauhti yn quihuicaya, ynic oachintonca quiquetzazque, ca oc *cencamatl ytlahtol* quilhuiznequia yn inan...

[...] luego les rogó a los que lo llevaban para que lo detuvieran un momentito, pues aún *una boca, su palabra (un mensaje)*, quería decirle a su madre...

El resto de los difrasismos aparecen sólo una ocasión. Uno hace referencia al hogar a partir de la mención del espacio fundamental de la vivienda doméstica que es el fogón de la casa:

14 a. Los perros y su señor

[...] yn amo tlatlacamahmanitia *yn innextitlan yn incalittic*.

[...] ellos no dan la bienvenida a las personas *junto a sus cenizas [del fogón], en el interior de sus casas*.

Finalmente, la forma en que se refiere lo que es bueno o lo que es malo se hace a partir del binomio nahuatl *cualli, yectli*, “lo bueno, lo recto” y sus formas negativas para referir “lo que es malo, lo que no es recto (torcido)”:

45 a. El guardaovejas y el coyote

Yni çaçanilli techmacti. Ca yn aquin ypan tlatcat yn ipan omohuapauh tlahuelilocayotl aocmo huel quimocahualtiz, ynic ytla *qualli yectli* quichihuaz.

Este *zazanilli* nos enseña que quien nació, se crió en la maldad, ya no puede dejarla para que haga algo *bueno, recto*.

32 a. El asno y el hortelano

Yni çaçanilli techittitia: ca yniquac cana *qualcan yeccan* titotlanequilia, yeh miecpa ompa tohuiti.

Este *zazanilli* nos muestra que cuando nos procuramos en alguna parte [*que es*] *un buen lugar*, [*que es*] *un recto lugar*, muchas veces peligramos allí.

46 a. El león devorador de personas y el lobo

Yni çaçanilli techmachtia. Ca miequintin onnemi *yn ahqualli yn ahyectli* tlahtolli quitechihchihuilia...

Este *zazanilli* nos enseña que muchos viven preparando palabras *malas, torcidas*, contra la gente...

Puede verse que la mayoría de los difrasismos aparecen en lo que constituye el *epimitio* o moraleja de la fábula, quizá porque es la parte más susceptible a modificarse para adaptar la enseñanza y, en consecuencia, se podía modificar lingüísticamente con mayor libertad. Pero esto no quiere decir que en la trama de la fábula no existan otros elementos lingüísticos del náhuatl.

Paralelismos

Los paralelismos son estructuras verbales que se repiten para lograr un resultado reminiscente en la transmisión del mensaje. Se encuentran siempre alineadas, es decir, que una sigue a la otra dentro de la elaboración del discurso. Estas estructuras verbales pueden realizarse en distintos niveles lingüísticos (léxico, fonológico, sintáctico y semántico).³⁶⁸ Además, este recurso garantiza la nemotecnia del referente por el emisor, siendo considerado un elemento estilístico de buen gusto en la oralidad.

Cabe señalar que los paralelismos son recursos inherentes a las lenguas pertenecientes a una tradición oral, por lo tanto, no son exclusivos del náhuatl. Además, al igual que con el difrasismo, los paralelismos no son sólo recursos estilísticos sino

³⁶⁸ Cf. Montes de Oca, *op. cit.*, p. 28.

estructuras de pensamiento en las que se expresan las culturas, por ello forman parte de sus procesos cognitivos y no siempre se usan por elección. Estas formas pareadas sirven para armonizar el pensamiento y son un rasgo inconfundible del idioma náhuatl.³⁶⁹

Es claro que, aún con la codificación lingüística de la lengua mexicana por los frailes misioneros y la subsecuente fundación de una tradición escrita por los nahuas, no se eliminarían de tajo siglos de una tradición oral y de sus elementos tan característicos, pese a que en la tradición escrita de occidente comenzaba a trabajarse otro tipo de discurso escrito más simple en comparación con los rasgos de la oralidad. El estilo de la lengua náhuatl demanda el uso de paralelismos y esto se refleja en la traducción de cada una de las fábulas. Los lugares donde aparecen con mayor frecuencia son para referir que alguien “dijo” o “mencionó” algo. Trasladar aquí los numerosos ejemplos de paralelismos sería muy extenso por lo que solo mostraré algunos. Primero, los paralelismos con sustantivos en estado absoluto o relacionado, los cuales resalto en negritas cursivas:

1 a. La cabra y el coyote

ynic ahmo çatepan ypan tihuetzizque *yn ahnezcaliliztli, xolopiyotl*.

para que después no caigamos *en el error, en la estupidez*.

3 a. Los coyotes

Nocnihua nopilhuan tla xiccaquica

Amigos míos, hijos míos, escuchen.

12 a. La viejecilla enferma de los ojos

Auh ynic hualquiçaya intleyn quittaya cali *yn ahço tilmahtli yn ahço tecomatl*

Y en tanto [el *ticitl*] salía hacia acá, lo que veía [en] la casa, *quizá una tilma, quizá un tecomate*.

³⁶⁹ Cf. Garibay, *op. cit.*, 1987, pp. 65-66.

[...]

no yehuantin ympan mocuepa *yn intecanecahcayahualiz yn inteiztlacauiliz* también sobre ellos se regresa *su embuste, su calumnia*.

31 a. El enfermo y el *ticitl*

Yni çaçanilli techititia: ca miequintin oncate, *yn intechahchamahualiztica inteahuilpahuiliztlahtoltica* cohuiltillia tonemiliz.

Este *zazanilli* nos muestra que muchos que están *con sus halagos, con sus palabras de adulación*, hacen peligrar nuestra vida.

Debe mencionarse también que la mayoría de los paralelismos se encuentra conformados por verbos:

39 a. El avaro

Yni çaçanilli quihtoznequi; ca çan nen in mopia quexquich tlatqui necuiltonolli, **yntlacamo tictlatiani ÿtlacamo tictimalohua**.

Este *zazanilli* quiere decir que sólo se tienen en vano todos los bienes, las riquezas, **si sólo las escondemos, si sólo las glorificamos**.

36 a. El pájaro quetzal y el perico

niman tetlan hualquiz. Yn toznene ye **quinnonotza quimilhui**

Entonces el perico salió hacia acá de entre algunos, ya **los amonesta, les dice...**

22 a. El perro y el cocinero

ça xicmati, ca çatepan yçaçocanin titoz **huel nimitznocuitlahuiz huel nimitzpiez**

sólo sábete que después donde sea que nos veamos, **me cuidaré bien de ti, me guardaré bien de ti**.

23 a. El perro y el lobo

in chichi cenca omocnotecac, oquichihchiuh yn itlahtol ynic **oquitlatlauhti, oquilhui**, notecuiyoe cuitlachtle **cuix nimitzixhuitiz yntla xinechonqua axcan, cuix amo tinechmotilia y huel oniquahuac**, yn çan ohomiton?

el perro se humilló mucho, adornó sus palabras con las que **le rogó, le dijo**: “Oh señor mío, oh lobo, **¿acaso te satisfaré si bien me comes ahora? ¿Acaso no me ves que he estado muy flaco**, sólo huesillos?

En las 47 fábulas traducidas aparecen los paralelismos, a veces en mayor número, mientras que en otras sólo se registraron uno o dos. Esto quiere decir que este elemento, tan característico del náhuatl, no pudo omitirse y representa un cambio considerable en la estructura de la fábula y del original en latín, donde no aparecen, pues la tradición clásica pretendía reducir la fábula a la mayor brevedad posible

Prefijos y sufijos direccionales

Los prefijos direccionales son otra característica de la lengua náhuatl de considerable importancia e inseparables del idioma. Estos determinan el espacio y dirección del hablante con respecto al oyente o situación a la cual se está aludiendo. La noción de la direccionalidad de las acciones se marca dentro de los verbos con los infijos *on-* y *hual-*, “hacia allá” y “hacia acá” respectivamente.

En la mayoría de las fábulas, y en los verbos que así requieren una especificación en la dirección, aparecen dichos infijos que en español pueden resultar, la mayoría de las veces, redundantes o innecesarios, lo cual en muchas ocasiones representa un problema de traducción.³⁷⁰ El jesuita Horacio Carochi describe estos infijos direccionales como propios de la lengua náhuatl y es su gramática los aborda en el apartado de las “maneras de hablar con que suplen los mexicanos las que no tienen de la conjugación latina”.³⁷¹

³⁷⁰ Estos elementos que refieren matices direccionales en los verbos no son característica de las lenguas romances. En náhuatl no sólo existen prefijos direccionales o sufijos de movimiento, sino otros verbos auxiliares que añaden aspectualidad al verbo. Cf. Michel Launey, “La distance intraduisible. Les préfixes directionnels du nahuatl” en *Amerindia*, París, CELIA, 1997, no. 22, pp. 15-30.

³⁷¹ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, edición de James Lockhart, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 170.

Sólo en algunas fábulas no aparecen dichos direccionales, a veces porque los verbos no los requieren, y otras, porque quizá el traductor no decidió marcarlas, lo cual habla de la pérdida de este estilo o del desconocimiento de este rasgo de la lengua, tal vez porque la traducción de alguna fábula en particular no fue realizada por un nativohablante, sino por un fraile.

Con menor frecuencia son usados los sufijos verbales de movimiento –tiuh y –quiuh, “ir a” y “venir a” respectivamente. Dichos prefijos también son algunas marcas características de la construcción verbal y de la noción de espacialidad entre los nahuas. Tienen menor uso en comparación con los prefijos direccionales y en la traducción de las fábulas su aparición es mínima.

Como ejemplo de los prefijos direccionales *on/hual*, presento aquí la primera fabula donde se pueden apreciar distintas acciones que tienen, como parte de su significado, especificar la dirección en que se realizan. Señalo las incidencias en negritas cursivas:

1 a. Quaquauhtentzone yhuan coyotl

Yn quaquauhtentzone yuan coyotl yniquac ye amiqui, cecni atlacomolco oncholoque auh yniquac opachiuque atli: in tentzone niman ye noyampa tlahtlachia, quitemohua yn campa huel quiçazque. Auh in coyotl quilhui. macamo ximotequipacho: ca oniquittac yn tleyn ticchihuazque ynic huel tiquiçazque ca yntla timotlamelauhcaquetzaz, yuan yn moma caltech ticmahmanaz yuan in motzonteco ticacocuíz ynic huel micampa huêhuetztoz moquaquauh in nehuatl niman mocuitlapan **nomtlêcoz** ynic huel nomquiçaz atlacomolco: auh yniquac oniquiz niman nimitz**hual**anaz. auh in tentzone yniquac oquihuelcac ylahtol coyotl, niman quitlacama ypan **hual**quiz in coyotl. auh yn oquiçaco: niman ye atlacomoltemco yca huetzcatinemi. Auh yn tentzone cenca oquitlahuelchiuh yn itecanecayahualiz coyotl. Auh in coyotl quilhui in tentzone. Nocnihue yntla yzquitel ye ni moyollo, yn izqui mani motentzo: oc achto tictemozquia yn canin huel **tihual**quizaz yn ayamo toncholoqua atlacomolco.

Ynin çaçanillahtolli yc timachtilo yn quenin huel achto monequi ticnemilizque yntlein ticchihuaznequi: ynic ahmo çatepan ypan tihuetzizque yn ahnezcaliliztli, xolopiyotl.

1 a. La cabra y el coyote

La cabra y el coyote cuando morían de sed se echaron al agua en cierto hoyo. Y cuando se hartaron de beber, luego la barbuda observa hacia todas partes repetidamente, busca por donde podrán salir. Y el coyote le dijo: “No te preocupes, pues he visto lo que haremos para que podamos salir. Pues si te

pararas derecho y así te pusieras en la pared y levantarás tu cabeza para que por todas partes fueran a caer tus cuernos, yo, entonces, subiré encima de tu cola *hacia allá* para que pueda salir del hoyo con agua. Y cuando saliese, luego *hacia acá* te tomaré”. Y la barbuda entonces aprobó las palabras del coyote, luego lo obedeció. El coyote salió *hacia acá* por encima de ella. Y vino a salir, entonces ya se anda riendo de ella en la orilla del hoyo con agua. Y la barbuda se enojó mucho por el engaño del coyote. Y el coyote le dijo a la barbuda: “Oh, amigo mío, si tanto fuese tu corazón como tanto se extiende tu barba, primeramente, buscarías por dónde poder salir *hacia acá* cuando todavía no te echas en el hoyo con agua”.

Con este *zazanillahtolli* somos enseñados cómo es necesario primero que pensemos lo que queremos hacer para que después no caigamos en el error, en la estupidez.

Los direccionales en esta fábula son usados en el diálogo del coyote y por el narrador. Cuando el coyote interpela a la cabra desde el hoyo menciona que saldrán “hacia allá”, e imaginando que ya está fuera le dice a la cabra que la tomará “hacia acá” para ayudarla a salir. El narrador, por su parte, colocándose desde un lugar privilegiado, fuera del hoyo, para ver todo el acontecimiento, mencionó que el coyote salió “hacia acá” y que “vino a salir”. Esto nos indica que tanto los personajes como el narrador se encuentran en perspectivas distintas y que es necesario en la lengua náhuatl especificar estas posiciones.

La forma honorífica o reverencial del náhuatl

La forma honorífica del náhuatl fue usada ampliamente para denotar el respeto y elevar la calidad estilística del discurso náhuatl. Por los numerosos elementos que se incorporan al verbo para lograr esta forma, suelen crearse palabras muy extensas. Es un elemento importante cuando en el discurso el referente o el interpelado merece respeto.

Dicha forma reverencial es empleada en la traducción tanto en sustantivos como en verbos, en once fábulas. Se usa cuando el referente es Dios o está relacionado con él, o cuando un personaje es importante. No obstante, no siempre es sistemático, salvo cuando se habla de Dios y en los diálogos directos de dos fábulas.

La trama de la fábula 23 *Chichi yhuan cuitlachtli*, “El perro y el lobo” gira en torno a la captura sorpresiva de un perro por un lobo mientras aquel descansaba. Para salvarse de ser comido por el lobo, le ruega y se humilla para postergar su muerte. Es aquí donde se vale de un discurso reverencial para interpelar al lobo, rasgo que ya no usa cuando el lobo regresa y exige se cumpla la promesa del perro. En ese momento, se dirige a él de manera simple y no reverencial, puesto que se encuentra a salvo en casa de su amo. Presento el discurso del perro, marcando en negritas cursivas los verbos en forma reverencial en náhuatl y en negritas mayúsculas en español:

notecuiyoe cuitlachtle cuix nimitzixhuitiz yntla xinechonqua axcan, cuix amo *tinechmotilia* y huel oniquahuac, yn çan ohomiton? ca ayamo huecauh yn oninihma, ca cenca onitlanahua, ca onimiquizquia auh quin onihualnehuatlali. Cenca *nimitznotlatlauhtilia*, ca huiptla monamictia yn notecuiyo ytelpoch, auh ca cenca hueylhuil quichihua: campa yaz yn ixquich tencahualli mocahuaz, auh in huel nixcohyâ niquichtacaquaz: ca nelli yuh ninomati yn ihciuhca ca mochi yc nitomahuaz: yehica cenca *nimitznocnotlatlauhtilia* ma oc *xinechmocahuili* ma quin *tihualmohuicaz* yn oquiz nenamictiliztli: ca nelli yniquac ye nitomahuac yn *tinechmotiliz*; yquac huel *tinechmotlamachtiz* in *tinechmoqualtiz*.

“Oh señor mío, oh lobo, ¿acaso te satisfaré si bien me comes ahora? ¿Acaso no me **VES** que he estado muy flaco, sólo huesillos? Que no hace mucho estuve convaleciente, pues mucho empeoré en enfermedad, pues moriría. Y hasta ahora comencé a levantarme hacia acá. Te **RUEGO** mucho, pues el hijo joven de mi señor se casa pasado mañana, y por eso hace una fiesta muy grande. ¿A dónde irán a quedar todas las sobras? Y bien, por mi voluntad, me las comeré a escondidas, pues en verdad así pienso que rápido, con todo [eso], engordaré. Por eso te **RUEGO** con mucha humildad que todavía me **DEJES**, que **VENGAS** después que pase el casamiento, pues de verdad cuando me **VEAS** que estoy gordo, entonces bien me **APROVECHARÁS**, me **COMERÁS**”.

El segundo ejemplo se encuentra en la fábula 46 *Leon tequani yhua cuatlachtli*, “El león devorador de personas y el lobo”. En esta fábula el coyote es difamado por el lobo frente al león por no haber ido a visitarlo cuando estaba enfermo. Al llegar el coyote, es reprendido por el león, y para apaciguar su ira, el coyote le dirige su discurso de manera reverencial, además del hecho de que se dirige al rey de los animales:

tla oc yhuian *xinechmocaquiti* totecuiyoe. Cuix *timomatzinohua*, haca yuhqui tequipachohua yn mococolitzin, yn iuh nehuatl nechtequipachohua: ca oc nohuian oninemia [f. 191 v] y nictemohua yntlein ye pahtiz monacayotzin. Auh aayaxcan yn oniquittac ce tiçitl onechilhui in tlein yc pahtiz monacayotzin, yehica yn ahmo yciuhca onihualla auh yn oquicac miztli ytlahol coyotl cenca opac,

quilhui tlein pahtli otiquittac ynic nipahtiz. Auh in coyotl oquilhui: ca yntla yoltica cuitlachtli yciuhca moxipehuaz yyehuayo, niman **mitzonmomaquilizque** oc totonqui, ca niman pahtiz yn monacayotzin. Ocepa yc tipilquiçaz

“Aún con paciencia **ESCÚCHAME**, oh señor mío. ¿Acaso **SABES** de alguien que de esta manera le aflija su padecimientito como me aflije a mí? Pues todavía, por todas partes, andaba [f. 191 v] yo buscando lo que curará a su cuerpecito. Y con dificultad vi a un *ticitl* que me dijo aquello con que se curará su cuerpecito, por eso no vine tan rápido”. Y escuchó el puma las palabras del coyote, se alegró mucho, le dijo: “¿Qué medicina viste para que yo me cure?”. Y el coyote le dijo: “Pues, si estando vivo el lobo, rápido se deshuella su piel, luego te la **OFRENDAN** aún caliente, en verdad entonces se curará su cuerpecito. Con eso serás otra vez como [un] niño”.

Así pues, atendiendo a cada una de las situaciones y de los personajes de las fábulas, se eligió usar el elemento reverencial del náhuatl para que los discursos correspondieran de mejor modo a la realidad sociolingüística de la cultura náhuatl y, en tal sentido, fueran más verosímiles para sus receptores.

Otros elementos gramaticales

En cuanto a los elementos gramaticales, se emplean, además de los verbos con sus conjugaciones normales, construcciones con otros verbos auxiliares y en modalidades que exigen una formulación determinada con posposiciones. Estas formas se elaboran de acuerdo a la naturaleza de la lengua náhuatl y son de amplio uso en la construcción de las oraciones.

Existen otros elementos menores como la construcción de los numerales con el sustantivo *tetl*, “piedra”, como una forma de clasificador numérico para las cosas redondas, aunque en las fábulas se usa siempre, sin importar a que objeto califique. También se usa la pluralización sólo de objetos animados y de otro tipo de adverbios y pronombres que, en latín, o incluso en español, no se pluralizan.

En el caso de la sintaxis del náhuatl, se conserva el orden canónico para el siglo XVI consistente en colocar primero los complementos circunstanciales, el verbo, el sujeto y el

objeto directo o indirecto al final de la oración, salvo las veces que se quiere tematizar algún elemento, éste se coloca primero. Estos cambios podrían también atribuirse a intentos de calcos en la sintaxis náhuatl del texto en latín de alguna oración aislada, pero es difícil saberlo ya que no son muy frecuentes.

No obstante todo lo anterior, pocos segmentos presentan dificultades de cohesión o coherencia. Esto puede atribuirse a que las secuencias narrativas o las situaciones referidas en la trama eran desconocidas o concebidas de otra manera, o porque se trató de copiar o parafrasear alguna sección del texto original en latín. Esto último solía suceder en las traducciones de citas bíblicas introducidas en los sermones escritos en náhuatl en esos mismos años.

Finalmente, se puede decir que ni a nivel formal ni sintáctico se implementó un calco en la traducción. En consecuencia, se dejó que la lengua náhuatl y su perspectiva cultural moldearan al género fabulístico.

CONCLUSIONES

A través de esta investigación se comprobó que la propuesta teórica de Lotman, esto es, la necesaria traducción cultural que hay en los mensajes de otra cultura a las formas de mayor importancia para la semiosfera o cultura de llegada al momento del intercambio semiótico, resultó factible para identificar los elementos culturales que aparecen en la traducción al náhuatl de las fábulas de Esopo. Existen adaptaciones que van desde lo religioso, con las múltiples asociaciones simbólicas entre animales y otros elementos naturales, hasta las formas de organización social, con descripciones referentes a los usos de actividades económicas cotidianas como la caza o datos relativos a la medicina, entre otros.

Por lo que se refiere a las particularidades lingüísticas y narrativas, pudimos también detectar una adaptación del texto a las características lingüísticas y discursivas del náhuatl. Algunas de ellas son evidentes en construcciones sintácticas, como es el uso de verbos, posposiciones y de paralelismo, así como de otros procedimientos de carácter estilístico como los difrasismos, la dramatización de los diálogos y la narración, explicitaciones y, en general, una diégesis más amplia y detallada de la trama. Esta última produce un mayor realismo en el relato, lo cual es una tendencia en el discurso de los antiguos géneros literarios indígenas, y en general, es la forma en la que se expresa el pensamiento nahua, algunas veces llevándolo hasta lo que describimos como la écfrasis.

Puedo afirmar que la traducción de estas fábulas, realizada con seguridad por indígenas, no es un simple calco del texto latino, sino una verdadera adaptación de elementos semióticos fundamentales en la lengua y cultura nahuas, hasta donde éstas lo permitieron. Sustento lo anterior a partir de todos los elementos de la cultura náhuatl que aparecen en la

traducción, desde los «textos» contenidos en los distintos personajes y situaciones, hasta el estilo de la lengua en el que se encuentran escritas. Este tipo de traducciones corresponde al primer proyecto traductológico de los frailes franciscanos que trataban de adaptar los textos, tanto religiosos como de otra índole, a las características del náhuatl. Como lo mencionaba fray Juan Bautista,³⁷² todo lo que escribía pasaba por revisión de alguno de los alumnos indígenas trilingües.

A diferencia de las traducciones de textos de contenido religioso que se revisaban para evitar casos de heterodoxia o distorsiones en la interpretación de los dogmas (la trinidad, la encarnación, etc.), el transvase de las fábulas permitió una mayor libertad en las adaptaciones. Éstas no causaban malos entendidos religiosos que pudieran caer en la herejía por no abordar temas importantes sobre la religión cristiana y, si llegó a causarlos, no eran relevantes por no ser relativos a asuntos sagrados. Debido a la naturaleza de las fábulas, se evitó, al parecer, la censura, siempre y cuando no se aludiera algún tema de la religión indígena o alguna práctica considerada pagana. No obstante, las relaciones de mensajes y símbolos entre los elementos de cada cultura son tan profundos y numerosos que, como pudimos ver en la traducción de los textos, como el del coyote, las aves y otros animales, aún existían tales relaciones con su antiguo pensamiento y cultura, sólo que no parecieron tan evidentes, quizá, a los ojos de los frailes.

Esta línea de traducción que emprendieron primeramente los franciscanos nos lleva a concluir también que el transvase de este género fue un trabajo emprendido por varios traductores indígenas. Esta autoría ya lo había sugerido Brotherson³⁷³ en la introducción a su

³⁷² Juan Bautista, *Sermonario en lengua mexicana*, México, En casa de Diego López Dávalos, 1606, “Prólogo”.

³⁷³ Gerdt Kutscher, *et al. Aesop in Mexico*, Berlín, Gebr.Mann Verlag, 1987.

edición de las fábulas ya mencionada. Sin embargo, a diferencia de su propuesta donde plantea que la iniciativa de la traducción parte de los indígenas mismos, con el objetivo de valerse de ellas en beneficio de sus propias necesidades sociales e incluso literarias, considero que los objetivos de dicha tarea –que mencionaré más adelante– fueron otros y no partieron de la iniciativa indígena.

De lo que no hay duda es que el trabajo estuvo supervisado por algún fraile y que, con toda probabilidad, la idea de la traducción de las fábulas pudo pertenecer a algún religioso dada su posible función didáctica. Esta supervisión se manifiesta desde la primera selección de fábulas extraídas de la edición de Aldo Manuzio, donde claramente se aprecia que se eligieron aquéllas que no involucraban a ningún dios de la cultura grecolatina, sino las que fueran provechosas tanto para la enseñanza moral y civil como religiosa de los indígenas dentro de la nueva cultura hispana que les habrían de imponer. De tal modo, comprobamos que las fábulas contenidas en el manuscrito de *Cantares* aparecen en el mismo orden que en la edición de Manuzio, con otras más intercaladas en algunos segmentos

Por otro lado, es poco probable que los traductores tuvieran un conocimiento consciente y muy amplio de la cultura prehispánica náhuatl. La principal razón es que gran parte de ella había sido vetada y proscrita, lo que la llevaba a la asimilación de la nueva cultura de occidente. Además, dichos traductores, a partir de las posibles fechas de elaboración del texto, no fueron ya testigos de la grandeza de su cultura antes de la Conquista. Simplemente eran partícipes de su propia cultura indígena colonial que mantenía aún elementos de su antigua religión, los cuales presentaban mayor resistencia al cambio ya que eran parte constitutiva de su semiosfera por lo que se mantuvieron en la traducción. Quizá algunos otros elementos culturales prehispánicos ya se habían modificado o aún permanecían en el sistema

de la semiosfera, pero no tuvieron oportunidad de aparecer en las fábulas porque no concernían al tema directamente. Así pues, los elementos indígenas de las fábulas no son de origen prehispánico en su totalidad, sino de la cultura náhuatl colonial que existían al momento de la traducción, los cuales eran continuidades, modificaciones o elemento de resistencia del pensamiento nahua precolombino, y el conocimiento de dichos «textos» por los traductores no siempre pudo ser consciente.

Según se expuso, las distintas estrategias y decisiones de traducción elegidas en las variadas fábulas, tanto en los segmentos que conforman su estructura como con los elementos de la trama que aparecen más de una vez, se puede proponer la participación aproximada de 6 a 10 traductores. Diversos elementos nos permiten identificar a un mismo traductor en distintas fábulas; sin embargo, la premisa fundamental que me lleva a suponer la cifra anterior es el número de variantes de traducción del *epimitio* en ocho tipos diferentes. El cambio de un elemento tan fundamental en la estructura de la fábula, del cual se espera una casi nula variación sugiere la dicha cantidad de traductores. Aunque estas formas no aparecen de manera regular, algunas sólo una vez, además del posible caso de que un mismo traductor experimentara con más de una forma, la constancia con que aparecen y su distribución, así como otros ejemplos de distinta índole en la traducción, me llevan a estimar ese número de traductores.

Desde luego, el lugar donde se realizó este trabajo, debió ser el centro de aprendizaje franciscano establecido en Tlatelolco, es decir, el Colegio de Santa Cruz, tanto por la recurrencia de algunos temas y formas ya canonizadas de traducir algunos elementos relativos a la religión cristiana, como por las características del proyecto de transvase de distintos textos que coinciden con el de las fábulas. Esto es, una traducción que hoy

denominamos semiótica, que acerque la religión y la cultura occidental al lector náhuatl en términos más familiares, siempre que éstos fueran provechosos para la cristianización del sujeto.

Los propósitos por los que se llevó a cabo la traducción fueron varios y no creo que sea posible reducirlos a uno solo. La inversión de tiempo y trabajo que era realizar una traducción³⁷⁴ tenía que arrojar la mayor cantidad de beneficios en el producto terminado. Por ello, concluyo que las principales razones por las que se llevó a cabo la traducción fueron las siguientes.

Primero, de manera más inmediata, como un ejercicio para ensayar la lengua latina y quizá también la mexicana. Al respecto de esto se ha citado el método del pedagogo hispanorromano Quintiliano³⁷⁵ quien reformó la enseñanza entre los antiguos romanos. Se sabe que, dentro de sus numerosas propuestas para la enseñanza, dicho autor privilegió tanto la parte práctica como la teórica de la enseñanza. Según su método, se valía de las fábulas para la práctica y aprendizaje de la gramática y de la retórica por medio de traducciones que los alumnos tenían que hacer del griego al latín o viceversa. Dicho método consistía en un análisis previo del texto de origen, seguido de una traducción literal y de su embellecimiento. Este fue un procedimiento muy usado durante la Edad Media que prevaleció hasta la traducción de estas fábulas al náhuatl.

Sin embargo, la traducción náhuatl no parece partir, en todos los casos, de una primera traducción literal, pues en algunas fábulas no siempre se sigue el texto en latín a la letra, sino

³⁷⁴ Sahagún, en el prólogo al libro II de su *Historia general*, deja testimonio del costo que representaba pagarle a los escribanos para completar su obra, razón por la cual se ganó la crítica de sus detractores que afectó la elaboración de dicho trabajo.

³⁷⁵ Victoria Ríos Castaño, "The Translation of Aesop's Fables in Colonial Mexico" en *Trans*, Universidad de Málaga, 2015, Núm. 19.2, pp. 243-262, p. 245.

que se añaden explicaciones y se ajusta el contenido a los conceptos indígenas, además de la adaptación formal y discursiva del texto a la lengua náhuatl, como se vio a lo largo del capítulo cuarto. Así pues, podemos pensar que uno de sus objetivos era aprovechar este ejercicio de traducción para practicar el latín, pero no la meta principal con la que se concibió el proyecto.

Esto nos lleva a considerar el segundo de los diversos propósitos del transvase de las fábulas. Del mismo modo que con el aprendizaje del latín, la traducción pudo fungir como otro adiestramiento en el conocimiento de la lengua náhuatl. Con ello, se trató de evidenciar que tanto la lengua náhuatl como el indígena en sí mismo tenían las facultades intelectuales para poder traducir y asimilar diversas ideas y textos de occidente, en especial los pertenecientes a la alta cultura clásica grecorromana, pilares del ámbito intelectual en las sociedades europeas de aquellos siglos. Dicho debate duró toda la época colonial sin reconocer por completo las capacidades del hombre indígena y de la lengua mexicana. Sin embargo, a partir de las traducciones, el náhuatl se revelaba como un idioma de alta cultura al igual que el latín y el griego, y con un estatus no inferior a los romances.

En tercer lugar, y quizá como uno de los objetivos más relevantes, es que la traducción se haya realizado como un medio de enseñanza y explicación tanto de la doctrina³⁷⁶ como de las maneras de vida y conceptos sociales y morales de índole occidental. Desde tiempos antiguos y durante la Edad Media, la fábula había sido un instrumento retórico de persuasión y ejemplificación del discurso. Así lo definía Aristóteles que lo considera parte de ésta, lo cual quedó comprobado por el evidente uso que hicieron de ella distintas escuelas filosóficas

³⁷⁶ Ríos Castaño, *op. cit.*, p. 245. La autora explica en su artículo que tanto las fábulas como los *exempla* en náhuatl tenían el propósito de introducir en el cristianismo a los indígenas. Yo opinó que no sólo al cristianismo, sino a las formas de vida occidental que no necesariamente derivan del cristianismo.

de aquellos siglos y las posteriores instituciones cristianas hasta bien entrada la época del Renacimiento.

Su estructura, que le permite interpretar la anécdota y modificar el *epimitio* a conveniencia de acuerdo a la interpretación deseada, convierte a la fábula en un discurso de ejemplificación y convencimiento. Lo mismo ocurre con el *exemplum* medieval que fue usado con el mismo propósito que la fábula: difundir y ejemplificar la religión cristiana. Precisamente, estos dos géneros literarios se encuentran en traducciones al náhuatl realizadas durante los primeros 80 años de colonización española en México.

Esta necesidad de valerse de la fábula con el propósito de ayudar en la exposición y ejemplificación de la religión y de otros temas de carácter ético y social, motivó a los frailes franciscanos a emprender este trabajo con ayuda de sus alumnos trilingües del Colegio de Tlatelolco. Quizá la primera etapa del proyecto era llevar a cabo un intento de traducción con una pequeña selección de fábulas que les fueran útiles para sus propósitos. Considero limitada dicha selección en comparación con las colecciones de fábulas que llegan a tener más de trescientos relatos como la *Accursiana* o la misma edición de Aldo Manuzio que tiene más de doscientos. Sin embargo, las 47 fábulas traducidas pudieron resultar suficientes en el apoyo de la enseñanza de la religión, considerando innecesaria la tarea de llevar a cabo una traducción completa del compendio que aparece en la colección de Aldo Manuzio, o simplemente no había los recursos económicos necesarios para llevarla a cabo.

Indudablemente esta traducción fue usada de manera regular, como lo dejan ver las tres copias, de distintas fechas, que se han conservado y llegado a nosotros (*Cantares mexicanos, Santoral Bancroft, Manuscrito mexicano 287*). Incluso, aunque parece ser que los jesuitas se valieron más de la traducción al náhuatl de los *exempla* medievales, es probable

que también usaran esta traducción hecha por los franciscanos de las fábulas de Esopo, ya que tienen el mismo propósito que los *exempla*.

No obstante, como se presentó en el capítulo cuarto, en la traducción quedó integrado parte del pensamiento indígena, con sus transformaciones y resistencias prehispánicas, durante la adaptación de los temas de la fábula. Entre estas adaptaciones se encuentra la del discurso que desarrolla más la trama, al punto incluso de poder llegar a representar algunas de ellas.

Hemos visto cómo la cultura náhuatl privilegia el modelo de comunicación por medio de la representación, ya que conjuga una serie de elementos que mantenían en sus antiguos géneros discursivos y, en general, es la forma idónea de representación del mito y el rito, a los que estaban familiarizados. Por ello, el discurso o mensaje más básico tiende a inclinarse hacia una representación para la transmisión de éste.

Sin embargo, la traducción de las fábulas no se pensó originalmente para que fueran representadas, ya que su transvase trata siempre de reproducir los distintos momentos del relato como la trama y la moraleja final. Además, existía una fuerte práctica escrita de este género en la tradición occidental de las antologías fabulísticas y que sería evidente para los alumnos de Tlatelolco. En cambio, lo que nos ha llegado en la traducción es el desarrollo y exposición natural del discurso indígena que privilegia la écfrasis. Si posteriormente se representaron estas fábulas, es imposible saberlo, ya que no ha quedado ningún dato que corrobore esto, pero sí podemos reconocer que la diégesis náhuatl pudo haber facilitado la puesta en escena de estos textos. De lo contrario, estos textos hubieran sido escritos bajo el formato de los *neixcuitilli*, pequeñas representaciones histriónicas basadas en los *exempla* medievales u otro tipo de relatos.

Estos son los objetivos principales que se pueden conjeturar a partir de este análisis, los cuales promovieron la traducción de las fábulas de Esopo. Resta ahora decir algunas palabras acerca del género de la fábula en su nueva variante náhuatl.

Ante esta *nahuatlización* de Esopo, cabe hacernos la pregunta sobre ¿qué características ostentan estos nuevos textos ya traducidos?, ¿siguen siendo fábulas o una variante de ellas? Es normal hacer estas preguntas, en especial ante la gran variedad de textos literarios distintos que se tradujeron al náhuatl durante este primer siglo colonial y que, evidentemente, fueron adaptados a las formas culturales y de pensamiento indígenas. Cada uno de ellos merece una respuesta distinta por las particularidades que presenta, en el caso de la fábula hay que retomar ciertas nociones y características sobre el género.

Para una buena parte de los estudiosos, estas fábulas en lengua mexicana son apenas una variante más del género, como lo fueron muchas que han ostentado una larga tradición y que pasaron y fueron re-elaboradas de una cultura a otra a lo largo de varios siglos. Pero hay que tener en cuenta que el género tal y como lo conocemos se consolida en el período Clásico griego (S. V-IV a. C.) y se va redefiniendo y acotando a lo largo de la Edad Media, desde su estructura hasta su funcionamiento.

Las características más importantes que apuntamos sobre la fábula van desde su uso como instrumento retórico y pedagógico hasta su estructura. A nivel funcional, parece que la fábula en lengua mexicana fue utilizada de la misma manera que en Europa. Sin embargo, a nivel estructural se sale de la norma de dicho género. Por un lado, mantiene una estructura con su *agón* y su *epimitio*, pero por otro, no respeta las fórmulas del género, creando diferentes maneras de introducir el *epimitio* de un mismo tipo (*zazanilli*, *zazanillahtolli*, *zazaniltontli* etc.) y creando además otras formas para el *epimitio* totalmente distintas. En

tanto a la extensión del discurso y forma de expresión se contraponen a las características fundamentales de la fábula.

Fedro estableció que la brevedad era el rasgo más importante de ésta, además de ser su especial aportación, rasgo que la distinguió a lo largo del tiempo. En este sentido, la traducción náhuatl rompe la estructura fundamental de la fábula grecolatina y modifica totalmente la forma discursiva de ésta, adaptándola a las características de la lengua y el discurso indígenas que la hizo más extensa. Si a esto añadimos que los temas y personajes icónicos de las fábulas fueron adaptados a la realidad nahua como vimos, con relaciones simbólicas y mensajes muy distintos a los de la cultura europea, mensajes que a un lector no indígena conocedor de la fábula no sugerirían nada, pero a un nahuahablante le comunicarían mensajes, símbolos y referentes distintos a los que ostentaba en texto original, podemos cuestionarnos si, en esta nueva traducción, se siguen manteniendo las características que definen a la fábula. Estos mensajes y características estructurales están presente en toda la traducción (a excepción de los personajes que pueden variar en cada fábula), particularmente en la naturaleza representativa del discurso indígena (écfrasis) y en su dilatada extensión (que varía en cada caso).

Con esto, si bien no se puede decir por completo que la traducción náhuatl ya no pertenece al género de la fábula, ya que los traductores conocían la naturaleza del género que traducían, aunque les fuera un poco ajena al estar en una lengua distinta al náhuatl, con particularidades también diferentes; quizá tampoco se puede ponderar que sea una extensión o variación del género de la fábula, pues rompe con los puntos fundamentales de la estructura de ésta, los cuales la definen como dicho género. En estos casos, tendremos siempre que usar las definiciones con cuidado, teniendo en cuenta la complejidad semiótica que representan

estos primeros contactos entre culturas, lenguas, características discursivas y géneros literarios. Muestra de ello es que algunas de estas fábulas u otras que no fueron traducidas en este manuscrito, forman parte de la tradición literaria indígena actual sin que se les categorice bajo el género de la fábula o se les piense a partir de éste. Se volvieron un nuevo género discursivo indígena.³⁷⁷

Finalmente, a partir del análisis y propuesta de traducción que aquí se presentó, se puede constatar el complejo y activo intercambio de mensajes que se sucedió a partir de la conquista de México entre españoles e indígenas nahuas. Los procesos de traducción de mensajes a nivel cultural fueron, en algunos casos, lentos o rápidos, pero lo más importante es que siguieron sucediendo. La construcción de cada sistema cultural no se petrifica en un momento o estado determinado, sino que es constante y se construye continuamente, incorporando o desechando mensajes y relaciones entre ellos. Por ello, podemos ver los mensajes que aún persistían en la cultura náhuatl colonial, ya fueran conscientes o no, y lo que fue la reconfiguración de la cultura náhuatl durante estas décadas. El análisis de los documentos de índole cotidiana, legal o intelectual de esta época, escritos en lengua mexicana, nos dejan un testimonio de lo que fue este proceso y los caminos que siguió la evolución de la cultura indígena náhuatl, qué aspectos de su antigua forma de vida, pensamiento, religión, entre otros, persistieron y cuáles se transformaron.

Así pues, es importante tener en cuenta la valiosa información cultural que nos pueden aportar documentos de esta naturaleza –sin importar si son transvases de géneros discursivos que ya eran bien conocidos y delimitados en occidente– ya que en la traducción suceden

³⁷⁷ Cf. Pablo Gonzales Casanova, *Cuentos indígenas: edición bilingüe*, México, UNAM, 1946.

procesos de transformación entre los géneros literarios debidos al intercambio intercultural de mensajes. Algunos de estos mensajes muestran una resistencia al cambio, otros se transforman, y otros más, ajenos a la cultura de llegada, son asimilados. Por ello, el resultado final no siempre es idéntico tanto en el género como en los contenidos.

El intercambio de mensajes constituye un proceso complejo que no puede reducirse a una simple sustitución o, incluso, un sincretismo en un sentido muy superficial, prejuicio a partir del cual se deja de aplicar un estudio más profundo sobre las características de estos mensajes, como ha sucedido con la traducción náhuatl de las fábulas. Vemos que en muchos casos existe la resistencia de ciertos mensajes y contenidos, y en otras, la eliminación de ellos, pero en ambas situaciones, el resultado de estos mensajes no es un contenido idéntico a la información anterior o la sustitución completa por otra información afín, sino la creación de un tercer elemento, de un mensaje nuevo.

Así pues, la traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl fue un nuevo «texto» o mensaje, en un sentido doble. Por una parte, esta nueva antología ya no refiere la información original que transmitía la colección grecolatina de donde partió la traducción, ni su estructura es la misma frente a la tradición fabulística de la época, debido a los números cambios vistos a lo largo de este trabajo. Por otro lado, en el ámbito indígena, es un nuevo «texto» que no corresponde del todo con sus concepciones culturales (a excepción de las adaptaciones que se hicieron), y al mismo tiempo, refiere algo desconocido y nuevo para ellos. La traducción es, entonces, un nuevo producto cultural que ayudó a constituir a la semiosfera náhuatl colonial. Con esto, el estudio realizado aquí, aporta información para comprender un poco más el estado del sistema de mensajes e informaciones que era la semiosfera náhuatl durante ese primer siglo de dominación española.

APÉNDICE

Presento aquí los textos usados en esta investigación correspondientes a las dos versiones de las fábulas de Esopo. En primer lugar, se realiza la paleografía y traducción del manuscrito de *Cantares mexicanos* de la Biblioteca Nacional de México, acompañada de la traducción crítica elaborada para este trabajo. En segundo lugar, se transcribe únicamente la paleografía del texto latino de origen, tomado de la colección de Aldo Manuzio de 1505, titulada *Habentur hoc volumine haec, videlicet: vita [auctore Planude] et fabellae Aesopi, cum interpretatio ne latina, ita [...]* y conservada en la Biblioteca Nacional de Francia.

NOTA DEL TRADUCTOR

Esta traducción tiene por objetivo hacer evidente el estilo de la lengua náhuatl y sus particularidades, así como los rasgos culturales que la conforman. Se pretende mostrar las características de la traducción semiótica de las fabulas de Esopo a la lengua náhuatl durante el siglo XVI. Por ello, la traducción trata de acercar al lector al texto original en náhuatl.

Para lograr esto, he respetado, hasta donde es posible en la traducción al español, la morfología y sintaxis del náhuatl. He mantenido las frases y giros del lenguaje casi de manera literal, siempre que se puedan entender en español y la estructura de esta lengua lo permita. Cuando esto no sucede o el referente cultural está muy alejado, he marcado en una nota la aclaración correspondiente o la forma literal en la que aparece en el texto.

He conservado las marcas direccionales los caos que aparece el infijo *hual* “hacia acá” y el infijo *on* “hacia allá” sólo en verbos que involucren un desplazamiento. Esto con el onjetivo de mostrar la perspectiva de la naración que involucra la lengua. También he mantenido casi en su totalidad las numerosas partículas. He tratado de mantener los honoríficos en sustantivos en la forma del diminutivo en español, sin embargo, en el caso de los verbos, los he colocado en mayúsculas para hacerlos visibles y he mantenido su traducción en forma simple.

En cuanto a las palabras que representan un elemento o categoría cultural importante en la lengua náhuatl y que no encuentran una equivalencia alta con alguna palabra o categoría en español, o sea única en la cultura indígena, la he dejado en náhuatl y en cursivas. Del mismo modo, si la palabra existe como nahuatlismo en español, lo he integrado en la traducción.

La partícula “auh” que es muy recurrente en la frasis del idioma náhuatl, cuya función principal es hilar el discurso dando inicio a nuevas oraciones, tiene distintas formas de traducción. He optado por dos, según su función dentro del contexto. La primera es traducirla por la conjunción “y” en español con el sentido de una unión o muletilla que sirve para dar seguimiento a las oraciones, la mayoría de las veces después de un punto y seguido, y otras, después de coma o punto y coma. La segunda es por la conjunción disyuntiva “pero” cuando tiene tal función dentro de la oración. En los casos que no se puede traducir de esta manera la he elidido.

La palabra “ca” es otra partícula ilativa que presenta múltiples opciones para su traducción, pues es usada con alta frecuencia en la estructura del náhuatl como preposición, conjunción y verbo. En ocasiones, cuando suena muy redundante en el español, no la he

conservado en la traducción. Sin embargo, he optado por traducir la mayoría de sus incidencias, a veces como una mera muletilla. En menor frecuencia aparece como verbo “ser” o “estar” en tercera persona del tiempo presente y así la he traducido. Como una forma asertiva he trasladado “en verdad” o “ciertamente”. Y con mayor frecuencia se ha traducido como las preposiciones “pues”, “que” o “porque” según el caso.

Las formas del subjuntivo y del imperativo en náhuatl se componen la mayoría de las veces precedidas de las partículas *ma*, *tla*, *intla*, *macuele*; y sus formas negativas *intlacamo* y *maca*. Sólo cuando era posible se evitó la traducción de las partículas “ma” y “tla”, en otras ocasiones se tradujo “ma” como la preposición “que”.

Las palabras que en el manuscrito aparecen subrayadas aparecen del mismo modo en la traducción. Por otra parte, las palabras que están tachadas en el manuscrito sólo se muestran así en la paleografía del mismo. Finalmente, las palabras, frases u oraciones que se escribieron en español o latín en el texto náhuatl las he dejado y marcado con negritas cursivas en la traducción.

La presentación de las fábulas será a modo de espejo. En la primera hoja vendrá la versión paleografiada de *Cantares mexicanos* seguida de su versión en latín paleografiada también de la edición de Aldo Manuzio de 1505 titulada *Habentur hoc volumine haec, videlicet: [...]* y conservada en la Biblioteca Nacional de Francia. En la hoja siguiente, que será la de enfrente, vendrá la traducción de la versión al náhuatl con su aparato crítico preparada para este trabajo. De este modo se procederá con cada relato.

El motivo de presentar aquí una nueva traducción de las fábulas radica en que ninguna de las anteriores realizadas muestra los elementos culturales indígenas que fueron

incorporados en la traducción de este género a la lengua náhuatl. Así, la presente versión muestra los aspectos de apropiación y nahuatlización del texto latino y de la cultura grecolatina, que a su vez pasó por la tradición medieval y bizantina. Este enfoque es una diferencia considerable en comparación con otras traducciones anteriores de las mismas fabulas de *Cantares*, como la realizada por Salvador Díaz Cíntora que adapta el texto y las categorías conceptuales al ámbito cultural hispanizado en favor de una mayor fluidez y fácil recepción de su traducción. Del mismo modo resulta la traducción llevada a cabo por Gerdt Kutscher al alemán. De tal modo, la adaptación del texto para mantener la fluidez en la respectiva lengua de llegada fue el objetivo de traducción de ambos trabajos. En suma, la presente es una traducción que deja ver las adaptaciones lingüísticas y conceptuales de la lengua y la cultura nahuas del siglo XVI incorporadas al género de la fábula esópica.

Paleografía y traducción al español de las fábulas de Esopo

[Manuscrito Cantares mexicanos]

[f. 179r] Nican ompehua y çaçanillatolli yn quitlali ce tlamatini ytoça Esopo: ye techmachtia yn nehmatcanemiliztli.

1 a. Quaquauhtentzone yhuan coyotl

Yn quaquauhtentzone yuan coyotl yniquac yehuian³⁷⁸ amiqui, cecni atlacomolco oncholoque auh yniquac opachiuhque atli: in tentzone niman ye noyampa tlahtlachia, quitemohua yn campa huel quiçazque. Auh in coyotl quilhui. macamo ximotequipacho: ca oniquittac yn tleyn ticchihuazque ynic huel tiquiçazque ca yntla timotlamelauhcaquetzaz, yuan yn moma caltech ticmahmanaz yuan in motzonteco ticacocuiz ynic huel micampa huêhuetztoz moquaquauh in nehuatl niman mocuitlapan nomtlêcoz ynic huel nomquiçaz atlacomolco: auh yniquac oniquiz niman nimitzhualanaz. auh in tentzone yniquac oquihuelcac ytlahotl coyotl, niman quitlacama ypan hualquiz in coyotl. auh yn oquicaco.³⁷⁹ niman ye atlacomoltemco yca huetzcatinemi. Auh yn tentzone cenca oquitlahuelchiuh yn itecanecayahualiz coyotl. Auh in coyotl quilhui in tentzone. Nocnihue yntla yzquitetl ye ni moyollo, yn izqui mani motentzo: oc achto tictemozquia yn canin huel tihualquizaz yn ayamo toncholohua atlacomolco.

Ynin çaçanillahtolli yc timachtilo yn quenin huel achto monequi ticnemilizque yntlein ticchihuaznequi: ynic ahmo çatepan ypan tihuetzizque yn ahnezcaliliztli, xolopiyotl.

[*Habentur hoc volumine haec videlicet: vita et fabellae aesopi*]

[1 a.] Vulpes, & Hircus.

Vulpes, & Hircus fitientes in puteum descenderunt, sed postquam biberunt, Hirco indagante ascensum, vulpes ait, confide, utile quid in utriusque etiam salutem excogitavi. si enim rectus steteris, & anteriores pedes parieti firmaveris, & cornua pariter in anteriorem partem inclinaveris, cum percurrerim ipsa per tous humeros & cornua, & extra puteum illinc exilierim, & te postea extraham hinc. ab hirco autem ad hoc prompte officio praestito, illa cum exputeo sic exilisset, exultabat circum os laeta, hircus autem ipsam accusabat, quod transgressa fuerit conventiones, illa autem, sed si tot inquit mentes possideres, quot in barba pilos, non ante descendisses, quae ascensum confyderasses.

A ffabulatio. Fabula significat, sic prudentem uirum oportere prius fines confyderare rerum, deinde sic ipsas aggredi.

³⁷⁸ Tachado en el original.

³⁷⁹ Léase *oquiçaco*.

Paleografía y traducción al español de las fábulas de Esopo

[Manuscrito *Cantares mexicanos*]

[f. 179r] Aquí comienzan los discursos *zazanilli*³⁸⁰ que compuso un sabio cuyo nombre es Esopo, ya nos enseñan la prudencia.

1 a. La cabra³⁸¹ y el coyote

La cabra y el coyote cuando morían de sed se echaron al agua en cierto hoyo. Y cuando se hartaron de beber, luego la barbuda observa hacia todas partes repetidamente, busca por dónde podrán salir. Y el coyote le dijo: “No te preocupes, pues he visto lo que haremos para que podamos salir. Pues si te pararas derecho y así te pusieras en la pared y levantaras tu cabeza para que por todas partes³⁸² fueran a caer tus cuernos, yo, entonces, subiré encima de tu cola hacia allá para que pueda salir del hoyo con agua. Y cuando saliese, luego hacia acá te tomaré”. Y la barbuda entonces aprobó las palabras del coyote, luego lo obedeció. El coyote salió hacia acá por encima de ella. Y vino a salir, entonces ya se anda riendo de ella en la orilla del hoyo con agua. Y la barbuda se enojó mucho por el engaño del coyote. Y el coyote le dijo a la barbuda: “Oh, amigo mío, si tanto fuese tu corazón³⁸³ como tanto se extiende tu barba, primeramente, buscarías por dónde poder salir hacia acá cuando todavía no te echas en el hoyo con agua”.

Con este *zazanillahtolli* somos enseñados cómo es necesario primero que pensemos lo que queremos hacer para que después no caigamos en el error, en la estupidez.

³⁸⁰ He mantenido la palabra en náhuatl *zazanilli* usada para traducir fábula en el texto náhuatl, con el objeto de mostrar la adaptación que se hizo de este género a través de las categorías discursivas nahuas. La palabra *zazanilli* designa al género del enigma o adivinanza, ya tratado en el segundo capítulo de esta tesis, pero también para designar al relato en general; este último sentido es el que predomina actualmente en el náhuatl moderno. Con su sentido sagrado y mitológico, el vocablo *zazanilli* aparece como un elemento compuesto para referir al mito en lengua náhuatl: *tlamachiliztlahtolzazanilli*, “relato enigmático de la palabra de sabiduría”, término que aparece al principio del manuscrito llamado *Leyenda de los soles* para categorizar el género de relatos que se consignaron en dicho documento. En este aspecto, la palabra *zazanilli* coincide por una parte con la mayoría de los conceptos con los que se trató de definir a la fábula en la antigua Grecia, como relato sagrado, enigmático y mítico o un relato simple, significado que acabó ostentando la misma palabra *fabula* en latín.

³⁸¹ Su nombre es un neologismo que se conforma por la distribución de sus rasgos más representativos acompañados de un sufijo posesivo que vuelve la palabra en un sustantivo posesional. Literal: “el que tiene pelo en el labio, palos en la cabeza”. Más adelante se refiere sólo con el vocablo abreviado *tentzone*, en tal caso traduzco como “barbuda”. Véase Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, pp. 33-35.

³⁸² Salvador Díaz Cíntora traduce *miecampa* como “ambas partes”.

³⁸³ Entiéndase “inteligencia”. La concepción del órgano del corazón como lugar donde reside la inteligencia y el raciocinio, así como algunas de las emociones, es de origen náhuatl. Aunque también la cabeza suele asociarse con el raciocinio, muchas de las emociones y la inteligencia están relacionadas únicamente con el corazón dentro del corpus de las fábulas traducidas. Así, el corazón mantiene funciones tanto emocionales como racionales. El corazón, en el pensamiento náhuatl del siglo XVI, mantiene el estatus de órgano contenedor de la cognición y la inteligencia. López Austin en *Cuerpo humano e ideología* describe de manera más profunda el funcionamiento de este órgano a partir del estudio de numerosas fuentes de origen indígena. Cf. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM-IIA, 2008; t. 1, p. 207.

2 a. Coyotl yuan tequani miztli

Centel coyotl ayccan oquittaca yn tequani miztli. auh in ceppa hamo ynehmachpa oquinamic yn tequani miztli: cenca omomauhti yn coyotl huel çotlahuac. auh ynic oppa quinamic macihuin momauhti, aocmo cenca yxquich. auh ynic yexpa oquinamic, yequine mochicauh, huel ytlán onmîquani, yhuan oquinotz.

Yni çaçaniltontli techmachtia ca yn ixquich tenonotaliztlahtolli mahuiztic, yyancuican ticcaqui, cenca ticohuicamati. auh intla [f. 179v] miecpa ticcaquini, ca yhuian ytech timomachtizque ynic huel ticaquizque.

[2 a.] Vulpes, & Leo.

Vulpes cum nunquam uidisset Leonem, cum el casu quoadam oc currisset, primum sic timuit, ut fere' moreretur. Deinde cum secundo uidisset, timuit certe, non tamen ut prius, Tertio at cum ipsum uidisset, sic contra eum aufa est, ut & accederet, & colloqueretur.

A ffabulatio. Fabula significat conuersatione terribilia quoque accessu facilia fieri.

2 a. El coyote y el puma devorador de personas³⁸⁴

Un coyote jamás había visto un puma devorador de personas. Y una vez, inadvertidamente, encontró al puma devorador de personas, se asustó mucho el coyote, en serio se desmayó. Y la segunda vez que lo encontró, aunque se asustó, ya no es tanto. Y la tercera vez que lo encontró finalmente se animó, en serio se acercó hacia allá junto a él y le habló.

Este pequeño *zazanilli* nos enseña que todo sermón prominente, la primera vez que lo escuchamos, es muy difícil aprenderlo, pero si [f. 179v] lo escuchamos muchas veces, aprenderemos sobre él poco a poco para que lo comprendamos bien.

³⁸⁴ La palabra *tecuaní*, “devorador de personas”, es aplicada ampliamente para referir a primera vista a los felinos. Sin embargo, esta palabra constituye una categoría propia de distintos animales que resultan mortales para el hombre. En algunos casos, el término taxonómico *tecuaní*, también se aplica a lugares u otros accidentes geográficos peligrosos. De aquí en adelante el término *tecuaní* siempre se va a traducir como “devorador de personas”. Cf. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004, f. 104 v.; Antonio García Cubas, *Diccionario geográfico, histórico y biográfico*, 5 vols., México, INEGI-El colegio Nacional-UNAM, 2015, t. 5, p. 258.

3 a. Cocoyo

Centetl coyotl motzohuica, ayaxcan yn maquiz; tzohuazco quicauhtiquiz yn icuitlapil. auh yniquac ye pinahuiztlamati yn ipampa aocmotle ycuitlapil, yie motequipachohua: oquicemtlali mochintin yn cocoyo: niman ye quinnotza quincuitlahuiltia. ynic mochintin mocuitlapilcotonazque (ca çan ynca moqualtiliznequia) oquimilhui Nocnihua nopilhuan tla xiccaquica; tlehçannen in tichuillana tocuitlapil, cahmotle yc monequi, ca çan yc titlalochpantinemi; yehica totech monequi yn timochintin tictequizque ticotonazque, auh yniquac yc miec tlamantli quihtohua, niman centetl oc ychpochtontli in coyotl tetlan hualquiz quinanquili, quilhui y. tlein tiquitohua nonanton. cuix tictecuitlahuiltizquia y. intlacamo çan yc toca timoqualtiliznequi:

Yni çanillahtolli yc timachtilo, ynic ahmo ticcuizque ticcaquizque yn aqui hamocualli techcuitlahuiltia; çà yehuatl tiquittazque yn tlein huel totech monequi.

[3 a.] Vulpes.

Vulpes laqueo capta cum abscifa cauda euafiffet, *non* uiuendam *prae* pudore existimabat uitam decreuit itaque & aliis uul pibus hoc idem persuadere, ut communi malo fuum coelaret dedecus. & iam collectis omnibus fuadet caudas abscindere, quod *non* indecens solum hoc membrum fit, sed & superuacuum onus appensum. respondens autem ex ipfis, quaedam ait, heus tu, nisi tibi hoc conducerer, nobis non consuleres.

A ffabulatio. Fabula significat prauos homines non beneuolentia in propinquos consulere, sed suo commodo.

3 a. Los coyotes

Un coyote se había caído en un lazo,³⁸⁵ se escapó difícilmente; en cuanto salió abandonó su cola en el lazo. Y en el momento ya siente vergüenza porque nada es su cola, ya se angustia. Reunió a todos los coyotes, luego los exhorta, los incita para que todos se corten la cola (pues sólo a costa de ellos quería buscar remedio), les dijo: “Amigos míos, hijos míos, escuchen: ¿En qué aprovecha que arrastremos nuestra cola? Pues en nada que convenga, pues sólo así andamos barriendo la tierra. Por eso nos es necesario a todos nosotros que la cortemos, la abreviemos”. Pero en el momento en que habla muchas cosas, luego una coyota, aún jovencita, salió hacia acá de entre la gente, le respondió, le dijo: “¿Qué dices madrezuela? ¿Acaso incitarías a la gente a esto si no sólo quisieras buscar remedio a costa nuestra?”.

Con este *zazanillahtolli* somos enseñados para que no tomemos, [no] escuchemos a quien mal nos incita, sino que veamos lo que mejor nos conviene.

³⁸⁵ Entiéndase “caer en una trampa”.

4 a. Acuetzpali yhuan coyotl

Centlamantli acuetzpali mochihua yn ompa *Egipto*, atlan nemi cenca temahmauhti yn itlachieliz, huel yuhqui tzitzimitl, ytoca *cocodrillo*, yuhquin cuetzpali yc mahmaye, auh cēca huey temamauhti yn ixincayo. Quilmach ceppa cani monamique coyotl yhuan ynin acuetzpali motlatzohuilique ytechpa yn itlacamecayotl: yn acuetzpali cenca huey ini inic mochachamahuaya, mohuehcapanohuaya ynca ynaquique ycolhuan yntechpa quiz: yhuan quipohuaya yn quexquich mahuiztic oquichih. Auh yniquac cenca mieclamantli ye quitenehua ynechahchamahualiztlahtol: yn coyotl niman quinanquili, quilhui. Ca amo yxa yxa[f. 180r]chitlatolli monequi: ca niman ytech neci ym mopanehuayo yn ac tehuatl.

Yni çaçanilli quinnezçayotia ynih iztlacati yn amotle nelli quihtohua yhuan yciuhca onca pacholo yn imiztlacatilizpan.

[4 a.] Vulpes, & Crocodilus.

Vulpes & Crocodilus contemnebant de nobilitate, cum multam, autem Crocodilus superba de progenitorum narrasset splendor, quod excercitationum principes fuerint, Vulpes fuscipiens o amicissime ait, sed si ipse nihil dicas, tamen ex cute uideris antiquis temporibus esse exercitatus.

A ffabulatio. Fabula significat mendaces uiros res ipfas arguere.

4 a. El caimán³⁸⁶ y el coyote

Una cosa [que es] el caimán existe³⁸⁷ allá en *Egipto*, vive en el agua, su mirada asusta mucho a la gente, es muy similar al *tzitzimitl*,³⁸⁸ su nombre es *cocodrilo*. Tiene manos como de lagartija. Y sus escamas asustan muchísimo a la gente. Dizque una vez se encontraron el coyote y este caimán en algún lado, se entrelazaron [en una discusión] sobre sus linajes. El caimán, de tal modo, se hacía muy grande alabanza, se engrandecía por aquellos sus abuelos de los que nació,³⁸⁹ y contaba todo lo asombroso que hizo. Y cuando ya dice muchísimas cosas, sus palabras de halago, el coyote luego le preguntó, le dijo: “Pues no son [f. 180r] necesarias grandes palabras, pues luego tu piel da a entender quién eres tú”.³⁹⁰

Este *zazanilli* señala esto: [quien] miente, [quien] no dice nada de verdad, también rápido es aplastado allí, en su mentira.

³⁸⁶ Literalmente “lagartija de agua”. El referente concreto en América para tal palabra es el caimán, que difiere del cocodrilo africano en tamaño, fisionomía y agresividad. Así, he optado por traducir *acuetzpali* como caimán para mostrar esta diferencia que hay en el texto donde se intenta describir más bien lo que es un cocodrilo africano.

³⁸⁷ Literalmente “se hace”.

³⁸⁸ Fieras o monstruos mitológicos. Los *tzitzimitl* son personajes muy arraigados en la mitología náhuatl precolombina. Son quienes bajarán al mundo a comerse a los seres humanos si éste llega a su fin durante la gran ceremonia del encendido del fuego nuevo que se celebraba cada 52 años. Los *tzitzimitl* figuran también en otros mitos como el de la creación del sol y de la luna. Además, los guerreros de cierto rango ostentaban trajes de combate en forma de estos seres mitológicos.

³⁸⁹ Literalmente “salió”.

³⁹⁰ Literalmente “bien aparece sobre ella”, *vel itech neci*.

5 a. Cihuatotolme yhuan centetl tototl ytoca *Perdiz*

Ce tlatatl quinnemitiaya ycihuaquanacahuâ: auh ceppa yntlan quiquetz centetl tototl ytoca *Perdiz*. Auh yniquac ye intlan nemi, hamo ymel quimittaya çan quimictiaya, hamo huel yntlan tlaquaya. Auh in *Perdiz* cenca yc motequipachohuaya, ynic momatia ca ypampa y centlamantli ytoca, yn hamo yhuan ehua, quimictiaya. Auh ceppa tleyn ic motlahualcuitique quanacame, niman ye peuhque yie momictia: auh yniquac oquimittac tototl, cenca yc omoyollali, quihto. Axcan ninoyollalia, oninomatia aço ypampa yn amo yhuâ nehua, nechmictiaya, quanacame: auh yn axcan niquimitta yn monetechhuia momictia, hamo monequi nictlahuelchihuaz, çan nicpacaihiyohuiz yniquac nechmictia.

Yni çaçanilli techmachtia, ynic hamo tictlahuelchihuazque yn ixquich netoliniliztli topan hualauh: yehica ca amo çan toceltin in tiquihyohuia intleyn tecoco tetolini; ca yxquich tlatatl intlalticpac nemi, yn manel huey, in manel mocuiltonohua, yn ahnoço tlatohuani: ca tzauctimani yn netoliniliztli cemanahuac.

[5 a.] Galli, & perdix.

Gallos quidam habens domi, eniptam & perdicem cum illis pasci dimisit, qui cum ipsam uerberarent, ac expellerent, illa tristabatur ualde, existimans ut alienigenam haec se pati a gallis. Cum uero paulo post & illos uideret pugnare, & se ipsos caedere, moerore soluta, ait, sed ego posthac non tristabor uidens & ipsos pugnare inter se.

A ffabulatio. Fabula significat prudentes facile ferre ab alienis iniurias, cum ipsos uideant neq a fuis abstinere.

5 a. Las totolas hembras³⁹¹ y un ave llamada *Perdíz*

Una persona criaba a sus gallinas hembras.³⁹² Y una vez entre ellas puso a un ave cuyo nombre es *Perdíz*. Y cuando vive ya entre ellas, no veían su hígado,³⁹³ sólo la dañaban, no comía bien entre ellas. Y la *Perdíz* por eso se afligía mucho, porque sabía que a causa de una cosa, su nombre, no revolaban junto a ella, la molestaban. Y una vez que así las gallinas se agarraron hacia acá,³⁹⁴ entonces empezaron a dañarse. Y cuando las vio el ave, se consoló mucho por ello, dijo: “Ahora me consuelo, pensaba que quizá porque no revuelo junto a ellas me maltrataban las gallinas, pero ahora veo que se pelean, se maltratan, no es necesario que me disguste, sólo sufriré con paciencia cuando me molesten”.

Este *zazanilli* nos instruye para no enfadarnos con toda la miseria que sobre nosotros viene, porque no sólo nosotros mismos padecemos lo que es el dolor, [lo que es] la tristeza, pues toda persona que vive en la tierra, aunque sea grande, aunque se enriquezca, o sea *tlahtoani*, está extensamente cercada por el sufrimiento en el mundo.

³⁹¹ La palabra *totolin* es la forma para el femenino de guajolote (*huexolotl*), sin embargo, en el texto original se marca el sexo femenino con la palabra *cihua*- causando redundancia. La palabra *totola* es un mexicanismo ya aceptado por la Real Academia de la Lengua Española que denota la hembra del pavo o guajolote. Así la he traducido aquí.

³⁹² Hay una clara inconsistencia para traducir el término “gallina” en el texto náhuatl. Por una parte, como se ve en el título de esta fábula, se usa el vocablo *totolin* que significa “totola”, la hembra del pavo o guajolote. No obstante, ya en la narración se usa el neologismo náhuatl *cuanaca*, “la de carne en la cabeza”, antecedido de la palabra *cihuatl*, “mujer” para denominar gallina; otras veces sólo se usa el término *cuanaca*.

³⁹³ Entiéndase “no le tenían consideración”.

³⁹⁴ Entiéndase “se pelearon”.

6 a. Coyotl

Yn coyotontli ceppa ychan calac ce tlatl tlayxiptlayoxinqui: auh iniquac onohuiannen ÿ tlahtlamahuiçohua. Ce cihuatl ixiptla oquittac cenca mahuiçauhqui, cenca qualnezqui: niman oquipehualti y ye quinotza cahahuilia. Auh yn ohuel quittac hamo tlahtohua, amono molinia, niman quilhui. Yio quenin cenca qualneztihcac cihuatl; çà ye hamotle quipie yiollo.

Yni çaçanilli quinnezçayotia yn motlacamati, in qualoa yeccâ moquetza; çà ye amotle yollo quimati.

[6 a.] Vulpes

Vulpes in domum mimi profecta, & ſingula ipſius uafa perſcrutata, inuenit & caput laruae ingenioſe fabricatum. quo & accepto manibus, ait, o quale caput, & cerebrum non habet.

A ffabulatio. Fabula in uiros magnificos quidem corpore, ſed animo inconfultos.

6 a. El coyote

El coyotito una vez entró a la casa de una persona talladora de imágenes en madera. Y cuando anduvo por todas partes, mucho se admira maravillado de las cosas. Vio la representación de una mujer muy admirable, muy hermosa, luego la provocó: ya la llama, la halaga. Pero pudo ver que ella no habla, tampoco se mueve, entonces dijo: “¡Yio! ¡Cómo es que la mujer que está de pie es tan hermosa, empero nada guardasu corazón!”.³⁹⁵

Este *zazanilli* señala que el que es rico, el que es bonito, se yergue en buenos lugares, aunque nada siente su corazón.

³⁹⁵ Entiéndase “no tiene consciencia” o “no es inteligente”.

[f. 180v] 7 a. Ce tecollati yhuan tlapacqui

Ce tecollati oquimocohui calli huehueyi yhuan tlacoyahua. Auh ce ycnih tlapacqui hamo huehca in nemia, centetl yn icaltō catca. Auh in tecollati cecppa oquitlatlauhti in tlapacqui ynic ynehuâ onca nemizque yehica ca miec yn ical onmanca. Auh in tlapacqui hamo oquitlahuelcaquili, çan quilhui. Ca amo notech monequi in tinechilhuia yehica. Ca in tlein nicpacaz nicchipahuaz, ca mochi ypan yaz in motecol, ca mochi quicatzahuaz.

Yni çaçanilli quihtoznequi Ca yn qualnemilizque hamo can³⁹⁶ huel quinnepanohua yn tlahueliloque yca ye iehuatl quimocuitlahuia tlahtlacolli.

[7 a.] Carbonarius, & fullo.

Carbonarius in *quaedam* habitans domo, rogabat ut & fullo accederet & secum cohabitaret, fed fullo respondendo ait, fed non hoc possem ego facere. timeo enim ne quae ego dealbo, tu fuligine repleas.

A ffabulatio. Fabula significat omne diffimile esse infociabile.

³⁹⁶ Léase çan.

[f. 180v] 7 a. Un carbonero y el lavadero

Un carbonero se compró casa, muy grande y espaciosa. Pero un amigo suyo, lavadero, no vivía lejos: su casa era una pequeña. Y una vez el carbonero le rogó al lavadero para que vivieran ambos allí, porque su casa en verdad es muy amplia. Pero el lavadero no lo aceptó, sólo le dijo: “En verdad no me es necesario que me [lo] digas, porque lo que yo lavaré, [lo que yo] limpiaré, ciertamente irá tu carbón encima de todo, ciertamente lo ensuciarás todo”.

Este *zazanilli* quiere decir que los que poseen una vida buena, justo no revuelven a los malvados con ellos mismos que se cuidan del pecado.³⁹⁷

³⁹⁷ La palabra en náhuatl *tlahtlacolli*, que significa “falta” o “cosa dañada”, se refuncionalizó semánticamente durante el siglo XVI para significar el concepto de pecado. De tal manera se usó en las traducciones de sermones y en otros textos de distinta índole, y del mismo modo se usa aquí.

8 a. Nehtolle yn ahmo huel moneltilia

Ce ycnotlacatl mococohuaya, yn cenca ye tlanahui, o ytechpa mopatlaque yn ttitici. Ninam yhuicpatzinco motlaz in toto Dios, quimotlatlauhtili, quihto intla tinechmopahtiliz totecuiyoe Diose, yniquac oniyol, onipahtic, ca mixpantzinco niquinmanaz macuiltecpantli quaquahueque. Auh yn oquicac ycihuauh (ca ytlán catca) niman quilhui. Auh campa tiquimanaz yn izquiteme yn quaquahueque tiquinhuenchihuaz, intla otipatic niman quilhui yn ioquichhui: quen timomati cihuatle yntla onipahtic, cuix timomati hacan ylhuicacpa hualtemoz nechitlaniliquih ynín huentli oniquihto.

Yni çaçanilli techmachtia, ca miequintin oncate yn ihciuhca monehtoltia yniquac mococohua, yn ahmo yolocopa hamo no huel quineltiliznequi.

[8 a.] Impossibilia promittens.

Vir pauper aegrotans, & male affectus, cum a medicis desperatus esset, deos rogabat, pollicens si sanitatem sibi rursus restituisset, centum boues ipsis oblaturum esse in sacrificium. uxore autem eius audiente, & ubi tibi haec, si conualueris? Ille ait putas enim surgere me hinc, ut dei haec a me repentant?

A ffubalatio. Fabula significat, multos facile polliceri, quae re comprabare non sperent.

8 a. El voto que no se puede cumplir

Una persona pobre estaba enferma, muy gravemente enferma, los *ticitl*³⁹⁸ renunciaron a ella. Luego se acercó a **Dios** Nuestro Señor, le rogó, le dijo: “Si me curas, oh señor nuestro, oh **Dios**, cuando me haya sanado, me haya curado, realmente frente a usted ofrendaré cinco filas de veinte cornudos³⁹⁹”. Y cuando lo escuchó su mujer (que estaba junto a él), luego le dijo: “¿Y de dónde le ofrecerás, le harás ofrendas de tantos cornudos si te curas?”. Luego le dijo su esposo: “¿Cómo [lo] piensas, oh mujer!, si me curara, ¿acaso [lo] piensas?, de ningún lado del cielo bajará hacia acá él, vendrá a pedirme esa ofrenda que dije”.

Este *zazanilli* nos enseña que hay muchos que rápidamente prometen cuando están enfermos, [pero] no es de corazón, tampoco en serio lo quieren cumplir.

³⁹⁸ Mantengo aquí la palabra náhuatl *ticitl* por ser un elemento importante dentro de la concepción indígena referente a los médicos y brujos, muy arraigado en el pensamiento prehispánico y aún colonial. Este término es una parte constitutiva de la cultura náhuatl y necesaria para el funcionamiento de la trama y los referentes de la fábula. De la gran variedad de médicos-magos catalogada por otros especialistas como López Austin y Aguirre Beltrán, sólo uno, el *ticitl*, figura en la traducción de las fábulas. El *ticitl* es una clase de médico que se vale tanto de medicinas naturales como de pases mágicos, conjuros y adivinaciones, según sea su experiencia y conocimiento del método para la cura de la enfermedad en cuestión (incluso la partera era considerada bajo la categoría de *ticitl*); sin embargo, fue relacionado o definido en varias fuentes como un brujo o hechicero. Lo que es claro, a partir de las prácticas registradas sobre este personaje en la cura de enfermedades tanto patológicas como anímicas, es que el *ticitl* fue la mejor equivalencia o adaptación náhuatl del concepto de un médico para tal profesión en España durante el siglo XVI.

³⁹⁹ El neologismo *cuacuahue* significa literalmente “cornudo”, pero se refiere al buey. Su aparición como ofrenda a los dioses se debe al seguimiento del traductor del texto grecolatino.

9 a. Tlahtlamaque

Cequintin tlahtlamaque ynuquac omociauhcauhque tlahtlama yn âmotle cahci: ye mocuepaya yn inchan, ynuquac ahmo innehmachpa. Ce huey michi ytoa Tunno oncholotihuetz ymacalco, ca quihualtocaya occequintin mimichtin auh yn oquittaque tlahtlamaque. cenca opahpacque oquihaicaque yn inchan.

[f. 181r] Yni çaçanilli techmachtia. Ca miecpa topan temo in tlaqualli yn ahmo tonemachpa yn ahmo yuhca toyollo.

[9 a.] Piscatores.

Piscatores egressi ad uenationem, cum multo tempore defatigati, nihil cepissent, & admondum tristabantur, & discedere apparabant, sed statim Thunnus maximo quodam infectante pisce, in nauigium ipsorum infiluit, quo capto, laeti abiere.

A ffabulatio. Fabula significat, saepe quae ars non praebuit, ea donasse fortunam.

9 a. Los pescadores con red⁴⁰⁰

Algunos pescadores cuando se quedaron agotados de pescar con las redes y no alcanzar nada, ya se regresaban a su casa cuando inadvertidamente un gran pez, cuyo nombre es *Tunno* [atún], saltó rápidamente hacia allá en su canoa, y lo seguían hacia acá otros peces. Y vieron esto los pescadores, mucho se alegraron, los llevaron a su casa.

[f. 181r] Este *zazanilli* nos enseña que muchas veces la comida baja sobre nosotros, sin que lo sepamos, no como es nuestro corazón.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ La acepción *tlahtlamaque* denota “pescadores que usan red”. En adelante dejo sólo la palabra pescadores para evitar redundancias en el texto.

⁴⁰¹ Entiéndase “de improviso y sin pensarlo”.

10 a. Cuicua

Onteme cuicua cecni amanalco nemia: auh yniquac tonalco ohuac yn amanalli: niman quizque quitemoto in canin qualcâ atlan nemizque. Auh y ye cholotihui, centetl atlacomolli huehcatlan oquitaque. Niman quihto in centetl cuiatl, ca qualcan in, ma nican tinemican. Auh in ocentetl cuiatl, quinanquili, quilhui ca qualcâ yni nican atlacomolco auh intl ca yntla no huaquiz quen tihualquiçazque in çatepan.

Yni çaçaniltontli yc timachtilo, ynic hamo çan ylihuiz ytla huey ticpehualtizque: çan monequi achtopa huel ticnemilizque.

[10 a.] Ranae.

Ranae duae palude pafcebantur. aestate autem ficcata palude, illa derelicta, quaerebant aliam, caeterum *profundum* inuenerunt puteum, quo uiso, altera alteri inquit, descendamus heus tu in hunc puteum, illa respondendo ait, si igitur & hic aqua aruerit, quomodo ascendemus?

A ffabulatio. Fabula declarat non oportere inconfyderate res aggredi.

10 a. Las ranas

Dos ranas vivían en un estanque en alguna parte. Y cuando en el día se secó el estanque, luego salieron, fueron a buscar un lugar donde vivir. Y ya van saltando; vieron un profundo pozo con agua. Luego habló una rana: “Éste es buen lugar, vivamos aquí”. Y la otra rana le respondió, le dijo: “Es buen lugar aquí, en el pozo con agua, pero si también se secase ¿cómo saldremos hacia acá después?”

Con este pequeño *zazanilli* somos enseñados para que no sólo desconsideradamente comencemos algo grande, sólo es necesario, primero, que lo pensemos bien.

11 a. Huehuento yhuâ miquiztli

Ce huehueton quahquahuito quauhtla: auh ynon motlamamalti niman hualmocuep yn ichan yie ohtlica nemi cenca ciyahuia yhuan ye tihcihuia yehica cecni oquiuetz yn itlamamal, omocehui. Auh yniquac ye mocehuitica, opeuh in quilnamiqui yxquich ynetoliniliz yn icnotlacayo; auh in ye izquipohualxihuitl nemi: niman peuh ye quitzatzilia miquiztli, oquito. Yio miquiztle, canmach in tinemi: macuele xinechpohpolo, xinechtali: ma xiccotona yn ixquich haqualli yn niquihyohuia. Auh in miquiztli yn oquicac yne ellaquahualiz huehueton: niman yxpan moquetztihuetzico, quitlahtlani, quilhui. Tlein ticnequi? Ca onihualla. Auh in huehueton yn oquittac miquiztli cenca omiçahui, niman quilhui. Caatley ca çan nictemohua yn ma ocachi nechontoctili notlamamal, ynic yhciuhca nonâciz nochan.

[f. 181v] Yni çaçanilli techittiatia: Ca yn miquiztli mochi tlatatl yxpâpa ehua, mochi tlatatl quimacaci, yhuan ca octle centlamantli yn cenca tecoco yn cenca tetonili, yehica ca techaxilia in topaccanelimiz.

[11 a.] Senex, & Mors.

Senex quondam incisus in montelignis, ac in humeris eleuatis, ubi multam uiam oneratus iuit, defessus & deposuit ligna, & mortem ut ueniret inuocabat. at morte illico adstante & causam rogante, qua se uocasset, senex ait, ut onus hoc fullatum mihi imponeres.

A ffabulatio. Fabula significat *omnem hominem uitae studiosum esse*, & licet infinitis piculis immerfus uideat mortem appetere, *tanem uiuere multo magis, quae mori eligere*.

11 a. El viejecillo y la muerte

Un viejecillo fue a traer madera al bosque. Tomó esa carga a cuestras; luego regresó hacia acá, a su hogar. Ya al andar por el camino se agotaba mucho y se apresuraba, por eso en un lugar paró su carga, descansó. Y cuando está descansando, empezó a recordar toda su miseria, su pobreza, que ya vive los sesenta años. Luego empezó a llamar a la muerte, le dijo: “¡Yio! ¡Oh muerte, en dónde vives, ojalá que me mates, que me impidas seguir! ¡Acorta todo lo malo que recibo con angustia!”. Y la muerte escuchó el ánimo del viejecillo, entonces vino a erguirse con rapidez frente a él, le preguntó, le dijo: “¿Qué quieres? En verdad he venido”. Y el viejecillo vió a la muerte, mucho se espantó, luego le dijo: “¿De qué? Pues yo sólo busco que me apoyen un poco con mi carga para que llegue rápido a mi hogar”.

[f. 181v] Este *zazanilli* nos muestra que en presencia de la muerte toda persona huye, toda persona le teme y que no hay nada [como tal] cosa, muy dolorosa, muy triste, por eso ciertamente nos acompaña en nuestra feliz vida.

12 a. Ylamaton yxcocoxqui

Ce ylamaton yxcocoyaya, oquintoz ce ttiçitl ynic quipahtiz. Auh yn ilamaton yhuan ttiçitl yuh omotennonotzque yn ipampa itlaxtlahuil: quiniquac yntla opahtic yxtelolo ylamaton, quitlaxtlahuiz yn ttiçitl [sic]. Niman conpehualti in quipahtilia yxtelolo, yehuatl in tianquizpepetla yc quichchihchiquia,⁴⁰² auh yniquac ocompahti ylamaton, onmaquetztitecaya in tlapachco, oncan tlayohuayan concahuaya in ttiçitl. Auh ynic hualquiçaya intleyn quittaya cali yn ahço tilmahtli yn ahço tecomatl, yç aço tleynon, mochi quichtecaquixtiaya in ttiçitl. Auh yn ilamaton yniquac opahtic yxtelolo, in ye otlachix aocmotle huetztoc yn icalitic yn ixquich ytlatqui: nima hualla yn ttiçitl quihtlanilico yn itlaxtlahuil yn iuh mononotzqueca,⁴⁰³ quilhui cihuapille, ma xinechmaca yn notlaxtlahuil yn yuhcatqui tonenonotzal, ca otipaltic, ca ye qualli in mixtelolo: canel mochintin yuh quitozque yn omitztaya, yniquac oc tixcocoya. Auh yn ilamaton niman quinanquili yn ttiçitl, quilhui tlein tiquihtohua noconeuh? ca amo huel nitlachia (yn iuh tiquitohua ca onipahtic) yehica ca yn ayamo tinechpahtia: miec tlamantli yn oniquittaya nochan onoc: auh yn axcâ yn otinechcauh tinechpahtia, ca ocmotle notlatqui niquitta yn nochan.

Yni çaçanilli quinezçayotia in quenin teiztlacahuianime in teca mocahcahuaya, miecpa çan no yehuantin ympan mocuepa yn intecanecahcayahualiz yn inteiztlacauliz.

[12 a.] Anus, & Medicus

Mulier anus dolens oculos, conduxit medicum quendam mercede, conuentione facta, si se curaret, pactam mercedem ei daturam, fin at minime, nihil daturam aggressus en igf medicus curam. Quotidie uero accedens ad uetulam, & oculos ei ungens, cum illa nequaquam uidere posset ea hora ob unctionem, ipse uas aliquod ex domo auferens, quotidie discedebat. Anus igitur suam supellectilem uidebat singulis diebus minui adeo ut tandem omnino liberatae nihil relinqueretur. At medico pactam mercedem ab ea afflagitante quali puere iam uidente, & testes adducente, magis certe ait illa nunc nihil uideo. nam cum oculis laborabam, multa mea in mea uidebam domo, nunc autem cum me tu uidere inquis, nihil omnino ex illis uideo.

A ffabulatio. Fabula significat prauos homines ex iis quae agant, ignaros contra se ipfos argumentum afferre.

⁴⁰² Léase *quichichiquia*.

⁴⁰³ Tachado en el original.

12 a. La viejecilla enferma de los ojos

Una viejecilla estaba enferma de los ojos; llamó a un *ticitl* para que la curara. Y la viejecilla y el *ticitl* convinieron para su pago de esta manera: entonces, si se curasen los ojos, la viejecilla le pagaría al *ticitl*. Luego comenzó a curarle los ojos, ésta, la *tianquizpepetla*,⁴⁰⁴ es con lo que la talla. Y cuando curó a la viejecilla, se incorporaba con las manos en la cama. El *ticitl* la dejaba allí en la noche. Y en tanto [el *ticitl*] salía hacia acá, lo que veía [en] la casa, quizá una tilma, quizá un tecomate, aquí quizá algo, el *ticitl* todo lo sacaba como un ladrón. Y la viejecilla cuando se curó los ojos, observó que ya ninguna de todas sus pertenencias estaban en el interior de su casa. Luego vino el *ticitl*, vino a pedir su pago como lo habían acordado, le dijo: “Oh, señora, deme mi pago según nuestro acuerdo, pues te curaste, pues ya están bien tus ojos, pues así todos lo dirán, los que te veían cuando aún estabas enferma de los ojos”. Y la viejecilla luego le contestó al *ticitl*, le comentó: “¿hijo mío, qué dices? Pues no observo bien (¿así dices que me curé?) por eso es que todavía no me curas. Yo veía muchas cosas que estaban en mi casa, pero ahora que me dejaste aliviada,⁴⁰⁵ ya ninguno de mis bienes veo en mi casa”.

Este *zazanilli* señala cómo los calumniadores que se burlan de la gente, muchas veces también se regresa su embuste, su calumnia sobre ellos.

⁴⁰⁴ Cierta planta con usos medicinales conocida también como *celidonia* o *hierba de la golondrina* por el parecido que tiene con las plantas de este nombre. Su denominación científica es *Alternanthera repens* (L.) Kuntze. Respecto a este tipo de hierbas “lechosas”, en la que entra la *tianquizpepetla*, Francisco Hernández dice: “Acostumbran los mexicanos llamar *memeyas* a casi todas las hierbas que manan leche [...] Son casi todas de naturaleza caliente y seca, aunque ya exprimido el jugo lechoso no presentan ningún indicio de calor, y aun pretenden los médicos mexicanos que son frías y buenas contra las fiebres. Purgan la pituita, quitan las fiebres intermitentes, *consumen las excrecencias de los ojos*, calman el dolor de dientes, curan las llagas recientes o antiguas, cierran la piel abierta, fortalecen, introducidas, los miembros, contienen las disenterías y curan la sarna y los lobanillos; *la leche disuelve las nubes de los ojos*” (el subrayado es mío). A estos usos mencionados, se puede añadir la cura de la inflamación de anginas, úlceras de la boca, detener los flujos de sangre y calmar el ardor al orinar. Actualmente se usa para curar la conjuntivitis (inflamación de la mucosa ocular), cortar la fiebre, desparasitar, tratar los síntomas del sarampión y curar enfermedades de la piel. Francisco Hernández, *Historia de las Plantas de Nueva España*, 3 vols., México, UNAM-Instituto de Biología, 1959-1958, t. 3, pp. 966-967.

⁴⁰⁵ Literalmente “tú me curas”.

13 a. Milahtlacatl yhuâ ypilhuan

[f. 182r] Ce milahtlacatl ye miquiznequi, yn oquittac ca amotle ylatqui ynecuiltonol huel quincahuilitiaz yn ipilhuâ. Oquinec in quinyolehuaz yn ihuicpa ynecuitlahuiloca yn milchihualiztli yhuan yn icenmachoca. Yehica oquinotz, oquimilhui. Nopilhuane ye anquitta in canin nica: auh in nehuatl yntlein onihueli nonemilizpan, ca onamechxehxelhui: auh yni mochi anquitemozque toxocomecamilpan. Auh yniquac oquinnahuati ypilhuan, ca achitonca yn onmic huehueton. Auh inpilhua yn iuh momatia ca oncâ quitlaltocatiuh yteocuitl yxocomecamilpa: niman concuique yn intlaltepoz, quipehualtique yie tlatlalixcuepa yxocomecatla. Auh amotle oquittaque in teocuitlatl, ça ye cenca huel ontlamochiuh otlac y xocomecatl.

Yni çaçanilli techmachtia: cay huey tlatequipanoliztli, yhuan yxachi netlacuitlahuiliztli, huel nelli necuiltonolli ypan mocuepa.

[13 a.] Agricolas, & filii ipsius.

Agricola quidam uita excessurus, ac uolens suos filios periculum facere de agricultura, uocatis ipsis, ait, filii mei, ego iam e uita discedo, uos autem si quae in uinea a me occultata sunt, quaesieritis, inuenietis omnia. illi agitur rati thesaurum illic defossum esse, omnem iunee terram post interitum patris defoderunt, ac thesaurum non inuenerunt, sed uinea pulchre fossa multiplicem fructum reddidit.

A ffabulatio. Fabula significat laborem thesaurum esse hominibus.

13 a. El hombre del campo y sus hijos

[f. 182r] Un hombre del campo ya quiere morirse. Vio que nada son sus bienes, sus riquezas que podría dejarles a sus hijos. Quiso animarlos hacia su oficio⁴⁰⁶ de la agricultura y su completo conocimiento. Por eso los llamó, les dijo: “Oh, hijos míos, ya ven donde estoy. Y lo que yo logré en mi vida en verdad se los repartí; y todo eso lo buscarán en la milpa de uvas⁴⁰⁷”. Y cuando les ordenó a sus hijos, en poco tiempo el viejecillo murió. Y sus hijos de este modo pensaban que allí iría a enterrar su oro⁴⁰⁸ en la milpa de uvas. Luego tomaron sus azadones y comenzaron a revolver y revolver la tierra en la milpa de uvas. Y nada vieron del oro, sólo se arregló muy bien, se labró la milpa de uvas.⁴⁰⁹

Este *zazanilli* nos enseña que el gran trabajo y el gran cuidado se convierten, en verdad, en gran riqueza.

⁴⁰⁶ Literalmente “cuidado”.

⁴⁰⁷ Entiéndase “viña”. El término *xocomecamilpan* es un neologismo para referir la palabra latina *vinea*, “viña”. La *milpa*, “tierra de cultivo”, por lo general estaban a las afueras u orillas de la ciudad o en el campo.

⁴⁰⁸ El oro es referido literalmente como “excreción divina”, *teocuitlatl*. Suele referirse también como *coztic teocuitlatl*, “excrecencia divina amarilla”. Según el *Códice florentino*, por la forma y color en que se suele encontrar el oro en los ríos, muy parecido a la diarrea, es asociado con el excremento; debido a su color es vinculado además al sol como dios más importante, de ahí su color amarillo también. Por lo tanto, la forma de referir el oro es “excremento del dios” refiriéndose al sol. En adelante, tal vocablo en náhuatl se traducirá como oro, haciendo la especificación de su color amarillo cuando aparezca también en el texto náhuatl.

⁴⁰⁹ Literalmente “sólo hizo algo muy bien, realizó algo la milpa de uvas”.

14 a. Chichime yhuan intecuio

Ce tlacatl ymilco mocaltzauca (hamo nicmati tle ypampa yn aocmo huel oncalaquia altepetl yttic) ca amo huehca quitzticatca. Auh yniquac oquintlami in quiqua ytotohuan: niman quinpehualti in quiqua ychahuan. Auh yn oquintlami quiqua ichahuan: niman quinpehualti yn ielimichahuan quaquahueque. Auh in iquac ye ontlantihui quaquahueque, ynitzcuihua⁴¹⁰ niman mocentlalique yn mononotza, quimolhuique, tla xihualhuian tocnihuane, no totlahueliltic, tleyn ticchihuazque? ca yn totecuiyo ye quimontlamia yn quiqua yhuel ytech monequi, yn itetlayecolticahuan quaquahueque. Auh intla ontlamican: cuix anmomati çan iuh [f. 182v] techcahuaz yhuan çan techpaccayttaz yn ahmo cenca ytech titonequi? Auh yehica yn axcâ oc tocualcan: ma tictlalcahuica, ma tichilocan.⁴¹¹

Yni çaçanilli techmachtia: ca monequi ym ixpampa tehuazque, tiquintlalcahuizque yn aqui que yollococoleque: yn amo tlatlacamahmanitia yn innextitlan yn incalittic.

[14 a.] Herus, & Canes.

Vir quidam a tempestate in suo suburbio deprehensus primum oues comedit, hinc capras. tempestate autem inualefcente, & operarios boues iugulatos comedit. canes uero his uifis, dixerunt inter se, fed fugiamus nos hinc. si enim operariorum bonum herus noster non abstinet, quo modo nostrum abstinebit?

A ffabulatio. Fabula significat, eos maxime fugere, & cauere oportere, qui neque suorum abstinent.

⁴¹⁰ Léase *initzcuihuan*.

⁴¹¹ Léase *tichilocan*.

14 a. Los perros y su señor

Una persona se encerró en su milpa⁴¹² (no sé a causa de qué, ya no podía entrar hacia allá, en el interior del *altepetl*⁴¹³) pues no estaba lejos de él. Y cuando terminó de comerse a sus totolas, luego empezó a comer a sus ovejas. Y terminó de comerse a sus ovejas, luego comenzó con sus labradores los cornudos.⁴¹⁴ Y cuando va terminando con los cornudos, sus perros entonces se reunieron, se aconsejan, se dijeron: “Vengan, oh amigos míos, también somos desdichados, ¿qué haremos? Pues nuestro señor, ya con ímpetu, terminó de comer a los que más le son necesarios, sus siervos, los cornudos. Y si se terminan ellos, acaso piensan ustedes que sólo así [f. 182v] nos dejará y sólo nos mirará con alegría, no siendo nosotros muy necesarios para él? Y por eso, ahora todavía estamos a buen tiempo, apartémonos de él, corramos.”

Este *zazanilli* nos enseña que es necesario alejarnos, apartarnos de la presencia de quienes tienen el corazón enfermo; ellos no dan la bienvenida a las personas junto a sus cenizas [del fogón], en el interior de sus casas.⁴¹⁵

⁴¹² Entiéndase “en la casa del campo donde se encuentra su milpa”.

⁴¹³ El concepto *altepetl* es un elemento fundamental en la organización política y social de los nahuas anterior y posterior a la Conquista. El *altepetl*, cuya traducción común es “pueblo” es una organización denominada también por James Lockhart como “Estado étnico” cuyas características son tener un territorio definido, un *tlahtoani* (gobernante dinástico) y estar compuesto con otras organizaciones menores llamadas *calpulli* o *tlaxilancalli*. Tenía también asignado un templo principal y un dios tutelar.

⁴¹⁴ Entiéndase “bueyes”.

⁴¹⁵ Aquí hay una clara alusión al espacio que conformaba la vivienda doméstica indígena, donde el centro y lugar principal de la casa es el fogón, sitio en el que yacen las cenizas y el rescoldo. El fuego doméstico, asociado con la civilización, es aquí usado para referir la hospitalidad, y por extensión, el buen trato hacia la gente.

15 a. Ycnocihuatl yhuan ycihuatotol

Ce ycnocihuatl quihuapahuaya centetl ycihuatotol: yn momoztlaye centetl yteuh quitlaçaya. Auh ceppa omoyolnonotz yn icnocihuatl, quihto, ca nelli yntla cenca nitequitlaqualti nototol, ca ontetl yn iteuh quitlaçaz momoztlaye. Niman quipehualti in quitequitlamaca, yn cenca quimocuitlahuiaya. Auh yniquac o huey totoli niman omotetzauç, aocmo tlatlaçaz.

Yni çaçanilli quittoznequi, ca yn teoyehuacatiliztli miecpa çan no yehuatl quihualhuica yn mayanaliztli.

[15 a.] Mulier, & Gallina.

Mulier *quaedam* uidua *gallinam* hēbat fingulis diebus ovum sibi parientem, rata uero si plus gallinae ordeï proiiceret, bis parituram die, hoc fecit. sed gallina pinguefacta ne semel quidem die parere potuit.

A ffabulatio. Fabula significat, eos, qui ob auaritiā plurium sunt appetentes, & quae adfunt, amittere.

15 a. La mujer pobre y su totola hembra

Una mujer pobre criaba una totola hembra suya. Día con día ponía un huevo suyo. Y una vez reflexionó la mujer pobre, dijo: “Pues en verdad si le doy de comer mucho a mi totola, pues pondrá dos huevos suyos diariamente.” Entonces comenzó a darle de comer mucho, la cuidaba mucho. Y cuando la totola está grande, entonces se extriñó,⁴¹⁶ ya no ponía.

Este *zazanilli* quiere decir que la avaricia muchas veces, sólo ella misma, trae el hambre.

⁴¹⁶ Literalmente “se tapó” o “se encerró”.

16 a. Ce tlacatl chichi quiquêtzo

Ce tlacatl quiquetzon chichi: quitemohuaya tiçitl in quipahttiz. Auh ce ycnih quinamic, yn oquittili ycocol: quinahuati ynic centetl oc totonqui tlaxcalli quichichinaltiz yeço, yn oncâ oquiquetzon chichi: auh yniquac oquichichinalti tlaxcalli, niman quiyahuiliz yn chichi yn oquiquehtzon: ynic quiquaz. Auh yn oquicac tlaquehtzontli cenca ohuetzac, quihto. Yntla yuh nicchihua yn iuh tinechnahuatia, cuix amo ylhuice ye niquinyollehuaz yn ixquichtin altepetl yttic nemi chichime?

Yni çaçanilli techmachtia, ca yn yollococoleque, in tetoliniani, hamotle teyncneliliztli huel yc tlacâchuitilo, yolcehuilo; nel yn quenman ye ilhuice yc tlahuelcuitilo, poçonilo.

[16 a.] Morsus a´Cane.

Morsus a´cane *quaedam* medicaturum circuibat *quaerens*, cum at occurrisset *quaedam* ei, & cognosceret, *quod quaerebat*, hues tu ait, si fanari uis accipe panem atque eo sanguinem vulneris sicca, & ei *quae* momordit cani ad edendum prae be. & is ridendo ait, sed si hoc fecero, oportebit me ab omnibus qui in urbe, sunt, canibus, morderi.

A ffabulatio. Fabula significat, prauos etiam homines beneficio affectos magis ad *inferendam* iniuriam exacui.

16 a. Una persona a la que mordió el perro

Una persona a la que mordió el perro buscaba que el *ticitl* lo curara. Y un amigo suyo, al que encontró, vio su molestia; le ordenó que impregnara una tortilla aún caliente [con] su sangre donde lo mordió el perro. Y cuando haya impregnado la tortilla, luego se la ofreciera al perro que lo mordió para que se la coma. Y escuchó esto el mordido, se rió mucho, le dijo: “Si lo hago así, del modo que me lo ordenas, ¿acaso no incitaré mucho más a todos los perros que viven en el interior del *altepetl*?”.

Este *zazanilli* nos enseña que los que tienen furia en el corazón, los que afligen a las personas, con ningún buen favor son domesticados, son apaciguados; ciertamente, en ese momento, con eso, se embravecen, se enfurecen mucho más.

17 a. Telpochtontontl yhuan cozinero, molchichihqui

[f. 183r] Ceppa omentin telpochtontontin teca mocahuayahua tlahtlacuihcui ytlán motlalito ce molchichihqui yn oncan tlapahuazcali; auh yn oquittaque molchichihqui miec tlamantli quitequipachohua: niman cetica yehuantin yn telpochtontontin ychttaca oconan centlacotl nacatl, ocompielti yn icniuh: auh yn icniuh niman ytlán conaqui. Auh in molchichihqui yn quittac aocle centlacotl nacatl: niman yyollotlama, ca nelli yehuantin oquichteque yn nacatl, yehica ca çan yehuan yn oncan catca tlapahuazcali, quimilhui. Catlin nacatl nica ocatca? niman quihto yn itlan caquithcaya: hamo niztlacati hatle onococuic. Auh yn icniuh huel yehuatl oquichtec nacatl. Nelli nictenehua yn itocatzin Dios, hamotle nicpia nacatl. Auh in molchichihqui yn oquicac yntecaynecayahualiz, quimilhui, maxo⁴¹⁷ xinechiztlacahuican yn nehuatl auh in T[o]t[ecuiy]o yn anquiltlapictenehua ytocatzin: cuix no huel anquiztlacahuizque?

Yni çaçanillahtolli techtlacahualtia yn itechpa yztlacatlahtolli yn tecanecahcayahualiztlahtolli yhuan yn itlapictenehualoca yn ittocatzin t[o]t[ecuiy]o yehica ca yn iuhqui yn mochi quimotztilitica in Dios: macihui yn ahço tlal[ti]c[p]a]ctlaca hamo quitetzacuilitia.

[17 a.] Adolescentuli.

Duo adolescentuli apud cocum affidebant, & coco in aliquo domestico opere occupato, alter horum, partem quandam carniū subreptam in alterius demisit sinum. conuerso autem coco & carnem quaerente, qui abstulerat, iurabat non habere, qui autem habebat, non abstulisse. cocus euro cognita malitia ipforum, ait, sed & si me latueritis, peieratum deum non latebitis.

A ffabulatio. Fabula significat, quod licet homines peierantes lateamus, deum tamen non latebimus.

⁴¹⁷ Léase *maca*, con el sentido de negación imperativa.

17 a. Los muchachillos y el cozinero,⁴¹⁸ el que hace de guisar

[f. 183r] Una vez dos muchachillos se burlaban de la gente, robaban. Fueron a colocarse junto a un cocinero allí en la cocina y vieron que el cocinero hacía muchas cosas. Después uno de aquellos muchachillos tomó un pedazo de carne a escondidas, lo dio a guardar a su amigo. Y su amigo, luego lo escondió⁴¹⁹ en sí mismo. Y el cocinero vio que ya no está un pedazo de carne, luego su conjetura es que de verdad ellos robaron la carne, porque sólo ellos estaban allí en la cocina, les dijo: “¿Dónde está la carne que había aquí?”. Luego dijo el que se la había guardado para sí mismo: “No miento, nada agarré de allá”. Y su amigo, el mismo que robó la carne: “De verdad, lo digo en el nombrecito de *Dios*, no tengo nada de carne”. Y el cocinero escuchó su injuria, les dijo: “Ojalá no me engañen a mí. Y dicen en vano el nombrecito de Nuestro Señor, ¿acaso también lo podrán engañar?”.

Este *zazanillahtolli* nos sanciona acerca de la palabra falsa, de la palabra injuriosa y del vano juramento del nombrecito de Nuestro Señor, porque en verdad, de esta manera, *Dios* lo está vigilando todo, incluso quizá [lo que] los hombres en la tierra no castigan.

⁴¹⁸ Sólo en el título aparece la palabra *cozinero* seguida de su correspondiente traducción en náhuatl *molchichiuhqui*.

⁴¹⁹ Literalmente “lo metió para sí mismo” o “consigo mismo”, es decir, lo guardó entre sus ropas.

18 a. Mococoliani

Omentin mococoliaya, nepanol momiquiztemachiaya. Auh ceppa ym omextin acalco tetlan ye tihuia. Auh ympâ omoquetz yehecatl cenca temahmauhtili ye pollaquiz acalli, yn acalcuexcocochco ye tihuia oquitlahtlani yn acalco tlapachohua, quilhui, nopiltzintzine campa ye yn achto polaquiz acalli, niman quilhui: ca acalyacacpa cenca [f. 183v] yc pac yn oquicac (yehica ca ompa ye tihuia yn iyaouh) niman quitto. Macihui in ticenmiquizque axcan: yc ninoyollalia yn nixpa yhcatiuh noyaouh yn ye miqui.

Yni çaçanilli quinnezçayotia miequintin yn amo cenca quitecococamati yntlein tetolini ympan mochihua, ynuicac quimitta yn iyaohuan ca noiuhqui ympâ mochihua.

[18 a.] Inimici.

Duo quidam inter se inimici, in eadem nauī nauigabant, quorum alter in puppi, alter in prora fedebat. tempestate autem superueniente, & naue iam submergenda qui erat in puppi gubernatorem rogabat, utra pars nauigii prius obruenda esset, cumque ille prora dixisset, sed mihi non erit graue ait mors, si uifurus sum ante me inimicum morientem.

A ffabulatio. Fabula significat, multos homines nihil suum nocumentum curare, si modo inimicos suos uideant ante se malo affectos.

18 a. El abominador

Dos [personas] se aborrecían, se deseaban la muerte mutuamente. Y una vez estos dos iban en la canoa junto a otros. Y sobre ellos se levantó el viento, mucho asustó a la gente, la canoa ya se iba a hundir. [El que] iba en la popa preguntó al que está a cargo en la canoa, le dijo: “Oh hijito mío, ¿dónde se hundirá primero la canoa?”. Luego le dijo: “Pues en la proa”, [f. 183v] con lo que mucho se alegró [cuando] lo escuchó (porque allí iba su enemigo). Luego habló: “Aunque con seguridad moriremos ahora, de tal manera me consuela que mi enemigo me guiará,⁴²⁰ ya se muere [primero]”.

Este *zazanilli* señala que muchos no sienten demasiado dolor por la desgracia que sobre ellos se hace cuando ven que también se forma del mismo modo sobre sus enemigos.

⁴²⁰ Molina registra *teixpan icatiuh* como “guía” o “guiador”,

19 a. Mizton yhuan quimichti

Cecni cali cenca miequintin quiquimichti nemia. Auh yn oquiman mizton, niman ompa calac: auh achi huecauhtica oquimahcitenen, yhuan oquinahtinen, auh in quiquimichti yn omottaque ca ye ontlantihui miqui momoztlaye: omocentlalique, yhuan oquitzontecque yn aoccac hualquiçaz in tlacoyocco: yhuan in canin ohuihcâ yn huel quiquiztontli ompa netlatiloz yn ahmo ompa huel ahcitiuh mizton. Auh in mizton yniquac aocaque quiquimichti quinitta motlatllohua, yn iuh achto nenca. Ynic huel quihualquixtiz intlacoyocco, omomiccanenec cecni tlatepozminoni caltech yhcaya ytech omopilo. Auh yniquac ye pilcaticatca centetl quimichton tlacpacpa quihualittac quihualihui. Xi yntlanel nicmatiz ca xiquipiltontli oypan timocuep: çan niman hamo nicnequiz yn huel achi motlan nonniquaniz.

Yni çaçanilli techmachtia ca yn aquique mihmati yn oquiyehecoque ceppa ytlateca necahcayahualiztli: ynic oppa aocmo ac huel ynca mocayahua, cenca ye mihmati.

[19 a.] Felis, & mures.

In domo quadam cum multi essent mures, felis hoc cognito iuit eos ac eorum singulos captos deuorabat. at illi quotidie cum se absumi uiderent, dixerunt inter se, ne posthac infra descendamus, ne penitus pereamus. nam si felis non potest huc uenire, nos salui erimus. sed felis non amplius muribus descendentes, decreuit *per* astutiam eos fallens euocare. caeterum confenso pessulo quodam, de eo se suspendit, & mortuum simulabat. ex moribus autem *quaedam* acclinatus, uiso *quae* eo inquit heus tu, & si facculus fieres, non te adibo.

A ffabulatio. Fabula significat prudentes homines, cum aliquorum prauitatem experti fuerint, non amplius eorum falli simulationibus.

19 a. El gato y los ratones

En algún lugar de la casa vivían muchos ratones. Y lo supo el gato, luego se metió allá. Y por muchísimo tiempo los anduvo atrapando y los anduvo comiendo. Y los ratones se vieron que van ya disminuyendo, mueren día con día. Se reunieron y deliberaron que ya nadie saliera de su agujero hacia acá y a donde fuese peligroso; que se escondan bien allá, [en] el caracol, allá no puede llegar el gato. Y el gato cuando ya a ninguno⁴²¹ de los ratones ve correr y correr como antes habían vivido, para poder sacarlos⁴²² de su agujero, se fingió muerto en un lugar: [en un] clavo de metal, junto a la casa, en el umbral de la puerta, en él se colgó. Y cuando ya estaba colgado, un ratoncillo hacia arriba, hacia acá lo vio, hacia acá le dijo: “¡Xi! Aunque yo supiera que te convertiste en bolsita, de ninguna manera querré acercarme un poquito a tí”.

Este *zazanilli* nos enseña que quienes son prudentes, que experimentaron una vez algún engaño, de ninguna manera alguien puede burlarse de ellos la segunda vez, ya son muy prudentes.

⁴²¹ “Nadie” en plural en el original. Aunque en español no se pluraliza la ausencia o la nada, es algo normal en la estructura morfológica de la lengua náhuatl. Literalmente sería “nadienes”.

⁴²² La marca de objeto en el verbo es singular en el original.

20 a. Ttiçitl yhuan cocoxqui

Ceppa cemiccac tlapechtli huicoya: auh in quihuicaya, oncan yntlan yhcatihua yn ttiçitl yn oquimocuitlahuiaya micqui yca yocoliz mieclamantli in quimil huitihua yhuan quihtotihua ca ynin yntla motlacahualtiani ytechpa *vino*, yhuan yhciuhca yztieni yxilla ynic motlanoquilizquia, ca huel opahttizquia niman [f. 184r] ceme yehuan, yn icnihuan ocatca micqui, quilhui tlehçannen in tiquihtohua axcan yn aocmo ymonecya tiquilnamiqui: auh in huel yquac cenca omonequia, çan otimocauh, çan otimotentzauc.

Yni çaçanilli technehmachtia, ynic palehuilozque cocoxq[ue] hanoço yn aquique ytla yc motolinia, motequipachohua ynuquac cenca huel y tla monecya, yehica ca aocmo ompouhqui yn itepallehuiliz hanoço yn itenonotzaliz yn aquin aocmo ymonecyâ tepalehuia hanoço tenonotza.

[20 a.] Meducis, & aegrotans.

Medicus aegrotum curabat, aegroto autem mortuo, ille efferentibus dicebat, homo hic si uini abstinuisset, & clysteribus usus fuisset, non interiisset. *quaedam* autem ex iis, qui aderant rñdendo ait, optime, non oportebat te haec nunc dicere, cum nulla utilitas est, sed tunc admonere, cum his uti poterat.

A ffabulatio. Fabula significat oportere amicos tempore necessitatis praebere auxilia.

20 a. El *ticitl* y el enfermo

Una vez era llevada una cama [por personas] completamente de pie.⁴²³ Y la llevaban; allí iba con ellos el *ticitl* que había cuidado al muerto por su enfermedad, les venía diciendo muchas cosas y venía hablando ciertamente esto: “Si se hubiese abstenido del *vino* y rápido hubiese enfriado su vientre, por consiguiente sacaría el agua, pues podría haberse curado”. Luego [f. 184r] uno de aquellos que era amigo del muerto le dijo: “¿En qué aprovecha esto? Hablas ahora que ya no es su necesidad, lo recuerdas. Pero cuando en serio se necesitaba mucho, sólo te callaste, sólo cerraste los labios.”

Este *zazanilli* nos enseña que serán ayudados los enfermos o alguien que por algo sufra, se aflija, cuando sea muchísima su necesidad; porque en verdad ya no se cuenta la ayuda o el consejo de quien ayuda o aconseja [cuando] ya no es oportuno.

⁴²³ Entiéndase “pasaba un cortejo fúnebre”.

21 a. Totohanqui yhuan cohuatl

Ce totoanqui concuic yn itecpa yhuan yacauh oya tlatecpahhuito. Auh centetl huilotl quauhticpac catca yn oquittac totoanqui: niman ycic calahua yn itecpa acatitech, huel ytzintlan onmihquani in quahuitl yn oncan catca tototl. Auh yniquac oquicemittac huilotl yhuan in ye cahcoctiuh yacauh, ce tecuani cohuatl ypan cholo: niman oquichopini. Auh yn ye onmiqui totoanqui, oquihto. Yyoyahue onotlahueliltic, yniquac ninotepachihua, yeh no nipa⁴²⁴ tenepachihuiliztica nimiqui.

Yni çaçanilli quinezçayotia; yn aquiue tetoniliznequi: ca miecpa çan no yehuantin impa mocuepa yn intetoliniliz.

[21 a.] Auceps, & Vepera.

Auceps uifco accepto, & arundinibus, aucupatum egressus *en*, uifo autem turdo super alta arbore sedente, & arundinibus inter se in longitudinem coniunctis, sursum, eum comprehensus, suspiciebat. caeterum ignarus uiperam dormientem conculcauit. haec uero irata momordit ipsum. ille iam agens animam dicebat, me miserum alium enim captaturus, ipse ab alio captus sum ad mortem.

A ffabulatio. Fabula significat eos, qui proximis infidiantur, ignaros faepe ab aliis id ipsum pati.

⁴²⁴ Léase *nepa*.

21 a. El pajarero y la serpiente

Un pajarero tomó su *tecpatli*⁴²⁵ y sus cañas, se fue, fue a cazar aves. Y una paloma estaba sobre el árbol; el pajarero la vio, luego en el lugar unta su *tecpatli* en las cañas, se movió hacia allá muy abajo del árbol donde estaba el pájaro. Y cuando vio únicamente a la paloma y ya va levantando sus cañas, una serpiente devoradora de personas saltó sobre él, luego lo mordió. Y [cuando] ya se muere el pajarero, dijo: “¡Yyoyahue, desgraciado de mí! Cuando yo asechaba también allí muero con asechanzas”.

Este *zazanilli* señala que quienes quieren atormentar a otros, en verdad muchas veces se vuelven sus tormentos a ellos mismos, sobre ellos.

⁴²⁵ Planta resinosa que se usa para cazar aves.

22 a. Chichi yhuan molchichihqui

Centetl chichi ocalac tlapahuazcali, yniquac motequipochohuaya molchichihqui, auh centetl ichcatl yyollo oquitlanhuilan niman ocholo. Auh yn oquittac molchichihqui yuh quilhui y. Ma yhui maçoc huel otimochih yn axcâ otichtacaqua: çà xicmati, ca çatepan yçaçocanin titoz huel nimitznocuitlahuiz huel nimitzpiez, cuix on otinechcuili yn noyollo? ca ylhuice otinechmacac.

Yni çaçanilli quittoznequi, ca yn toyollo yn totlacaquiliz yc yhçatihuetzi yniquac ytla haqualli tecoco topan hualauh.

[22 a.] Canis, & Cocus.

Canis irrumpens in culinam, & Cocus occupato, corde arrepto fugit. at cocus conuerfus ut uidit ipsum fugientem, ait, hies tu scito ubi ubi [sic] tu fueris, me te obferuaturum. non. n. mihi cor abstulifti, fed dedifti potius.

A ffabulatio. Fabula significat, faepe mala hominibus documenta esse.

22 a. El perro y el cocinero

Un perro entró a la cocina cuando trabajaba el cocinero, y arrastró un corazón de borrego, luego huyó. Y el cocinero lo vio, así le dijo esto: “¡Que así sea! Aunque fingiste bien,⁴²⁶ ahora comiste a escondidas, sólo sábetе que después donde sea que nos veamos, me cuidaré bien de ti, me guardaré bien de ti. ¿Acaso me quitaste eso, mi corazón? Pues mucho más me lo diste.”

Este *zazanilli* quiere decir que nuestro corazón, nuestro entendimiento de tal forma se despierta con prontitud cuando algo malo, un padecimiento, viene sobre nosotros.

⁴²⁶ Literalmente “te hiciste”.

23 a. Chichi yhuan cuitlachtli

[f. 184v] Yn chichi ceppa maçacaltitlan cochtoca oncâ ypan ahcico centetl cuitlachtli quicuitihuetz. Auh ynuquac ye quiquaznequi: in chichi cenca omocnotecac, oquichihchiuh yn itlahtol ynic oquitlatlauhti, oquihui, notecuiyoe cuitlachtle cuix nimitzixhuitiz yntla xinechonqua axcan, cuix amo tinechmotilia y huel oniquahuac, yn çan ohomiton? ca ayamo huecauh yn oninihma, ca cenca onitlanahuia, ca onimiquizquia auh quin onihualnehuatitlali. Cenca nimitznotlatlauhtilia, ca huiptla monamictia yn notecuiyo ytelpoch, auh ca cenca hueylhuitl quichihua: campa yaz yn ixquich tencahualli mocahuaz, auh in huel nixcohyâ niqichtacaquaz: ca nelli yuh ninomati yn ihciuhca ca mochi yc nitomahuaz: yehica cenca nimitznocnotlatlauhtilia ma oc xinechmocahuili ma quin tihualmohuicaz yn oquiz nenamictiliztli: ca nelli ynuquac ye nitomahuac yn tinechmotiliz; yquac huel tinechmotlamachtiz in tinechmoqualtiz. Yn oquicac in cuitlachtli ytlatol chichi cenca oquihuelcac niman oquicauh oya, auh yn oquiz quezquilhuitl niman hualmocuep yn cuitlachtli yn oncâ maçacalco: ynuquac ayac quitta chichi, oya yn ompa ichan ytecuiyo, ypan hacito in chichi cali huetztoc, hamotle quimahtoc. Auh in cuitlachtli (ca amo motlahpalohuaya in calaquiz) çan quiyahuatempa moquetz in connotza chichi ynic hualquiçaz, quilhui, ca onihualla yn iuh tinechnahuati tla xihualquiça, tlanelti yn ixquich motlahtol tinechyhtalhui, auh in chichi niman yca huetzcac, quilhui. Cuitlachtle nehuatl cencamatl notlatol nimitzmacaznequi, yntla ocepa maçacalli yxpan nicochtoc⁴²⁷ nopan ticholoquih: ma ye no centetl nenamictiliztli ticchix.

Yni çacanilli quiteytitia ca yn tlamatinime tlaca, yntla cana oquinamicque oypan huetzque yntla ohui miquizyo: çatepan cenca huel mopia ynic aocmo ceppa ypan huetzizque.

[23 a.] Canis, & Lupus.

Canis ante stabulum quoddam dormiebat, cum Lupus irrupisset, & deuoraturus eum, esset, rogabat, ne tunc se mactaret. nunc enim inquit tenuis sum, & macilentus, si autem parumper expectaueris, mei domini facturi sunt nuptias, & ego tunc multa depaftus, pinguior ero, & tibi suauior cibus fiam. Lupus igitur persuasus, ab iuit. post aliquot dies reuerfus, inuenit supius sup domicilio canem dormientem, & stans inferius ad se uocabat, admonens eum foederis, & Canis, o lupe, si posthac ante stabulum me uideris dormientem, non amplius expectes nuptias.

A ffabulatio. Fabula significat prudentes homines, cum aliqua in re periclitati falui facti fuerint, cauere ab ea quandiu uixerint.

⁴²⁷ En el manuscrito aparece *nicochtoc*, quizá que se trató de elidir la “z” con una línea. He dejado *Nicochtoc*.

23 a. El perro y el lobo

[f. 184v] El perro, una vez, estaba durmiendo en el establo;⁴²⁸ allí sobre él fue a llegar un lobo, rápidamente lo agarró. Y cuando ya quiere comérselo, el perro se humilló mucho, adornó sus palabras con las que le rogó, le dijo: “Oh señor mío, oh lobo, ¿acaso te satisfaré si bien me comes ahora? ¿Acaso no me VES⁴²⁹ que he estado muy flaco, sólo huesillos? Que no hace mucho estuve convaleciente, pues mucho empeoré en enfermedad, pues moriría. Y hasta ahora comencé a levantarme hacia acá. Te RUEGO mucho, pues el hijo joven⁴³⁰ de mi señor se casa⁴³¹ pasado mañana, y por eso hace una fiesta muy grande. ¿A dónde irán a quedar todas las sobras? Por mi voluntad me las comeré bien a escondidas, pues en verdad así pienso que rápido, con todo [eso], engordaré. Por eso te RUEGO con mucha humildad que todavía me DEJES, que VENGAS después que pase⁴³² el casamiento, pues de verdad cuando me VEAS que estoy gordo, entonces bien me APROVECHARÁS, me COMERÁS”. Cuando el lobo enteramente aprobó la palabra del perro, luego lo dejó, se fue. Y pasaron algunos días; después el lobo regresó hacia acá, allí al establo, entonces [no] vio a nadie. El perro se había ido allá, a la casa de su señor, el perro fue a acercarse a la casa, estaba echado, nada lo tocó. Y el lobo (que no se atrevía a entrar) sólo se paró en la orilla de la puerta, llama al perro para que salga hacia acá, le dijo: “Pues vine como me lo ordenaste. Sal hacia acá, [que] se haga verdad toda tu palabra que me dijiste”. Pero el perro luego se ríe de él, le dijo: “¡Oh lobo! Yo, una boca, mi palabra⁴³³ te quiero dar.⁴³⁴ si otra vez estoy durmiendo frente al establo, ven a saltar sobre mí, mira que no esperes otra⁴³⁵ boda”.

Este *zazanilli* muestra a la gente que las personas sabias, si en alguna parte encontraron que cayeron [en] algo de peligro mortal, después se cuidan muy bien para que no caigan en ello otra vez.

⁴²⁸ Literalmente “casa de venados”.

⁴²⁹ A partir de aquí la mayoría de los verbos pertenecientes al discurso del perro están en forma reverencial del náhuatl clásico.

⁴³⁰ Entiéndase “hijo joven que aún no se casa”. *Telpochtli* en el original.

⁴³¹ Literalmente “se hace encontrar”.

⁴³² Literalmente “salga”.

⁴³³ Es parte de un difrasismo que suele enunciarse con mayor frecuencia como *ce tentli, ce camatl*, “un labio, una boca”, cuyo significado es “consejo” o “discurso que alecciona”.

⁴³⁴ En este dialogo del perro ya no se usa la forma honorífica del náhuatl.

⁴³⁵ Literalmente “también una”.

24 a. Itzcuintli yhuâ oquichquanaca

Yn itzcuintli yhuâ oquichquanaca mocniuhtlaque. [f. 185r] Auh cepa campa ÿ nehuan huiya: ynuquac ye ohtlica nemi oympa yohuic. In totoli ontlehcoc quauhticpac ynic oncan cochiz, auh in chichi cecni tlatlatlaco ytzintlan quahuitl onmotecac. Auh yn ye tlathuitiuh otzaztzic in quanaca yn iuh quichihuani; auh in coyotl canin cochtaya, oquihxiti ytzaztiliztica in quanaca, niman ytzintlan in quahuitl moquetztihuetzico. Quilhui quenin cenca qualli mocuic niccaqui, tla xihualtemo, tla titonahuahtequican. Auh in huehxolotl quihualnanquili, quilhui, ca ye qualli, yece yn ayemo nõtemo, monequi achtopa tiquixitiz in tlatlapo, ynic quitlapoz tlatzacuillotl yn oncan nonquiçaz. Auh in xolopihtli coyotl momatia ca amotle tetlachichihuiliztli oncatca niman yequi yayahualohua in quahuitl quitemohua yn aquin tlatlapo. Auh yn oypan cholo chichi cohtoc, yn oquihxiti: niman meuhitiquiz yn chichi quicuitihuetz in coyotl oncan oquimicti.

Yni çaçanilli techmachtia Ca yn inchicahualiz yhuan yn itetolliniliz toyaohuan yn ahmo huel totlapalihuitzica tiquixnamiqui: monequi totlahtolnehmachiliztica tictlachieltizque yhuicpa yn oc cenca chichahuaque.

[24 a.] Canis, & Gallus.

Canis, & Gallus inita societate iter faciebant, uespera autem supueniente Gallus conscensa arbore, dormiebat, at canis ad radicem arboris excauatae. cum Gallus, ut affolet, noctu cantasset, uulpes, ut audiuit, accurrit, & stans inferius, ut ad se descenderet, rogabat, *quod* cupet *commendabile* adeo cantu animal complecti. *cum* autem is dixisset, ut *ianitorem* prius excitaret ad radicem dormientem, ut cum ille aperuisset, descenderet, & illa quaerente, ut ipsum uocaret, canis statim profiliens eam dilacerauit.

A ffabulatio. Fabula significat, prudentes homines inimicos insultantes, ad fortiores astu mittere.

24 a. El perro y el gallo macho

El perro y el gallo macho se hicieron amigos. [f. 185r] Y una vez se fueron a un lugar, cuando ya andan en el camino, se hizo de noche sobre ellos. La totola⁴³⁶ subió hacia allá en la superficie del árbol para dormirse allí y, en otra parte, el perro se recostó hacia allá, a la mitad, al pie del árbol. Y ya iba a amanecer, el gallo⁴³⁷ cacareó así como lo hubiera hecho. Y el gallo despertó con su cacareo al coyote que dormía en algún lugar, en seguida vino rápidamente a pararse al pie del árbol, le dijo: “¡Que hermoso es tu canto que escucho! Baja hacia acá, abracémonos”. Y el guajolote⁴³⁸ le respondió hacia acá, le dijo: “Está bien, pero todavía no bajo hacia allá, antes es necesario que despiertes al portero para que abra la puerta, hacia allá saldré”. Y el tonto coyote sentía que nada había sido engaño. Después, apenas rodea el árbol, busca a quien es el portero y salta sobre el perro que está durmiendo, lo despertó. Luego con rapidez se levantó el perro, raudo atrapó al coyote, allí lo mató.

Este *zazanilli* nos enseña que la fuerza y agravios de nuestros enemigos no se pueden enfrentar con nuestro esfuerzo, es necesario que los enderecemos⁴³⁹ con nuestras prudentes palabras hacia los que son mucho más fuertes.

⁴³⁶ Aunque el traductor refiere al gallo como *oquichcuanaca*, “gallo macho” o “gallina macho”, en esta parte usa la palabra *totolin*, que en náhuatl es el vocablo para referir a la hembra del guajolote, es decir, la totola.

⁴³⁷ El traductor usa la palabra *cuanacatl* nuevamente para referirse al gallo, pero esta vez sin la palabra *oquichtli*. Sin embargo, debe entenderse gallo y no gallina, aunque el mismo término es usado para referir a ambos.

⁴³⁸ El traductor de manera inconsistente ha cambiado el vocablo *cuanacatl* para referir al gallo por el de *huexolotl*, guajolote, referente que le resultaba quizá más familiar.

⁴³⁹ El sentido literal del verbo *tlachieltia* es “hacer ver a otros” con el significado de instruir o enseñar a otros algo o enderezar sus intenciones.

25 a. Tequani miztli yhuan cuiyatl

Yn tequani miztli ceppa oquicac cuiyatl cenca tzahtzi in cotalohua, cenca yc omomauhti, momatia ca huey ma nehnemi yn iuh tzahtzia çan in omotlali yyollo, nohuiampa tlahtlachiaya, mochichihuaya ynic quinamiquiz yc aço quenami cotalohuaya. Auh yn oquittac atlampa cholotihuitz cuiyatl y ye atenco hualquiçaya atenco in tequani cenca oquala⁴⁴⁰ yhuan opinahuac, yehica ca atle ypan motla yn oquimauhttiaya, oquicxixaxaqualo, oquimicti.

Yni çaçanilli techmachtia: ynic amo çan ilihuiz titomauhtizque ytechpa in tlein ticcaqui tetcuica hanoço yhcoyoca, auh amo no çan tlapic titomauhtizque, yn ayamo huel tiquitta in tlein techmauhtia.

[25 a.] Leo, & Rana.

Leo audita aliquando Rana ualde clamante, uertit se ad uocem, Ratus magnum aliquod animal esse, parumper aurt expectando, ut uidit stagno egressam, accedens propius proculcauit.

A ffabulatio. Fabula significat non oportere ante *quam* uideas, uoce sola perturbari.

⁴⁴⁰ Léase *oc hualla*.

25 a. El puma devorador de personas y la rana

El puma devorador de personas escuchó una vez que la rana grita mucho, croa, con lo que se espantó mucho. Piensa: “es grande el que anda, el que así grita”. Su corazón sólo se asentó,⁴⁴¹ observaba por todas partes, se aprestaba para encontrarlo, puesto que quizá [un] gigante croaba. Y dentro del agua vio a la rana que viene arrojándose en la orilla del agua, hacia acá salía en la orilla del agua. El devorador de personas mucho se enfureció y se avergonzó porque se atemorizaba por nada que sobre él pasaba,⁴⁴² la restregó con el pie, la mató.

Este *zazanilli* nos enseña que no nos asustemos sólo de manera inusual acerca de lo que escuchamos, ruidos o estrépitos. Y tampoco nos asustemos sólo en vano [cuando] todavía no vemos bien lo que nos espanta.

⁴⁴¹ Entiéndase “estar convencido”.

⁴⁴² Literalmente “arrojar” o “lanzar”.

[f. 185v] 26 a. Miztequani, yhuâ asno yhuan coyotl

Ceppa omocniuhtlaque in tequani miztli yhuan asno yhuan coyotl: yehica oceyaque yn amito. Auh ynuquac ye tlapihua malli; in tequani oquinahuati yn asno ynic yehuatl tlahmatiz tlaxexeloz. Auh yn asno hamotle yyol ipan, yexcan oquixelo yn malli: ca momatia mihiypantiliz in quexixquich quicuizque cehcēme ypampa y cenca oqualan in tequani miztli oquicuitihuetz yn asno oquitzatzayan yhuan oquiqua. Niman yehuatl in coyotl oquinahuati in quixehxelo malli. Auh in coyotl niman oquiçentlalli yn ixquichmalli, çan tepiton inn onqua quimotlalli, qito ca mochim axcatzin, motetzinco pohui yn nican catqui: auh in nehuatl ca çan ixquichton in noconnocuilia. Ca nel tlaquauh tehuatzin yn otimotlamalli. Auh in miztli yn oquittac yuh tlahmati coyotl, quilhui otitlacneli qualtonen coyotontle, acc omitzmacthi ynic iuh titlamatiz? Auh in coyotl, quilhui, quinanquili, qito. Totecuiyoe, ca yehuatl yn iuhqui ypan omochiuh tocnih asno.

Yni çaçanilli techmacthia: ca miecpa yc titozcalia in tlein tecoco tetolini ynpan mochihua ocequintin.

[26 a.] Leo, & Afinus, & Vulpes

Leo, & Afinus, & Vulpes, inita societate egressi sunt ad uenandum. multa igitur praeda capta, iussit Leo Afino, ut diuideret fibris. At ille tribus partibus factis aequaliter, ut, eligerent, eos hortabatur. & Leo iratus, Afinum deauruit. Inde Vulpi, ut diuideret, iussit. illa uero in unam partem omnibus congestis, sibi minimum quiddam reliquit. tum Leo ipsi, quis te o optima diuidei sic docuit? Ea inquit, Afini calamitas.

A ffabulatio. Fabula significat, castigamenta hominibus esse aliorum infortunia.

[f. 185v] 26 a. El puma devorador de personas y el *asno*⁴⁴³ y el coyote

Una vez el puma devorador de personas y el *asno* y el coyote se hicieron amigos, por eso llegaron a un acuerdo, se fueron a cazar. Y cuando aumentan⁴⁴⁴ [una] presa, el devorador de personas ordenó al *asno* para que éste fuera prudente al repartir. Pero en el corazón del *asno* [no hay] nada,⁴⁴⁵ dividió la presa en tres partes, pues pensaba hacerse del propósito de que cada uno de ellos tomará tanto. A causa de esto se enojó mucho el puma devorador de personas, rápidamente tomó al *asno*, lo desgarró y se lo comió. Luego éste le ordenó al coyote dividir a la presa. Y el coyote, entonces, juntó toda la presa, sólo poquito colocó aparte, habló: “Todo es de tu propiedad, a usted le pertenece, aquí está. Y yo sólo tomo tantito para mí, ya que usted es el fuerte que cazó [a la presa] para sí”. Y el puma vio así al prudente coyote, le dijo: “¡Te salvaste, oh bonito coyotito! ¿Quién te enseñó de tal modo a ser así de prudente?”. Y el coyote le dijo, le respondió, habló: “Oh señor nuestro, pues esto que así le sucedió a nuestro amigo el *asno*”.

Este *zazanilli* nos enseña que aprendemos muchas veces con el dolor, con el sufrimiento que sobre otros acontece.

⁴⁴³ Aquí se introduce el préstamo del español “asno” quizá por ser un animal desconocido y sin alguna equivalencia en el náhuatl. Por otro lado, es posible que tal préstamo ya hubiera entrado al náhuatl por ser un animal de carga y de uso común en la sociedad hispana para el momento de la traducción (finales del S. XVI), y no representara a un animal desconocido. Finalmente, su introducción se debe a que el *asno* ejemplifica el arquetipo de la terquedad y la ignorancia en la sociedad occidental. Este referente bien pudo haber sido sustituido en la cultura náhuatl con los animales del conejo o el venado, que ostentan atributos similares, pero esto tal vez hubiera convertido a la fábula en un relato más extraño con referencia al género fabulístico grecolatino.

⁴⁴⁴ Literalmente “se acrecienta”.

⁴⁴⁵ Entiéndase “no es inteligente”.

27 a. Miztli tequani yhuan cuitlachtli

Yn tequani miztli yhuan in cuitlachtli ceppa oquimotilique in nehuan centetl maçonetontli auh ozne⁴⁴⁶ quimaxcatiaya yehica niman peuhque in ye ipâ momictia, quimocuihcuilia. Auh yniquac cenca ye mocohcoltia, ynehuan oyxihuintique, ça huehuetztoca. Auh campa hualla centetl coyotl yn oquimittac oyhiyocauhque miztli yhuan in cuitlachtli yn aoc huel mehua: niman oquitlanhuilan yn maçonetontli yn innepantla huetztoca miztli yhuan cuitlachtli, oquihiuicac. Auh in miztli yhuan cuitlachtli ca cenca çan quenin quitztocaque, aocmo huel quitlaçaltique, oquittaque. Ototlahueliltic, anca çan ipampa in coyotl yn titocohcoltique titomictia. Yhuâ ye timiqui.

[f. 186r] Yni çaçanilli quihtoznequi: ca miequintin oncate in teca nehemi in tetehtemachtia, tetlahpalihuiz yn quiqua in qui.

[27 a.] Leo, & Vrfus.

Leo, & Vrfus simul magnum nacti hinnulum, de eo pugnabant. grauiter igitur a se ipsis affecti, ut ex multa pugna etiam uertigine corripentur, defatigati iacebant. Vulpes at circuncirca eundo, ubi prostratos eos uidit, & hinnulum in medio aicentem, hunc per utros *quae* percurrendo, rapuit, fugiens *quae* abiuit. at alli uidebant quidem ipsam, sed quia non poterant furgere, nos miseros dicebant. *quam* Vulpi laborauimus.

A ffabulatio. Fabula significat, liis labirantibus, alios lucrari.

⁴⁴⁶ Léase oome.

27 a. El puma devorador de personas y el lobo

El puma devorador de personas y el lobo una vez vieron ambos a un cervatillo. Y los dos querían apropiárselo, por eso luego comenzaron a pelearse por él, se lo querían quitar [mutuamente]. Y entonces se hacen mucho daño, se tiran golpes fallidos, se aturdieron, sólo se fueron a recostar. Y de algún lugar vino un coyote que vio que el puma y el lobo perdieron el aliento, que ya no pueden levantarse, entonces arrastró al cervatillo en medio de ellos, del puma y del lobo que estaban tendidos, se lo llevó. Y el puma y el lobo en verdad lo estuvieron mirando con intensidad por breve tiempo, ya no pudieron quitárselo, lo vieron. “¡Fuimos desdichados! Según parece, sólo por el coyote nos hemos dañado, nos peleamos y nos morimos”.

[f. 186r] Este *zazanilli* quiere decir que muchos existen, viven de la gente; comen, beben del que enseña a la gente, del que trabajará la tierra.

28 a. Tlaachpatopa⁴⁴⁷ yhttohuani

Ce tlaachtopayhttohuani tianquizepantla quinquiliticatca yn çaço aquin quitlahtlaniaya yn tleyn ipan huallaz ipan mochihuaz. Auh cepa omach tlatatl cololo in tlahtlaniloya tleyn ipan mochihuaz ceheçyâca, yn oquiçaco titlantli ychampa cenca mitonittihuitz, quilhui, tla ximoquetza, quin tontlaachtopayhtoz: yn axcâ mocal ca çà camacoyonticac, aocle ohuetzoc yn mochan mochi: oquitquique yn icteque motlatqui. Auh yn oquicac cenca omocuitihuetz, niman omoquetztehuac, omotlalo yn ichan.

Auh ohtlica oquinamic ce tlatatl, yn oquihttac yhciuhtiu, quilhui quen otimochiuh yn huel oticachtopayhttohuaya teaxca tetlatqui: auh in tlein tepan mochihuaz oticmomachiztiaya: auh yye tehuatl hamo huel oticma yn tlein mopan omochihuaz?

Yni çaçanilli yntechpa tlahttohua, y ye huel quitzohuia tenemiliz yn tlahtoltica: auh yn in ahqalnemiliz hamo huel quitzohuia, hamo huel cahua.

[28 a.] Vates.

Vates in foro sedens differebat, cum at supuenisset *quaedam* derepente, & nuntiaffet, *quod* domus ipsius & fenestrae apertae omnes essent, & quae intus, ablata omnia, exiuit suspirando, & currendo ibat. at cum quidam uidisset ipsum currentem, hues tu *inqt*, *quam* alienas res praescire profiteris, tuas ipsius non praeuaticinabare.

A ffabulatio. Fabula in eos, qui cum suam uitam prae gubernant, quae nihil ad se attinent, praescire conantur.

⁴⁴⁷ Tachado en el original

28 a. El profeta

Un profeta, en medio del mercado, le estaba respondiendo a cualquier persona que le preguntaba lo que sobró ella vendría, [lo que] sobre ella se haría.⁴⁴⁸ Y una vez que le preguntaban muchas personas torcidas⁴⁴⁹ qué se haría sobre cada uno de ellos, vino a salir [un] mensajero a sus espaldas, viene sudando mucho, le dijo: “ Detente! Después profetizar s, pues ahora tu casa sólo está siendo horadada como una boca; nada quedó en tu hogar, todo se lo cargaron los ladrones: tus pertenencias”. Y [el profeta] lo escuchó, r pidoamente se asustó mucho, luego se levantó apresuradamente y se fue, corrió a su hogar.

Pero en el camino se encontró a una persona que lo vio ir apresuradamente, le dijo: “ C mo te pas ? Profetizabas bien las pertenencias de la gente, las propiedades de la gente; y lo que sobre ellas se haría tú lo avisabas, pero  t  no pudiste saber lo que sobre ti se haría?”.

Este *zazanilli* habla sobre el que enlaza bien con palabras la vida de las personas, pero su mala vida no puede enlazarla, no puede dejarla.

⁴⁴⁸ La expresión *ipan mochihua* refiere lo que le pasa o acontece a alguien y se puede traducir como pasar. He tratado de dejar, cuando se puede, el verbo hacer como aparece en el original para resaltar esta construcción que no se aleja demasiado en el significado de pasar.

⁴⁴⁹ Tanto *tlacatl* como *cololo* est n en singular, sin embargo, para hacer concordancia con el adverbio *omach* las he traducido en plural.

29 a. Azcatl yhuâ coyotl⁴⁵⁰ huilotl

Yn azcatl ye amiqui⁴⁵¹ cecni ameyalco, ontemoc, auh ynuquac ye atlaznequia, otlan⁴⁵² onhuetz, auh in ye quihuica acuēyotl yn ye quipolactiznequi centetl huilotl onca cuauhticpac catca, yn oquittac ye polaquiznequia, azcatl, oquipoztec ce quanmaytl oquihuallazatlan: auh yn oquittac azcatl, niman ytech mocototztlali yn quanmaytl, yuh omaquiz: auh çan achitonoa oquiçaco ce totoanqui, yn oquittac quauhticpac ca huilotl, niman ye quichihchihua yn iacauh ynic cahciz huilotl auh yn azcatl yn oquittac ye âxohuaz huilotl, niman oquiquali ce yexi in totoanqui. Auh in totoanqui omocuitihuetz, niman oquimacauh yn iacauh. Auh in huilotl yn oquicac acatl oxamantihuetz, omocuitihuetz, niman oyehuac, omomaquixti.

[f. 186v] Yni çaçanilli techmachtia, in quenin titocnelilmaticque yhuicpa in toteicnelicahuan, yhuan ticuepcayotizque yn teyncnelilli yn itechpa ticcelia.

[29 a.] Formica, & Columba.

Fornica litiens descendit in fontem, ac tracta a fluxu, suffocabatur. Columba uero hoc uiso, ramun arboris acceptum in fontem proiecit, super quo fedendo formica, euafit. auceps autem *quaedam* post hoc calamis *compositis* ad columbam *comprehendum* ibat. hoc autem uiso, formica aucupis pedem momordit, qui dolens & calamos proiecit, & columba fugeret autor fuit.

A ffabulatio. Fabula significat, oportere benefactoribus gratiam referre.

⁴⁵⁰ Tachado en el original.

⁴⁵¹ La “a” aparece por encima de de la palabra y un acento circunflejo por debajo, tal vez indicando que ahí debe insertarse

⁴⁵² Léase *atlan*.

29 a. La hormiga y la paloma

La hormiga ya está muriendo de sed, descendió a algún lugar en el manantial. Y entonces quería desfallecer, cayó hacia allá en el agua. Y ya se la lleva la ola de agua, ya la quiere zambullir. Una paloma que había estado allí sobre un árbol, vio que ya quería [la ola] hundir a la hormiga, rompió una rama y la alcanzó hacia acá, en el agua. Y la vio la hormiga; luego se sentó en cuclillas sobre la rama, así escapó. Y sólo poquito después⁴⁵³ un pajarero vino a salir, vio que sobre un árbol está la paloma, luego ya prepara sus cañas para alcanzar a la paloma. Pero la hormiga vio que será alcanzada la paloma, luego mordió un pie del pajarero. Y el pajarero presto se asustó, luego dejó sus cañas. Y la paloma escuchó que las cañas se rompieron rápidamente, presta se asustó, luego se marchó, se salvó.

[f. 186v] Este *zazanilli* nos enseña cómo sabremos servir un favor a nuestros bienhechores y retribuirles la ayuda que de ellos recibimos.

⁴⁵³ Literalmente “se hizo poquito” o “se apoquitó”.

30 a. Tzinacatl, quanhuitztl, cuicuitzcatl

Yn tzinaca yhuan quahuitztl yhuan cuicuitzcatl omonotzcaque ynic pochtecatizque: yehica oquicentlalique yn intlatqui in tzinaca campa oquimotlacui teocuitlatl, yehuatl in conman: auh in quahuitztl tilmatli in contlali. Auh in cuicuitzcatl tepoztli yn conman. Auh yniquac oquicentlalique yntlatqui niman acalco ommotlalique; auh yniquac ye anepantla nemi ymacal omoquetz cenca huey yehecatl, quihtlaztlapan, yn acalli yn ixquich yn tlatqui yn acalco yetihua mochi atlan opoliuh auh in yehuantin ayaxcan yn omaquizque yn atenco oquiçaco, auh yece yquac yn opeuh cuicuitzcatl atentli quitocatinemi, tlahtlachia yn ahço cana atenco acueyotl oquitlaçaco ytepoz, auh in tzinaca ypampa yn çan inetlauil teocuitlatl, ynic amo quittazque tlatqui huaque çan motlatitica in cemilhuitl, auh quin yohualtica in quiça patlantinemi, auh in quanhuitztl ohtenco moquetza, mochi quitititza yn intilma nehnenque, quiximattiznequi yn ahço yehuatl ytilma yn atlan quipolo.

Yni çaçanilli quihtoznequi: ca yntlein ceppa otitocuitlahuique, çà yehuatl in ticmati intech tequipachohua.

[30 a.] Vespertilio, & rubus, & Mergus.

Vespertilio, & Rubus, & Mergus inita societate mercatoriam decre uerunt uitam agere. Itaque Vespertilio argentum mututata piecit in medium, rubus uestem secum accepit, Mergus tertius, aes. & nauigauerunt. tempestate autem uehementi aborta, & naui euerfa, omnibus perditis, ipsi in terram euaferunt. ex illo igitur mergus litoribus semper affidet, num quopiam aes eiiciat mare. Vespertilio euro creditores timens, interdum non apparet, noctu ad pabulum exit. Rubus praetereuntium uesti inhaeret, sicubi suam cognoscat quaerendo.

A ffabulatio. Fabula significat, in ea, quibus incumbimus, in posterum recidere.

30 a. El murciélago, la zarza, la golondrina

El murciélago y la zarza y la golondrina habían concertado para hacer la *pochtecayotl*,⁴⁵⁴ por eso juntaron sus pertenencias. El murciélago en algún lugar se endeudó con oro, el mismo que hacia allá cargó; y la zarza hacia allá colocó tilmas; y la golondrina hacia allá cargó cobre. Y cuando juntaron sus pertenencias, luego se colocaron hacia allá en la canoa. Y cuando su canoa ya anda a la mitad del agua, se levantó un enorme viento, se quebró la canoa, todas sus pertenencias en la canoa se fueron, todo en el agua se perdió. Y ellos con dificultad escaparon, vinieron a salir en la playa. Y, empero, en ese momento empezó la golondrina a andar siguiendo la playa, observando y observando, quizá las olas vinieron a arrojar su cobre en algún lugar en la playa. Y el murciélago a causa sólo de la deuda de oro, para que no lo vean los que tienen riqueza,⁴⁵⁵ sólo está escondiéndose todo el día; pero después sale de noche, anda volando. Y la zarza se detiene en la orilla del camino, les estira sus tilmas a todos los caminantes, quiere reconocer quizá aquella tilma suya que perdió en el agua.

Este *zazanilli* quiere decir que lo que una vez hemos cuidado, sólo en aquello pensamos, nos hace sufrir.

⁴⁵⁴ Entiéndase “comerciar”. La palabra *pochtecatl* es un gentilicio para referir a alguien originario de la región de Pochtlán. Para los antiguos nahuas este gentilicio servía para designar a los comerciantes. En el texto náhuatl aparece el verbo *pochtecatia* compuesto del gentilicio y el verbalizador *-tia*, cuyo significado literal sería “hacer lo propio del oficio del pochtecatl”. Aquí he optado por traducir “hacer la *pochtecayotl*” en el entendido que la palabra *pochtecayotl* es la forma abstracta del gentilicio *pochtecatl* y su significado es “todo lo referente al *pochtecatl*”, es decir, al oficio de comerciar.

⁴⁵⁵ Entiéndase “acreedores”.

31 a. Cocoxqui yhuan ttiçitl

Ce tlacatl cocoxqui quitlahtlani ytticiuh inquenin oquitlaza cenyohual, auh in cocoxqui quilhui, cenca onintonin: niman quilhui in ticitl, ca qualli, auh yhuiphtlayoc ye no quiçaco in ttiçitl: çan noyhui in quitlatlani cocoxqui. Quilhui, quen otictlaz in yohualli, auh in cocoxqui quilhui. Ca cenca onihuihuiyocac. Auh in ticitl niman quitto ca no qualli y o. Auh yqu expa quitlahtlani in ticitl in quen momati cocoxqui: auh in ttiçitl oquittac cacuechahuillotl ocalac ypan ehuyo yttic: auh ca yehuatl in quitoliniaya, niman [f. 187r] quihtto in ttiçitl. ca ynin no qualli. Auh iniquac ohualquiz ticitl, cetica yenihuan in cocoxqui ytlán onmiquani, quilhuiquē huel timomati? auh yn cocoxqui quihto. Ca cenca ninohuelmati: yehica ca yn ixquich qualli, onechilhui ticitl, ye ic nommiqui.

Yni çaçanilli techititia: ca miequintin oncate, yn intechahchamahualiztica inteahuilpahuiliztlahtoltica cohuiltillia tonemiliz.

[31 a.] Aegrotus, & Medicus.

Aegrotus quidam medico rogatus, quomodo ualuisse, plus ait *quae* oporteret sudasse. ille aut bonum ait hoc esse. secundo uero ab ipso rogatus, quomodo habuisset. horrore correptum ait ualde concussum fuisse, ille & hoc bonum esse ait. Tertio rogatus quomodo ualuisse, ait in intercutem incidisse. ille & hoc rursus bonum ait esse. inde ex domesticis quodam ipsum rogante, ut habes, ego ait heus tu ex bonis occidor.

Affabulatio. Fabula significat maxime ex hominibus odio haberi, qui *in gram semper* loqui student.

31 a. El enfermo y el *ticitl*

A una persona enferma le preguntó su *ticitl* cómo pasó la noche. Y el enfermo le dijo: “Sudé mucho”. Luego el *ticitl* le dijo que está bien. Y dos días después el *ticitl* llegó⁴⁵⁶ otra vez. Le preguntó al enfermo de la misma manera, le dijo: “¿Cómo pasaste la noche?”. Y el enfermo le dijo: “Pues estuve temblando mucho”. Y el *ticitl* luego habló: “También está bien”. Y la tercera vez el *ticitl* le preguntó al enfermo cómo se siente. Y el *ticitl* vio que le entró mucha humedad en la piel, en su interior; y que ésta lo estaba atormentando. Luego [f. 187r] el *ticitl* dijo que esto también está bien. Y cuando el *ticitl* llegó hacia acá, con uno de los amigos del enfermo que fue⁴⁵⁷ hacia allá junto a él, le dijeron: “¿Te sientes mejor?”. Y el enfermo habló: “Pues mejoro mucho porque en verdad todo está bien, me dijo el *ticitl*, por eso bien me muero”.

Este *zazanilli* nos muestra que muchos que están con sus halagos, con sus palabras de adulación, hacen peligrar nuestra vida.

⁴⁵⁶ Literalmente “vino a salir”.

⁴⁵⁷ Literalmente, “apartarse” o “moverse” de un lugar.

32 a. Asno yhuan quilchiuhqui

Centel asno quitlayecoltiaya ce quilchiuhqui, auh y ye cianmiqui ypampa momoztlaye ytlatequipanoliz, yhuan yn amo cenca quitlamacaya ytecuiyo. Oquitlatlauhti in Dios, ynic occeni namacoz yn canin achi pactinemiz yn ahmo cenca yuh cianmiqui, yn iuh ciahua ytlán quilchiuhqui. Auh in Dios oquitlahuelcaquili yn asno niman onamacoc ytlán ce çoquichiuhqui. Auh yniquac ye quitlayecoltia ynic quimama çoquitl yhuan caxitl; cenca omotequipacho yn asno quihto. Ca nelli hamo huehcauh ninemiz ca yciuhca nicianmiquiz yehica occenca quitzaztiliaya in Dios cenca quitzonteconehuaya ynic ca oc cana; cecni namacoz. Auh in Dios oquitlahuelcaquili, ce cuitlaxhuahuanqui ychan onamacoc. Auh yn oquittac asno çan mochi yehuatl mamaltilo: cenca omotequipacho, oquihto. Yyoyahue onotlahueliltic anca nican huahuanaloz in nehuayo.

Yni çaçanilli techittitia: ca yniquac cana qualcan yeccan titotlanequilia, yeh miecpa ompa tohuiti.

[32 a.] Afīnus, & hortelanus.

Asinus feruiens olitori, quoniam parum comedebat, plurimum laborabat, precatus est Iouem, ut ab olitore liberates, alteri uenderetur dominio, cum Iupiter exoratus, iussisset ipsum figulo uendi, iterum iniquiore animo perferebat, *quam* prius onera, & coenum, & tegulas ferre. Rurfus igitur, ut mutaret dominum rogauit, & coriario uenundatus est. peiorem itaque prioribus herum nactus, uidens quae ab eo fierent, fufpirando ait, hei mihi mifero melius erat mihi apud priores heros manere. hic enim ut uideo, & pellem meam operabitur.

A ffabulatio. Fabula fignificat tunc maxime priores dominos a famulis expeti, cum de fecundis periculum fecerint.

32 a. El *asno* y el hortelano

Un *asno* servía a un hortelano, pero se moría de cansancio por su trabajo diario y [porque] su señor no le daba mucho de comer. Rogó a *Dios* para que fuera vendido en un lugar donde andará un poco contento [y] así se canse poco, de tal modo que descanse del hortelano. Y *Dios* lo concedió al *asno*, luego fue vendido con un alfarero. Y cuando ya lo sirve, en cuanto carga el barro y los cajetes, el *asno* sufrió mucho, habló: “Pues de verdad no viviré mucho tiempo, rápido moriré de cansancio”. Por eso le rogaba mucho a *Dios*, lo fatigaba mucho para que fuera vendido aún en alguna parte, en otro lugar. Y *Dios* se lo concedió, fue vendido a la casa de un curtidor de piel. Y el *asno* vio todo aquello que es cargado, se angustió mucho, habló: “¡Yyoyahue! ¡Desgraciado de mí! Según parece aquí será curtida mi piel”.

Este *zazanilli* nos muestra que cuando nos procuramos en alguna parte [que es] un buen lugar, [que es] un recto lugar, muchas veces peligramos allí.

33 a. Totoanqui yhuan acatzanatl

Ce totoanqui cecni quitecaya ytzohuaz yhuan quicecenmanaya yn tlaqualtotome: auh yn acatzanatl cecni quauhticpac quihualitzticatca: cenca motlapololtiaya in tlein quichihuaya totoanqui. Yehica huel ytlán onmiquani, quitlahtlani quilhui tlein ticmochihualia. Auh in totoanqui quinâquili quilhui. Ca altepetl nicmana. Niman ye quitlalcahui yn itzohuaz totoanqui, cecni motlatito: [f. 187v] auh yn acatzanatl quimolhui. Tla niquitta quenami yn altepetl quimana nican onemiya. Niman ompatlan in tzohuazco. Auh yniquac omotzohui acatzanatl. Yn totoanqui niman hualmotlalo quicuitihuetzico, auh yniquac omacic acatzanatl quilhui in totoanqui yntla iuh ticmana altepetl: hamo yciuhca tiquimittaz miequintin altepehuaque.

Yni çacanilli techmachtia ca niman ahmo huel onca nenohua yn altepetl yttic yn canin tepachohua çan no yehuantin teca mocahcayahua tetlacuihcuilia yhuan tetolinia.

[33 a.] Auceps, & Caffita.

Auceps auibus struxerat laqueos, Alauda uero hunc, *procul* uidens rogauit, quid *nam* operaret, eo urbem condere dicente, deinde *procul* regresso, & abscondito, Galerita uiri uerbis credendo, accessit ad casses, & capta est. at aucupe accurrente, illa dixit, heus tu, si talem urbem condis, non multos inuenies incolentes.

A ffabulatio. Fabula significat, tunc maxime domos & urbes desolari, cum praefecti molesti fuerint.

33 a. El pajarero y el tordo

Un pajarero recostaba sus lazos en alguna parte y les extendía a cada uno comida para pájaros. Y el tordo [que] estaba viéndolo hacia acá en alguna parte sobre un árbol, se confundía mucho por lo que el pajarero hacía. Por eso, se movió bien hacia él, le preguntó, le dijo: “¿Qué HACES?”. Y el pajarero le respondió, le dijo: “Pues extendo un *altepetl*”.⁴⁵⁸ Luego, de tal forma, dejó sus lazos el pajarero, se fue a esconder en alguna parte. [f. 187v] Y el tordo se dijo: “Que yo vea de qué manera se extiende el *altepetl*, aquí [donde] vivían.” Luego voló hacia allá en los lazos. Y cuando el tordo cayó en los lazos, el pajarero luego corrió hacia acá, vino a tomarlo rápidamente. Y cuando se allegó, el tordo le dijo al pajarero: “Si así extiendes el *altepetl*, no con rapidez verás a muchos habitantes”.⁴⁵⁹

Este *zazanilli* nos enseña que luego no es posible que se viva allí, en el interior de un *altepetl*, donde sólo esos mismos que gobiernan a la gente, se burlan de las personas, roban a las personas y afligen a las personas.

⁴⁵⁸ Entiéndase “pueblo” o “ciudad”.

⁴⁵⁹ Literalmente “los que tienen *altepetl*” (*altepehuaque*).

34 a. Piltontli yhuan ynan

Ce piltontli oyatihua cecni nemachtiloyan, onmomachtiaya auh ceppa oquimichtequili yhuapal yn icnihuan yehuatl yn oncan momachtiaya, oquimacato yn inantzin. Auh ynuquac oquittac yniman hamo yc oquitlatzacuilti ynic ohuichtec yconeuh, çan quipaccayttac, ye no ceppa oc no ce tlatatl yeniuh ytilma quichtequili yn piltontli, quimacato yn inan, auh hamo no yc quitlatzacuilti, çan quipaccayttac, auh in piltontli yehica yn ahmotle tecoco yc tlachaualtiloya, iuh momachti in ye micca ytechtequi. Auh ceppa yychtequian ohuanoc, otlatzontequililoc ynic piloloz. Auh ynuquac ye huicoya yn ompa teilpiloyan: yn inan ycampa yhca ttihua cenca chocaya: auh yn oquittac telpochtontli, niman quintlatlauhti yn quihuicaya, ynic oachintonca quiquetzazque, ca oc cencamatl ytlahtol quilhuiznequia yn inan: auh yn oquiuetzque, ynacaztitlan onmiquani yn inan yuhquinma ytla ichtaca quilhui: niman ynic quiquehtzo yn inacaz yhuan quitlancoton. Auh yn inan ynuquac ye tzahtzi, yhuan yn ixquichtin quihuicaya cenca ye iccahuah yn tle ipampa yuhqui oquichih. In telpochtontli quihto. Maca ximotetzahuican, ynic onicnacazcoton nonan: yehica ca yehuatl onechihchihuili yn axcan nomiquiz. Ca ynuquac oc nipiltontli yntla niman nechtlatzacuiltia niyyâ [f. 188r] in yacuican niqichtec huapalli yhuan nicmacato: ca ye ninotlachaualtizquia, ca amo nihiychtequizquia yhuan yn axcâ hamo nihuicozquia teicpiloyan.

Yni çaçanilli techmachtia: ca yn ixquich tlahtlacolli yancuican mochihua, yntlacamo tetlatzacuilitiztica pahti, çan ihuan hueyxtiuh motlapilhuixtiuh.

[34 a.] Puer & Mater.

Puer ex literario ludo condiscipuli librum furatus, tulit matri, cum ea uero non corripuisset, sed potius amplexata fuisset, *pro*uectus aetate coepit & maiora furari, in ipso autem furto aliquando deprehensus, ducebatur recta ad mortem. at sequente, & lugente matre, ille carnifices orabat, ut breuia quaedam matri narraret in aurem. quae cum illico ori filii se admouisset, ille aurem dentibus demorsam abscidit. matre autem, & aliss accusantibus, quia non solum furatus sit, sed & in matrem impius esset. ille ait, haec enim mihi perditionis fuit causa. enim *cum* librum furatus fui, me corripuisset, non ad haec usque procedendo, nunc ducerer ad mortem.

A ffabulatio. Fabula signigicat, eorum, quae non in principio [sic] puniuntur, in maius augeri mala.

34 a. El muchachillo y su madre

Un muchachillo iba en algún lugar a la escuela, estudiaba. Y una vez les robó su tabla⁴⁶⁰ a sus amigos, aquellos que allí estudiaban, fue a dársela a su madrecita. Y cuando ella lo vio, entonces no lo regañó por eso; cuando su niño robó, sólo lo vio con alegría. Por segunda vez⁴⁶¹ también a otra persona, amigo suyo, el muchachillo le robó su tilma, fue a dársela a su madre; y tampoco lo castigó por eso, sólo lo vio con alegría. Y el muchachillo, por lo tanto, con ninguna pena era detenido, así estudió, por lo que es un ladrón. Y una vez en su momento de robar fue atrapado, fue juzgado para ser ahorcado. Y cuando era llevado allá, a la horca, su madre iba parada a sus espaldas, lloraba mucho. Y el muchachillo la vio, luego les rogó a los que lo llevaban para que lo detuvieran un momentito, pues aún una boca, su palabra,⁴⁶² quería decirle a su madre. Y lo detuvieron, se movió hacia la oreja de su madre como si algo secreto le dijese, luego de tal manera mordió su oreja y la cortó. Y su madre entonces ya grita, y todos los que lo llevaban murmuran mucho [sobre] por qué lo hizo así. El muchachillo habló: “No se maravillen que le cortase la oreja a mi madre, puesto que ciertamente ella me preparó ahora mi muerte. Pues cuando era todavía muchachillo, si entonces me hubiera castigado, [f. 188r] yo hubiese aborrecido la primera vez que robé la tabla y fui a dársela, en verdad me abstendría, en verdad no robaría y ahora no sería llevado a la horca”.

Este *zazanilli* nos enseña que toda falta que se hace por primera vez, si no se remedia con el castigo, se irá agrandando, se irá colgando poco a poco.

⁴⁶⁰ La usanza antigua de las tablillas para la escritura en la antigua Grecia se conserva en esta parte de la traducción náhuatl de idéntica manera.

⁴⁶¹ La composición *ye no ceppa*, literalmente “ya también una vez”, debe entenderse como “por segunda vez”.

⁴⁶² “Un consejo”.

35 a. Yhcapixqui yhuan hueyatl

Ce yhcapixqui quintlaquahqualtiaya hueyatenco. Yychahuan auh ceppa oquittac hueyatl tlamatimani yn amo molinia, oquilhui in quinnamacaz yychahuan yhuan pochtecatiz yehica oquimamacac ychcahua, oquicencuic y çoyacapoli. Niman acalco onmotlali. Auh yn ye anepantlanemi, oypan moquetz yehecatl, ynuquac ye polaquiznequi acalli yn ixquech çoyacapoli atlan ocontepeuh: ayaxcan in momaquixti yn atenco ahcico: auh ceppa atenco nehnētinenca, ce ycnih oquiyecteneuh ynic tlamatimania hueyatl. Auh in yehuatl ichcapixqui oquihuetzquili quilhui. Huel nicmati yn tlein quinequi hueyatl ynic tlamatimatini.⁴⁶³ ca occequi çoyacapolin quiquaznequi.

Yni caçanilli techmachtia: ca yntlein tecoco tetolini ceppa topan omochiuh technehmachtia ma ca yçatepan.

[35 a.] Paſtor, & Mare.

Paſtor in maritimo loco armentum paſcens uiſo tranquillo mari, deſyderauit nauigare ad mercaturam, uenditis igitur, ouibus, & palmarum fructibus emptis, ſoluit. tempeſtate uero uehementi facta, & nauis in periculo ut ſubmergeretur, omni onere eiecto in mare, uix uacua nauis euafit inculumis. poſt uero dies non paucos tranſeunte quodam, & maris (erat enim id forte tranquillum) quietem admirante, ſuſcepto ſermone, hic ait, caritas iterum ut uidetur deſyderat, & propterea uidetur quietum.

A ffabulatio. Fabula ſignificat calamitates hominibus documento eſſe.

⁴⁶³ Léase *tlamatimani*.

35 a. El guardaovejas y el mar

Un guardaovejas apacentaba a sus ovejas en la orilla del mar. Y una vez vio que el mar estaba en reposo, que no se movía, dijo que venderá sus ovejas y hará la *pochtecayotl*, así que vendió sus ovejas, tomó cuanto pudo de dátiles. Después se colocó hacia allá en la canoa. Y ya anda a la mitad del agua; sobre ella se levantó el viento. Cuando la canoa ya quiere sumirse en el agua, todos los dátiles los arrojó hacia allá, en el agua. Se salvó con dificultad, vino a llegar a la orilla del agua. Y una vez que había andado caminando en la playa, un amigo suyo alabó al mar porque estaba en reposo. Y aquél, el guardaovejas, se rio de él, le dijo: “Sé bien lo que quiere el mar para sosegarse: quiere comer un poco más de dátiles”.

Este *zazanilli* nos enseña que las dificultades, las penas, que una vez sobre nosotros se hicieron, en verdad después nos instruyen.

36 a. Quetzaltototl yhuan toznene

Ceppa omocentlali que yn ixquich nepapan totome ynic quipehpenazque yn aquin intlatocauh yez. Auh yn ocenquizque yhuan in ye quinemia yn ac yehuatl quixquetzazque intlahtoca yez: niman imixpan moquetz in quetzaltototl, oquimihtlani yn tlatocayotl. Auh ynuquac ye achi mochintin quitlahuelcaquilia ynic yehuatl ye quixquetzaznequi yn intlatocauh yez: niman tetlan hualquiz. [f. 188v] Yn toznene ye quinnonotza quimilhui. Tla xicmocaquiltican totecuiyohuane yn amiquecholhuan ypalnemohuani, yntla yehuatl anquimotenehuilia totlatocauh yez in nican yhcac quetzaltototl: auh in tlaquenmanian techyaochihuaz quauhtli, quexquich yn itlapalihuis oncatqui? Cuix huel quinamiquiz? Auh yehica in nehuatl yuh niqitta yehuatl technequi tiquixquetzazque in totlatocauh yez quauhtli.

Yni çaçanilli techmachtia. Ca ynuquac pehpenalo tlahtoque in quimocuitlahuazque altepetl hamo yehuatl mottaz yn inchipahualiz yn inqualnaxiliz, çà yehuatl mottaz yn inchicahualiz yhuan yn imixtamatiliz yn innezcaliliz.

[36 a.] Pauo, & Monedula.

Avibus creaturis regem, Pauo, orabat ut se ob pulchritudinem eligerent. eligentibus at eum oibus. monedula suscepto fermone ait. sed si te regnante, aquila nos perfeq aggressa fuerit, quomodo nobis opem feres?

A ffabulatio. Fabula significat, principes non mon propter pulchritudinem, sed & fortitudinem, & prudentiam eligi oportete.

36 a. El pájaro quetzal y el perico

Una vez toda la variedad de pájaros se reunieron para escoger a quien será su *tlahtoani*.⁴⁶⁴ Y se juntaron, entonces piensan a quién de ellos pondrán en el oficio de ser su *tlahtoani*. Luego el pájaro quetzal se levantó enfrente de ellos, pidió el *tlahtocayotl*.⁴⁶⁵ Y cuando ya casi todos lo consienten, quieren ponerlo en el oficio para que él sea su *tlahtoani*, entonces el perico salió hacia acá de entre algunos [f. 188v], ya los amonesta, les dice: “¡Escuchen, oh señores nuestros! Ustedes que son las aves *quecholli* del *Ipalnemohuani*, si le dan su voto a él, será nuestro *tlahtoani* el pájaro quetzal que está parado aquí. Y en los momentos que nos hiciera la guerra el águila, ¿he aquí todo su esfuerzo? ¿Acaso podrá enfrentarlo? Y por eso, yo así lo veo, necesitamos ponerla a ella en el oficio: el águila será nuestro *tlahtoani*”.

Este *zazanilli* nos enseña que cuando son escogidos los *tlatoque*⁴⁶⁶ que protegerán el *altepetl*, no se verá esto: su hermosura, su belleza; sólo se verá esto: su fuerza y su inteligencia, su habilidad.

⁴⁶⁴ Cargo de gobernante dinástico de un *altepetl*, traducido comúnmente como “gobernante” o “señor”. Literalmente “el que habla”.

⁴⁶⁵ Voz náhuatl que hace referencia al gobierno de un *altepetl* simple o complejo. Surge a partir de la palabra *tlahtoani* más el sufijo de abstracción –yotl; su significado literal es “todo lo referente al *tlahtoani*”. Con mayor frecuencia se traduce como “gobierno”.

⁴⁶⁶ Plural de *tlahtoani*, “gobernante”.

37 a. Cicihti yhuan cuicuia

Ceppa monechicoque ycicihti ye mononotzque yn innemiliz, ynquenin mochipa motolinicanemi: yuh quimolhuiqueh tla xihualhuian tocnihuane: omochiuh ototlahueliltic, queço huel tehuantin in hacampa temac titlaca: yn nohuiampa timiquiztemachilo: yehuantin inyn techtonilia,⁴⁶⁷ yn ahmo huel ymixpan tiquiçâ: tlalticpac tlaca quaquauhti, chichime, cuix mochipa çan timauhcanemizque? Quen anquitohua yn amixquichtin? ca nelli totech monequi in ça cepa titotlapalozque yn timiquizque: auh ca amo monequi yn momoztlaye ticchixtinemizque tomiquiz. Auh yniquac oquicemihtoque in miquizque: hamo huehcauh in mania centetl amanalli: yuh quihtoque yn atlan mocentepehuatihui ynic oncan miquizque. Auh yniquac ye motlalohua atlampa: yn cuicuia atlan nemia, anca hualquizca atenco, xippa mototoniaya: auh yn oquicacque ynnetlaloliz cicihti, cenca momauhtique, nimâ atlan onchocholotihuetzque; auh yn oquimittaque cicihti, centetl cihlti huehuehtlamati yhuan mozcaliani oquintzachtzilli yn icnihuan quimilhui. Nocnihuane tla oc ximoquetzacâ, tla oc amo yolic, ye titoztlacahui, can⁴⁶⁸ tihui, çan ticpique in titomiquitlani: cuix amo anquimitta yn cuicuia nican xippa oonoca: auh yn otechcacque tihualtotlalohua cenca otiquinmauhtique, niman atlan onmote[f. 189r]peuhque: yn otitomatia, haço tictzacuia yn tlalticpac ynic titomauhtiani, auh yehica yn axcâ ximoyoliahuicanlallican,⁴⁶⁹ macihui yn anmomauhtiani: caocno oncate yoyolime yn anquimauhtia.

Yni çacanilli quihttoznequi: ca yn aque motolinitinemi tlalticpac ayc moyollalia yn inetolliniliz yn aquique quitzacuia tlalticpac ynic motolinia.

[37 a.] Lepores, & Ranae

Lepores aliquando in unum profecti, fuam ipſorum deplorabant uitam, quod foret periculis obnoxia, & timoris plena, quod & ab hominibus, & canibus, & aquilis, & aliis multis confumantur. melis itaque ẽe mori femel, quae toto uitae turpe timeſ. hoc igſ firmato impetum fecerunt ſimul in paludem, quiaſi in eam inſulturi, & ſuffocandi. ſed cum ranae, quae circum paludem fedebant, curſus ſtrepitu percepto, illico in hanc inſiluiſſent, ex leporibus quidam prudentior eſſe uiſus aliis ait ſiſtite o focci, nulla re graui uos ipſos aſſicite, iam ut uidetis, & nobis alia ſunt animalia timidiora.

A ffabulatio. Fabula ſignificat, miſeros grauioribus aliorum conſolari calamitatibus.

⁴⁶⁷ Léase *techtolinia*.

⁴⁶⁸ Léase *çan*.

⁴⁶⁹ Tachado en el original.

37 a. Las liebres y las ranas

Una vez las liebres se reunieron, se amonestaron [sobre] su vida, cómo andan sufriendo todo el tiempo, así se decían: “¡Vengan, oh amigas nuestras! Pasa⁴⁷⁰ que somos desgraciadas, quizá nosotras mismas en ningún lado, en las manos de alguien, somos personas, se nos desea la muerte en todas partes, aquellos nos atormentan, no podemos enfrentarnos [con ellos] en la tierra: las personas, las águilas, los perros... ¿Acaso sólo viviremos atemorizadas todo el tiempo? ¿Qué dicen todas ustedes? Pues en verdad nos es necesario atrevernos a morir una sola vez. Y pues no es necesario andar esperando nuestra muerte a diario”. Y cuando acordaron morir, no lejos estaba un estanque; lo acordaron así, se van a arrojar en el agua para allí morir. Y cuando corren hacia el agua, las ranas que vivían en el agua, según parece, habían salido hacia acá en la orilla del agua, se soleaban en la hierba, y escucharon la carrera de las liebres, se asustaron mucho, luego huyeron rápidamente hacia allá en el agua. Y las liebres las vieron. Una liebre, anciana sabia y discreta, les gritó a sus amigas, les dijo: “¡Oh amigas mías, aún deténganse, aún aguarden un poco! Ya nos engañamos, sólo vamos, sólo adrede nos deseamos la muerte, ¿acaso no ven a las ranas que aquí en la hierba habían estado recostadas? Y nos escucharon que corríamos hacia acá, las espantamos mucho, luego se arrojaron hacia allá en el agua [f. 189r]. Pensamos que quizá éramos los últimos en la tierra a causa de que somos asustadizas, y por eso, ahora alégrense, aunque son asustadizas, todavía hay otros animales a los que ustedes asustan”.

Este *zazanilli* quiere decir que aquellos que andan sufriendo en la tierra se consuelan con el sufrimiento de quienes son los últimos en la tierra, en cuanto que sufren.

⁴⁷⁰ Literalmente “se hizo”.

38 a. Asno yhuan cauallo

Centetl asno ceppa ytech moxico centetl cauallo yn ipampa cenca mahuizmachoya cenca tlamacoaya: auh yn asno momoztlaye yn tlatequipanohuaya, auh ayaxcâ yn tlamacoaya. Auh cepa omolnamic yaoyotl: in cauallo conchichiuh yn itecuio, ypan onmotlali niman, ye yauh yyaoc. Auh yn ocalaquitto yaoc, y ye micali, nohuiampa oquiahayahualoque yn iaohuan: auh yniquac ye mieccan quihxili: ayaxcâ y oteixpampa yehuac, yn otemacpaquiz. Auh yn oquittac asno aocmo can⁴⁷¹ tlacayectli cauallo, cenca quitlaocoltin quihto motolinia in mocniuh caballo, yn ninomatia haço ça neny cenca mahuizmacho, tlahahço miquiztequiti.

Yni çaçanilli techmachtia. Ca yn macehualti hamo monequi yn techmoxicozque yn tlattoque yhuan in motlacamati: çaçan monequi ye toyollo pachihuz yn tlein checenyacâ oquinmomaquili totecuiyo Dios yehica ca yn tlattoque yhuan motlacamati occenca miecpa ohutiliztli quinamiqui.

[38 a.] Afinus, & equus

Asinus equum beatum putabat quod abundanter nutritet, & accurate, cum ipse neque palarum fatis haberet, praefertim quae defatigatus. cum at tempus infitit belli, & miles armatum ascendit equum huc, illuc ipsum impellendo, caeterum & in medios hostes infiluit, & equus uulneratus iacebat. his uifis afinus equum mutata sententia miserum existimabat.

A ffabulatio. Fabula significat, non oportere principes, & diuites imitari, sed in illos inuidia, & periculo confyderatis, peupertatem amare.

⁴⁷¹ Léase çan.

38 a. El asno y el *caballo*⁴⁷²

Una vez un *asno* sintió envidia de un *caballo* porque era estimado mucho, le era dada mucha comida; pero el asno trabajaba a diario, y difícilmente le era dada la comida. Y una vez se recordó la guerra, prepararon bien al *caballo*, su señor se sentó bien sobre él, luego ya va a la guerra. Y fue a entrar a la guerra, ya combate, lo rodearon sus enemigos por todas partes. Y cuando ya lo hirieron en muchos lugares, huyó difícilmente enfrente de ellos, escapó de sus manos. Y el *asno* vio que ya no sólo [es] un caballo honrado, le tuvo mucha lástima, habló: “Mi amigo el *caballo* sufre, yo pensaba que quizá, sólo en vano, era muy estimado, ¡Hombre!⁴⁷³ pagó su tributo a la muerte”.

Este *zazanilli* nos enseña que los maceguals⁴⁷⁴ no necesitan sentir envidia de los *tlatoque*⁴⁷⁵ y de los ricos, sólo es necesario que nuestros corazones se satisfagan [con] lo que *Dios* Nuestro Señor le dio a cada uno, por eso en verdad los *tlatoque* y los ricos encuentran peligros aún muchísimas más veces.

⁴⁷² Palabra nahuatlizada en el original como *cauallo*.

⁴⁷³ *Tlacazo* es una expresión de admiración. Por su semejanza fonética a la palabra *tlacatl*, hombre o persona, he decidido traducir la expresión con el sustantivo “hombre”, que en español también funciona como una expresión de admiración.

⁴⁷⁴ El término macegual, proveniente de *macehualli*, es la forma en la que se denominaba a la gente del pueblo que no era noble entre los antiguos nahuas, a partir del mito donde los dioses hacen penitencia (*macehua*) para crear a los hombres y al mundo. Por tal razón la humanidad es *macehualli*, “los merecidos del sacrificio”. Cf. Miguel León-Portilla, “Los merecidos por el sacrificio de los dioses” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 2017, vol. 53, pp. 245-257.

⁴⁷⁵ Plural de *tlahtoani*, “gobernantes”.

39 a. Tlahtlametl

Ce tlahtlametl ytech huetz yiollo yn coztic teocuitlatl: yehica oquinamacac yn imil yn ical yhuan yn ixquich ytlatqui: auh yn ipayih omochiuh teocuitlatl oquicemattili, yhuâ oquicentetili, cecni oquitlaltocac: auh yuhquin ma no oncan quitocac yiollo yehica momoztlaye yn conittaya yteocuitl: cenca ye paquia moyollaliaya auh cepa aquin oquittac yn oncan oquitlaltocac yteocuitl, yhuan in momoztlaye oncan conittaya, oquiquixtili [f. 189v] yn teocuitlatl yn onca toctitacatca. Auh yn oquittac tlahtlametl yn aocle yteocuitl, cenca omocuitihuetz, niman ye choca, moquamotzahua miec tlamantli ynic mahuaya motelchihuaya, auh ce tlatatl onca quiztihuia, yn oquittac yuhquin mocnelia choca tlahtlametl, oquitlahlani tle ypampa yn chocaya. Auh in tlahtlametl oquipohuili yn iuhqui ypan omochiuh, niman quilhui, mahcamo xichoca, xicmoyollali: macihui yn oticpiaya moteocuitl ca amo motech omonequiaya. Auh yn axcâ izca xicchihua, cetetl tellolli oncan xictlaltoca, yn oncan ocatca moteocuitl, auh yuh moyollo tl⁴⁷⁶ xictlali, in ca yehuatl moteocuitl tlaltocitica, yc hamo timotequipachoz: ca nel çan nen yn oticpiaya moteocuitl.

Yni çaçanilli quihtoznequi; ca çan nen in mopia quexquich tlatqui necuiltonolli, yntlacamo tictlatiani ÿtlacamo tictimalohua.

[39 a.] Avarus

Avarus quidam cum omnia sua bona uendidisset, & auream glebam fecisset, in loco quodam infodit, una' defosso illic & animo suo, & mente, atque quotidie eundo, ipsam uidebat. id autem ex operis quaedam obseruando cognouit, & refossam glebam abstulit. post haec & ille profectus, & uacuum locum uidens, lugere coepit, & capillos euellere. hunc cum quidam uidisset sic plorantem, & causam audiuisset, ne sic ait o tu tristere. neque enim habens aurum, habebas. lapidem igitur pro auro acceptum reconde, & puta tibi aurum esse. eundem enim tibi ufum praestabit. nam, ut uideo, neque cum aurum erat, utebare.

A ffabulatio. Fabula significat, nihil esse possessionem, nisi usus adfuerit.

⁴⁷⁶ Tachado en el original

39 a. El avaro

El corazón de un avaro cayó en el amarillento oro, por eso vendió su tierra, su casa y todas sus pertenencias. Y su costo se hizo oro, lo derritió y lo fundió, lo enterró en algún lugar. Y del mismo modo también allí enterró su corazón. Por eso a diario visitaba hacia allá⁴⁷⁷ su oro, ya se alegraba mucho, se consolaba. Pero una vez alguien vio que allí enterró su oro y lo visitaba a diario allí. Sacó [f. 189v] el oro que allí estaba escondido. Y el avaro vio que nada es su oro,⁴⁷⁸ rápidamente se espantó mucho, luego ya llora, se hila la cabeza, con muchas cosas enloquecía, se maldecía. Y una persona que iba por allí vio cómo da lástima, [cómo] llora el avaro, le preguntó por qué lloraba. Y el avaro le contó cómo le sucedió [todo]. Luego le dijo [el extraño]: “¡No llores, consuélate! Aunque tenías tu oro, en verdad no te era necesario. Y ahora he aquí esto: hazlo, entierra allí una piedra redonda, allí [donde] estaba tu oro. Y del mismo modo coloca tu corazón, que aquello sea tu oro que está escondido en la tierra para que no sufras, ya que sólo en vano guardabas tu oro”.

Este *zazanilli* quiere decir que sólo se tienen en vano todos los bienes, las riquezas, si sólo⁴⁷⁹ las escondemos, si sólo las glorificamos.

⁴⁷⁷ Literalmente “hacia allá veía”.

⁴⁷⁸ Entiéndase “no había oro”.

⁴⁷⁹ Aquí aparece el vetativo condicional *intlacamo*, pero el sentido no es negativo, sino de un adverbio de cantidad o grado.

40 a. Tlalalacame yhuan cacanauhti.

Cecni milpan centlaquahquaya tlalalacame yhuan cacanauhti. Auh inpan quiçaco yn tlatzohuique, yn oquimittaque cacanauhti. Yciuhca yehuaque, auh in tlalalacame yn huehue yn ayaxcâ in patlanini, oynmac huetzque in tlatzohuique.

Yni çaçanilli quihtoznequi: ca yniquac centetl altepetl pehualo: yn icnotlaca yciuhca teixpampa yehua: Auh in mocuiltonohuani achi mochipa mamalti mochihua, ypampa in tlatquihuaque yn necuiltonoleque hamo axcan huel teixpampa yehua.

[40 a.] Anferes, & Grues

Anferes, & Grues in eodem prato pafcebantur. uenatoribus at uifis, quod effent leues, statim euolauerunt, anferes uero ob onus corporum cum mansiffent, capti fuerunt.

A ffabulatio. Fabula fignificat, & in expugnatione urbis, inopes facile fugere, diuites aurt feruire captos.

40 a. Los gansos y los patos

Los gansos y los patos comían en algún lugar en la milpa. Y los lazadores vinieron a salir sobre ellos, vieron a los patos. Huyeron rápidamente. Y los gansos que son viejos, son torpes voladores, cayeron en las manos de los lazadores.

Este *zazanilli* quiere decir que cuando un *altepetl* es conquistado, las personas pobres rápidamente huyen enfrente de la gente, pero los ricos, casi todas las veces, se hacen cautivos porque los que poseen bienes, los que poseen riquezas, no pueden huir al instante frente a la gente.

41 a. Ayotl yhuan quauhtli.

Yn ayotl cenca quitlatlauhtiaya yn quauhtli ynic quimachtiz in quenin huel patlaniz. auh in quauhtli çan quitlacahualtiaya ynic hamo quelehui patlanaliztli: yehica ca amo ypå tlatcat. Auh yn ayotl çà cenca quitlatlauhtiaya ynic quimachtiz. Auh in quauhtli niman quiztimotzalo yn ayotl [f. 190r] huel ahco oquiHuicac. auh y yehco quinemitia quauhtli oquihualmacauh yn ayotl centetl texcalli ypan otehtextitihuetzico.

Yni çaçanilli techmachtia: ca miequintin yntlayelehuiliztica mixpopo yotilia, hamo quihuelcaqui yn intenonotzaliz yn oc cenca mozcaliani. auh yca yn iyolpolihuiliz motlaça ypan in miquiztli.

[41 a.] Testudo, & Aquila.

Testudo orabat Aquila, ut se uolare doceret. ea at admonente *percul* hoc a natura ipsius esse, illa magis precibus instabat. accepit igitur ipsam unguibus, & in altum sustulit, inde demisit, haec autem in petras cecidit, & contrita est.

A ffabulatio. Fabula significat, multos, quia in *contentionibus* prudentioribus *non* audiuerint, se ipsos laeffisse.

41 a. La tortuga y el águila

La tortuga le rogaba mucho al águila para que le enseñe cómo podría volar. Y el águila sólo le impedía el deseo de volar, puesto que ciertamente no nació para aquello. Pero la tortuga sólo le rogaba mucho para que le enseñe. Y el águila entonces tomó con las garras a la tortuga, [f. 190r] bien arriba la llevó. Y al llegar al final que acostumbraba el águila, soltó hacia acá con la garra a la tortuga que sobre un peñasco vino a molerse rápidamente.

Este *zazanilli* nos enseña que muchos se ciegan con su deseo, no escuchan bien las amonestaciones de los que son aún más sabios, y con su insensatez se arrojan a la muerte.

42 a. Quauhtlamaçatl.

Centetl quauhtlamaçatl centlapal yxcueponqui catca. yehica çan mochipa atenco nehnentinenca, yn occentetl yxtelolo atlanpahuic quitlalitinenca, yehica ca amotle ompa quimacacia. Auh anca ceppa oncan quiçaya centetl acalli, auh cetica yehuantin yn acalco ye tihuia, oquimin yn maçatl. Auh yniquac ye yquac ye onmiqui, quihto. Onotlahueliltic, quenin cenca oninoztlachui, yn ompa ahquen ocatca noyollo, ompa ohualla yn nomiquiz.

Esta fábula nos enseña

Yni çaçanilli techmachtia, ca miecpa techohuittilia in tlein ticqualitta, yn titomati, ca techpalehuiz.

[42 a.] Cerua.

Cerua altero abcaecata oculo, in litore pascabatur, fanum oculum ad terram propter uenatores habens, alterum uero ad mare, unde nihil suspicabatur, praeter nauigantes aunt *quaedam*, & hoc coniectantes, ipsam sagittarunt. haec at *seipam* lugebat, *quod* unde timuerat, nihil passa foret, *quod non* putabat *malum illaturum* ab eo proditam.

A ffabulatio. Fabula significat, faepe quae nobis noxia uidentur, utilia fieri quae ueroutilia, noxia.

42 a. El venado silvestre

Un venado silvestre estaba tuerto de un lado, por eso sólo había andado siempre viviendo en la orilla del agua. Su otro ojo [tuerto] lo había andado colocando hacia el agua, porque en verdad nada temía de allá. Y luego, una vez, de allí salía una canoa, y uno de aquellos de los que venimos⁴⁸⁰ en la canoa flechó al venado. Y entonces, cuando ya se muere, habló: “¡Desdichado de mí! ¡Cuánto me engañé! De allá que en nada estaba mi corazón, de allá vino mi muerte”.

Esta fábula nos enseña

Este *zazanilli* nos enseña que muchas veces nos pone en peligro lo que miramos bien,⁴⁸¹ lo que pensamos que nos ayudará.

⁴⁸⁰ Parece ser que el traductor-narrador se incluye aquí dentro de la historia.

⁴⁸¹ Entiéndase “nos gusta”.

43 a. Quauhtlacihuamaçatl yhuã xocomecatl.

Centel cihuamaçatl ymixpampa yehuac anque yn quittocaya: xocomecatl ytzintlan calactihuetz. Auh yno onquizque anque: in momatia maçatl ca ye omomaquixti: niman quipehaulti ye quiqua ycehcelica xocomecatl, Auh yn oquicacque anque yhçanaca xocomecatl, niman ye hualmocuepque quitemoco yn tlein coliniaya xocomecatl, auh, yn oquittaque maçatl oncan motlalia: niman oncã oquixihxilque. Auh ynuquac ye onmiqui mazatl, oquitto huel notlahtlacol y nictzaqua: yehica ca amo onicmahuiztili yn notepixcauh xocomecatl, çan ixco ycpac oninen.

[f. 190v.] Esta fábula nos enseña.

Yni çaçanilli techmachtia, ca yn aquiue tlahuelilocayotl yc quicuepcayotia teicneliliztli yn impan chihualo, hamo huel ixpampa yehuazque yn itetlatzacuilitiliz dios.

[43 a.] Cerua, & Vitis.

Cerua uenatores fugiens, sub uite delituit. cum praeteriissent at *parum* per illi, cerua profus iam latere arbitrata, uitis folia pasci incepit, illis uero agitatis, uenatores conuerfi, & quod erat uerum arbitrati, animal aliquod sub foliis occultari. sagittis confecerunt ceruam. haec *aunt moriens* talia dicebat, iusta passa sum, non enim offendere oportebat, quae me seruarat.

A ffabulatio. Fabula significat, qui iniuria benefactores afficiunt, a Deo puniri.

43 a. El venado silvestre hembra⁴⁸² y la vid⁴⁸³

Un venado hembra huyó frente a quienes la seguían, entró rápidamente a las faldas de una vid. Y hacia allá salieron aquellos, pensaban que el venado ya se había salvado; luego comenzó a comer la fresca vid. Y escucharon aquellos el ruido de las hojas de la vid, luego regresaron hacia acá, vinieron a buscar lo que movía a la vid y vieron al venado que se sienta allí, luego la pisotearon allí. Y cuando el venado ya muere, habló: “Pago bien mi falta, puesto que ciertamente no respeté a mi guardián la vid, sólo frente a ella, sobre ella yo pasé”.

[f. 190v.]

Esta fábula nos enseña

Este *zazanilli* nos enseña que quienes con la maldad retribuyen el favor que sobre ellos es hecho, no pueden huir del castigo de **Dios** delante de la gente.

⁴⁸² He mantenido en la traducción “venado hembra” en lugar de “cierva” porque no siempre se especifica el género en todas las apariciones de *mazatl* en esta fábula. En náhuatl, los nombres de los animales valen para ambos sexos en la mayoría de los casos, pero se puede especificar éste de manera precisa anteponiendo *cihua-* u *oquich-* al nombre del animal. En esta fábula dicha especificación no aparece en todas las incidencias del venado.

⁴⁸³ Literalmente “mecate con fruto” o “fruto colgante”.

44 a. Asno yhuan león, tequani.

Centetl asno yhuan centetl castilla huexolotl cecni calli cennemiya. Auh ceppa oypancalac tequiani miztli, yn oquittac huexolotl, niman tzahtic (ca yuh mittoa quilmach cenca quimauhtia ym miztli yn itzatziliz huexolotl) yn oquicac tequani cenca momauhti, nimă cholo. Auh yn asno yn oquittac ye choloa tequani in moma ahço yehuatl yn quimauhtiaya, niman yn campa onmoquetz y ye quitoca: auh ynuquac ye huehca quinemitia; yn aocmo huel ompa oncaquizti ytzahtziliz huexolotl: niman hualmocuep yn tequani yhuic yn asno, quicuitihuetz ye quimictia. ynuquac ye onmiqui asno, quihto onotlahueltic yn niyollopoliuhqui, çan onicpic yn oninoyaocalaqui, yn ahmo quen oquichtli nota, yn ahmo can⁴⁸⁴ oquittac yaoyotl.

Yni çaçanilli techmachtia ca miequintin oncate macehualti yçanilihuiz quinmoxictia yn mahuiztililoni, ynca mahuiltiznequi, auh ynuquac hamo ynnehmachpa quicuitihuetzi, yn ca motzoncui.

[44 a.] Afinus, & Leo.

Cvm Afino Gallus aliquando pafcebat. Leonem aurt aggresso afinum, gallus exclamauit, & leo (aiunt enim hunc galli uocem timere) fugit. at afinus ratus propter se fugere aggressus est statim leonem, ut uero, percul hunc persecutus est, quo non amplius galli pueniebat uox, conuerfus leo deuorauit. hic uero moriens clamabat, me miserum, & dementem. ex pugnacibus enim non natus parentibus, cuius gratia in aciem irrui?

A ffabulatio. Fabula significat, plerosque homines, inimicos, quae se de industria humiliarunt. aggredi, atque ita ab illis occidi.

⁴⁸⁴ Léase çan.

44 a. El *asno* y el *león* devorador de personas

Un *asno* y un guajolote de *castilla* vivían cada uno en algún lugar de la casa. Y una vez entró en ella un puma devorador de personas. El guajolote lo vio, entonces cacareó (así se dice, dizque asusta mucho al puma el cacareo del guajolote) el devorador de personas lo escuchó, se asustó mucho, luego huyó. Y el *asno* vio que ya huye el devorador de personas, pensó que quizá él lo espantaba, luego se levantó para allá, ya lo sigue. Y cuando lo mantenía lejos, ya no pudo oír el cacareo del guajolote allá, entonces regresó hacia acá el devorador de personas en contra del *asno*, rápidamente lo agarró, ya lo mata. Cuando ya muere el *asno*, habló: “Fui desgraciado, he enloquecido, sólo le arranqué los pelos, me metí a la guerra, no como el señor, mi padre, que no vio la guerra”.

Este *zazanilli* nos enseña que muchos que bien son macegales, envidian sin consideración a los que son honrados, quieren burlarse de ellos. Pero cuando inadvertidamente los atrapan con rapidez [a los macegales], pues a ellos los toman de los cabellos.⁴⁸⁵

⁴⁸⁵ Entiéndase “son tomados como cautivos” o “toman venganza”.

45 a. Yhcapixqui yhuă coyotl.

Ce ichcapixqui cepa quimotili coyotl yconeuh, yntlan quetz yn ichcahuan, ynic yhuan mohuapahuaz, auh yn iquac ye qualton yhuă ehuya yn chichime yn quitocaya coyotl ycçaço campa hualhuia ynquinhualanaya ychcame. Auh in chichime yntla quenman çà mociauhcahuaya yn quittoca coyotl: yn coyotontli hamo mociauh ca nequia çan huel ytech itztihuia in coyotl; auh in canin quiquaz ichcatl [f. 191r] concahuaya in coyotontli; yquac yn oixhuic hualmocuepaya yn ichan yhcapixqui, auh intla huecauhtica hamo hualhuia coyotl yn quihualanaya ychcame yn coyotontli ychtaca centetl quimictia yn ichcatl, yc quimocohuatiaya yn chichime. Auh yn ichcapixqui yn ohuelquittac ytlahuelilocayo coyotontli niman quauhtitech quipilo quimicti.

Yni çaçanilli techmacti. Ca yn aquin ypan tlacat yn ipan omohuapauh tlahuelilocayotl aocmo huel quimocahualtiz, ynic ytla qualli yectli quichihuaz.

[45 a.] Pastor, & Lupus.

Pastor nuper natum lupi catulum reperit, ac fustulit, una *quae cum canibus* nutriuit. at cum adoleuisset, siquando lupus ouem rapuisset, *cum canibus* & ipse perfequebatur. *cum canes uero aliquando non possent assequi lupum*, atque ideo reuerterentur, ille sequebatur, ut cum ipsum affecutus esse, ut lupus particeps foret uenationis. inde redibat. sin at lupus extra non rapuisset ouem, ipse clam occidens, una *cum canibus* comedebat, donec pastor cum coniectasset, & intellexisset *rem*, de arbore ipsum suspendit, & occidit.

A ffabulatio. Fabula significat, naturam prauam bonos mores non nutrire.

45 a. El guardaovejas y el coyote

Una vez un guardaovejas vio al bebé de un coyote, [lo] colocó junto a sus ovejas para que se criara. Y cuando ya es de tamaño mediano, entonces partía [con] los perros que perseguían a [otro] coyote, que tomaba a las ovejas de cualquier lugar de donde venía hacia acá. Y los perros si en algún momento sólo se cansaban de seguir al coyote, el coyotito no se cansaba porque quería sólo estar bien junto a las espaldas del coyote. Pero donde [el coyote] se comiera⁴⁸⁶ a la oveja [f. 191r] le convidaba al coyotito. Cuando se sació, regresaba hacia acá, al hogar del guardaovejas. Y si estaba dilatándose [y] no venía el coyote, el coyotito tomaba hacia acá a las ovejas, mataba una oveja a escondidas, con eso compraba a los perros. Y el guardaovejas vio muy bien la maldad del coyotito, luego lo colgó de un árbol, lo mató.

Este *zazanilli* nos enseña que quien nació, se crió en la maldad, ya no puede dejarla para que haga algo bueno, recto.

⁴⁸⁶ En tiempo futuro de indicativo en el original.

46 a. Leon tequani yhuă cuitlachtli.

Centetl miztli tequani huehuenton mococohuaya ca yoztoc huetztoca. Auh ceppa omocentlalique yn ixquichtin ma nehnemi ynic quitlahpalotihui. Auh in cuitlachtli yniquac ayac quitta coyotl yn oncan tetlahpaloloyan (ca cenca mococoliaya) opeuh ye quiyollococoltia miztli, quilhui, tlahtohuanie, tla ye xicmotili yn inepohualiz coyotl, yn ahmo tehuan ohualla yn mitzmotlapalhuiz: ca nelli hamotle ipă mitzmotilia. Auh in coyotl quintepan ohuacico,⁴⁸⁷ ça achi in quicac yn ixqui teixpanhuiaya cuitlachtli. Auh in miztli yniquac oquittac coyotl, cenca otlancuitzo, quilhui. can⁴⁸⁸ oticatca nocne. Cuix amo titlachia y nican omocenquixtique noteycahuan ma nehnemi nechtlapaloco, auh ça tio yn ahmo nimitzitta. Auh in coyotl oquinanquili yn miztli, quilhui tla oc yhuian xinechmocaquiti totecuiyoe. Cuix timomatzinohua, haca yuhqui tequipachohua yn mococolitzin, yn iuh nehuatl nechtequipachohua: ca oc nohuian oninemia [f. 191v] y nictemohua yntlein ye pahtiz monacayotzin. Auh aayaxcan yn oniquittac ce tçitl onechilhui in tlein yc pahtiz monacayotzin, yehica yn ahmo yciuhca onihualla auh yn oquicac miztli ytlahtol coyotl cenca opac, quilhui tlein pahtli otiquittac ynic nipahtiz. Auh in coyotl oquilhui: ca yntla yoltica cuitlachtli yciuhca moxipehuaz yyehuayo, niman mitzonmomaquilizque oc totonqui, ca niman pahtiz yn monacayotzin. Occepa yc tipilquiçaz yn oquicac miztli, niman tlanahuati ynic yciuhca quixipehuazque cuitlachtli, auh yniquac ye quixipehua cuitlachtli yn coyotl yuhquin mihitotiaya ytzontlan, quilhui tla xiquitta yn tichtehtemohua, yn timomati cenca qualli ticchihua yn ticjollococoltia tlahtohuani: cuix amo tehuatl oticcehuizquia yn igualan.

Yni çaçanilli techmachtia. Ca miequintin onnemi yn ahqualli yn ahyectli tlahtolli quitechihchihuilia ynic tetlanmihquania, auh çan no yehuantin ynpan mocuepa, çan no yehuantin quinquā yn intlahtol.

[46 a.] Leo, & Lupus.

Leo cum confenuisset, aegrotabat iacens in antro, accesserant at uifi tatura regem praeter uulpem, caetera animalia. lupus igitur capta occasine accusabat apud Leonem uulpem quasi nihili facientem suum omnium dominum, & propterea neque ad uifitationem profectam. interim affuit & uulpes, & ultima audiuit lupi uerba. Leo igitur contra eam infremuit, sed defensionis turpe petito, & quis inquit eorum, quae conuenerunt tantum, profuit, quantum ego, quae in omnem partem circuiui, & medicamentum pro te a medio quaeui, & didici? Cum autem leo statim ut medicamentum diceret, imperasset, illa inquit, si lupo uiuente excoriato, ipsius callidam pellem indueris. & lupo iacente, uulpes ridens ait, sic non porter dominum ad maleuolentiam mouere, sed ad beneuolentiam.

A ffabulatio. Fabula significat, eum, qui quotidie machinatur, in se ipsum laqueum uertere.

⁴⁸⁷ Léase *ohualacico*.

⁴⁸⁸ Léase *canin*.

46 a. El *león* devorador de personas y el lobo

Un puma devorador de personas viejecillo estaba enfermo, pues permanecía recostado. Y una vez se reunieron todos los que andan [en cuatro patas] para ir a visitarlo. Y el lobo cuando vio que estaba ausente el coyote allí en la visita (pues mucho se odiaban) empezó a meter discordia en el puma, le dijo: “Oh *tlahtoani*, VE⁴⁸⁹ la soberbia del coyote, no vino [como] nosotros a SALUDARTE, pues en verdad en nada te MIRA”. Y el coyote hacia acá vino a llegar más tarde, sólo poquito escuchó de todo lo que acusaban al lobo. Y el puma cuando vio al coyote, mucho le mostro los dientes, le dijo: “¿Dónde estabas amigo mío? ¿Acaso no observas que aquí se reunieron mis hermanos mayores que andan [en cuatro patas]? Vinieron a visitarme. Y sólo no te vi a ti”. Y el coyote le respondió al puma, le dijo: “Aún con paciencia ESCÚCHAME, oh señor mío. ¿Acaso SABES de alguien que de esta manera le aflija su padecimiento⁴⁹⁰ como me aflige a mí? Pues todavía, por todas partes, andaba [f. 191v] yo buscando lo que curará a su cuerpecito. Y con dificultad vi a un *ticitl* que me dijo aquello con que se curará su cuerpecito, por eso no vine tan rápido”. Y escuchó el puma las palabras del coyote, se alegró mucho, le dijo: “¿Qué medicina viste para que yo me cure?”. Y el coyote le dijo: “Pues, si estando vivo el lobo, rápido se desuella su piel, luego te la OFRENDAN aún caliente, en verdad entonces se curará su cuerpecito. Con eso serás otra vez como [un] niño”.⁴⁹¹ Lo escuchó el puma, luego ordenó para que desuellen rápido al lobo. Y cuando ya desuellan al lobo, el coyote de tal manera bailaba en su cabeza, le dijo: “Mira lo que de verdad buscabas, piensas que hacías muy bien sembrando discordia en el *tlahtoani*, ¿acaso tú no [deberías] apaciguar su ira?”.

Este *zazanilli* nos enseña que muchos viven preparando palabras malas, torcidas, contra la gente para darle lugar⁴⁹² a [otras] personas; y también aquellas [palabras] se regresan sobre ellos; también ellos, se comen sus palabras.

⁴⁸⁹ Los verbos del discurso del lobo y del coyote se encuentran en la forma honorífica del náhuatl clásico.

⁴⁹⁰ Diminutivo u honorífico en el original.

⁴⁹¹ Posible alusión al rejuvenecimiento del sol.

⁴⁹² Entiéndase “quedar bien con otros”.

47 a. Ce cahcatzactli.

Ce tlatatl quimocohui ce cahcatzactli, momatix ça can⁴⁹³ tlaxicahualli ynic opochehuac, ca yc omalti yn ompa achto otetlayecolti. Yehica quipehualti in cahaltia quipahpaca momuztlaye, cenca quimamatelohua, quitequixaqualohua yn inacayo auh in cahcatzactli ayc huel oquicauh yn icatzahuaca yn ipochehuaca, ça ye ilhuice yc peuh ye mococohua, omic.

Yni çaçanilli techmachtia, ca yn quenami ceceyaca yyeliz yn ipan tlatat; ayac huel occentlamantli ypan quicuepiliz.

[47 a.] Aethiops

Aethiopem quídam emit, talem ei colorem inesse ratus negligentia eius, qui prius habuit. ac assumpto in domum, omnes ei adhibuit absterfiones. omnibus lauacris tentauit mundare, & colorem quidem transmutare non potuit, fed morbum dolor parauit.

A ffabulatio. Fabula significat, manere naturas, ut a principio prouenerut.

⁴⁹³ Léase *ca çan*.

47 a. Un negro⁴⁹⁴

Una persona se compró un negro, pensaba que sólo por ser cosa dejada al descuido se ahumó, que nunca se bañó allá [donde] antes había servido a la gente. Por eso empezó a bañarlo con intensidad, a lavarlo con intensidad a diario; le fregaba mucho constantemente con las manos, le frotaba con trabajo su cuerpo, pero el negro nunca pudo dejar su suciedad, su ahumamiento, sólo con eso empezó a enfermarse mucho más, se murió.

Este *zazanilli* nos enseña que la manera en que cada uno nació en su naturaleza, nadie podrá cambiarla en otra cosa.

⁴⁹⁴ Literalmente “embutido” o “recalcado” para referirse a la persona de color.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- Aristóteles, *Retórica*, México, UNAM-Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2002.
- _____, *Poética*, México, UNAM-Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2011.
- Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 3 vols., México, UNAM, edición de 1980.
- Cantares mexicanos*, Manuscrito 1628 bis de la Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Edición facsimilar a cargo de Antonio Bolívar, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Redacta S. A. de C. V., 1994.
- Cantares mexicanos*, Guadalupe Curiel Defossé y Miguel León-Portilla coords., 3 vols., México, UNAM-Fideicomiso Teixidor, 2011.
- Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana*, Edición de James Lockhart, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Códice Borgia*, Edición facsimilar y estudio de Eduard Seler, traducción de Mariana Frenk, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, traducción del náhuatl de Primo Feliciano Domínguez, México, UNAM, 1945.
- Códice Fejérváry Mayer*, Edición facsimilar, introducción, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, Calanese Mexicana S. A., 1985.
- Códice Florentino*, Manuscrito 218-220 de la colección palatina, Biblioteca Medicea Laurentiana, Reproducción facsimilar del Gobierno Mexicano, 3 vols., México, 1979.
- Códice Franciscano siglo XVI*, México, Ediciones Chávez Hayhoe, 1941.
- Códice Mendieta: documentos franciscanos siglo XVI-XVII*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892.
- Chilam Balam de Chumayel*, Edición de Mercedes de la Garza, México, CONACULTA, 1998.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Muñón, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes histoires originales*, Edición, traducción y notas de Josefina García Quintana *et al.*, México, UNAM, 2003.

- Documentos para la historia de la cultura en México. Una biblioteca del siglo XVII; Catálogo de libros expurgados a los jesuitas en el siglo XVIII*, México, Archivo General de la Nación, UNAM, 1947.
- Durán, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero, 2 vols., México, CONACULTA, 2002.
- Esopo, *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, Edición de Carlos García Gual, Pedro Bádenas de la Peña y Javier López Facal, Gredos, Madrid, 1993.
- _____, *Fabulas de Esopo. Reproducción en facsímile de la edición de 1489*, Madrid, Real Academia Española-Tipografía de Archivos, Olózaga, I; 1929.
- Fedro y Aviano, *Fabulas*, Edición de Manuel Mañas Núñez, Madrid, Ediciones Akal, 1998.
- Fedro, *Fábulas*, Introducción, traducción y notas de Antonio Cascón Dorado, Madrid, Gredos, 2005.
- Florentine Codex*, Edición y traducción al inglés de Charles Dibble y Arthur Anderson, 13 vols., Santa Fe, Nuevo México, School of American Research y The University of Utah, 1961.
- Habentur hoc uolumine haec videlicet: vita [auctore Planude] et fabellae Aesopi [...]*, Edición de Aldo Manuzio, Venecia, Imprenta del editor, 1505.
- Hernández, Francisco, *Historia de las Plantas de Nueva España*, 3 vols., México, UNAM-Instituto de Biología, 1959-1958.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Ángel María Garibay, *Teogonía e Historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1965, sexta edición 2005.
- Kutscher, Gerdt et al. *Aesop in Mexico*, Berlín, Gebr.Mann Verlag, 1987.
- Llanos, Bernardino de, *Solutae orationis fragmenta*, RSM 1641 M4 de la Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado México, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1641.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols., México, CONACULTA, 2002.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Edición facsímil y estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2004.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Tipografía de la Secretaria de Fomento, 1892.

- Olmos, Andrés de, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, Edición de Miguel León-Portilla y Librado Silva Galeana, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____, *Arte de la lengua mexicana*, Edición facsímil de Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla, México, UNAM, 2002.
- _____, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Edición y traducción de Georges Baudot, México, UNAM, 1979.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España escrito en 1629*, México, Secretaria de Educación Pública, 1988.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Edición, estudio introductorio y notas de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999.
- _____, *Coloquios y doctrina cristiana*, Edición traducción y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Viseo, Juan Bautista de, *Advertencias para los confesores de los naturales*, México, Convento de Santiago Tlatelolco, por M. Ocharte, 1600.
- _____, *Sermonario en lengua mexicana*, México, En casa de Diego López Dávalos, 1606.

ESTUDIOS

- Acosta Saignes, Miguel, “Los pochteca” en *Acta antropológica*, México, 1945.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan Morelos*, México, Instituto de Investigaciones Indígenas, 1987.
- Arreola Cortés, Raúl, *Historia del Colegio de San Nicolás*, Morelia, Departamento de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982.

- Bajtín, Mijaíl, *Estética de la creación verbal*, traducción de Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, 2012.
- Berman, Antoine, “La traducción como experiencia de lo/del extranjero” en *Reimpresos, duplicación de textos y documentos académicos*, traducción de Claudia Ángel y Martha Pulido, Colombia, Universidad de Antioquia, Colección Hermes, Traductología: teoría y práctica, cuadernos pedagógicos No. 2, 2005.
- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2010.
- Beuchot, Mauricio, “Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)” en *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México, UNAM, 1992, pp. 43-58.
- Bickel, Ernst, *Historia de la literatura Romana*, traducción de José María Díaz-Regañón López, Madrid, Gredos, 1982.
- Bonavit, Julian, *Fragments de la historia del Colegio primitivo y nacional de San Nicolás de Hidalgo*, Morelia, Departamento de Extensión Universitaria, 1940.
- Brice Heath, Shirley *La política del lenguaje en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- Camurati, Mireya, *La fábula en Hispanoamérica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1978.
- Cantarella, Raffaele, *La literatura griega en la época helenística e imperial*, traducción de Esther L. Paglialunga, Buenos Aires, Losada Editorial, 1972.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, traducción de Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 1977.
- Dakin, Karen, “El carbonero. Un cuento náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, vol. 10, pp. 329-335.
- Dehouve, Danièle, *Rudigeiro el borracho y otros exempla medievales del México Virreinal*, México, CIESAS, 2000.
- _____, “El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración” en *CONFLUENZE. Revista di studi iberoamericani*, Università di Bologna-Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, vol. 8, no. 2, 2016, pp. 181-206.
- Díaz Cántora, Salvador, *Los once discursos sobre la realeza*, México, UNAM, 1995.
- Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián García Zambrano eds., *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, UNAM-Instituto de Geografía, 2006.

- Fernández de Córdoba, Joaquín, *Tesoros bibliográficos de México en los Estados Unidos*, México, Editorial Cultura, 1959.
- Flores, Enrique y Mariana Maserá (coords.), *Relatos populares de la inquisición Novohispana. Relatos populares y otras supersticiones del siglo XVII-XVIII*, Madrid, UNAM-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
- Franco Aixelá, Javier, "Culture-specific items in translation" en *Translation, power, subversion*, R. Álvarez y M. C. A. Vidal (eds.), Clevedon/Filadelfia/Adelaide, Multilingual Matters, 1996, pp. 52-78.
- Frost, Elsa Cecilia (compiladora), "Las condiciones del traductor" en *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México, UNAM, 1992, pp. 15-28.
- _____, "De filósofos, historiadores y traductores" en *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México, UNAM, 1992, pp. 59-72.
- García Cubas, Antonio, *Diccionario geográfico, histórico y biográfico*, 5 vols., México, INEGI, El Colegio Nacional, UNAM, 2015.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América*, México, Imprenta particular del autor, 1866.
- _____, y Agustín Millares Carlo, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- García Quintana, María José, "Los huehuetlahtolli en el Códice florentino" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, vol. 31, pp. 123-147.
- _____, "El huehuetlahtolli –antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, vol. 12, pp. 61-71.
- García Yebra, Valentín, *Traducción: historia y teoría*, Madrid, Editorial Gredos, 1994.
- Garibay, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, tercera edición 1987, 2 vols., México, Porrúa, 1953.
- _____, *La llave del náhuatl*, novena edición 2007, México, Porrúa, 1940, Colección Sepan Cuántos 1990.
- Gonzalbo, Pilar, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, SEP, 1985.
- _____, *Historia de la educación en época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México, 1990.

- _____, *Historia de la educación en época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro, octava reimpresión 2016, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hernández, Ascensión, “Dimensiones de la obra de fray Bernardino de Sahagún” en *Segundo coloquio el universo de Sahagún: pasado y presente*, Pilar Máñez y José Rubén Romero coords. México, UNAM, 2008, pp. 84-118.
- Jansen, Maarten, “Símbolos de poder en el México antiguo” en *Anales del Museo de América*, No. 5, 1997, pp-73-102.
- Johansson, Patrick, Zazanilli. *La palabra-enigma*, México, McGraw-Hill, 2004-a.
- _____, *Machiotlahtolli. La palabra-modelo*, México, Mc Graw Hill, 2004-b.
- Katz, Friedrich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1966,
- Kobayashi, José María, *La educación como conquista*, México, El Colegio de México, 1974.
- Labrador Herraiz, Carmen, “La *Ratio studiorum* de 1599. Un sistema educativo singular” en *Revista de educación*, Universidad Complutense de Madrid, 1999, no. 319, pp. 117-134.
- Larson, Mildred I., *La traducción basada en el significado*, traducción de Donald H. Burns y Rodolfo von Moltke, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1989.
- Launey, Michel, “La distance intraduisible. Les préfixes directionnels du nahuatl” en *Amerindia*, París, CELIA, no. 22, 1997, pp. 15-30.
- León-Portilla, Miguel, “El destino de las lenguas indígenas de México” en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, UNAM-Siglo XXI Editores, 2004, pp. 51-70.
- _____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1956, décima edición 2006.
- _____, “De la oralidad y los códices a la *Historia general*. Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 29, 1999, pp. 65-141.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, traducción de Francisco Gonzales Arámbulo, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, décimo séptima reimpresión 2012.

- _____, *Antropología estructural*, traducción de J. Almena, México, Siglo XXI Editores, 1979.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista*, traducción de Roberto Reyes Mazzone, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, 2008.
- _____, “Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 6, 1966, pp. 97-117.
- _____, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, vol. 7, pp.87-117.
- Lotman, Yuri M., *La semiosfera I. Semiótica de la cultura del texto*, Edición y traducción de Desiderio Navarro, Madrid, Catedra, 1996.
- Mathes, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*, México, SER: Banco Nacional de Comercio Exterior, 1982.
- Máynez, Pilar y José Rubén Romero coords., *Segundo coloquio el universo de Sahagún: pasado y presente*, México, UNAM, 2008.
- Máynez, Pilar, *El calepino de Sahagún: un acercamiento*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2002.
- Mercenario Ortega, Mariana, *Los entramados del significado en los zapaniles de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 2009.
- Montes de Oca, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 2013.
- Moreno de los Arcos, Roberto, “Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la biblioteca nacional” en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, 1966, No. XVII enero-junio, pp. 21-210.
- Moreno Toscano, Alejandra, *Geografía económica de México (Siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1968.
- _____, *Historia general de México*, 4 vols., México, Colegio de México, 1976.
- Morey, Miguel, *Los presocráticos. Del mito al logos*, Barcelona, Montesinos Editor, 1981.
- Mounin, Georges, *Los problemas teóricos de la traducción*, traducción de Julio Lago Alonso, Madrid, Gredos, 1971.

- Muñoz Fernández, Ángel, *Fichero bio-bibliográfico de la literatura mexicana del siglo XIX*, 2 vols., México, Factoría Ediciones, 1995.
- Murillo Gallegos, Verónica, *Palabras de evangelización, problemas de traducción*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.
- Nagel Beilicke, Federico Beals, “El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas de la Nueva España” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, vol. 24, pp. 419-441.
- _____, “Una definición del náhuatl novohispano temprano” en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión Hernández Coords., México, UNAM-Siglo XXI Editores, 2004, pp. 125-142.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, octava reimpresión 2011.
- Ortega y Gasset, José, *Miseria y esplendor de la traducción en Obras completas*, 8 vols., Madrid, Taurus, 2010.
- Osorio Romero, Ignacio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979.
- _____, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990.
- _____, coord., “Latín y neolatín en México” en *La tradición clásica en México*, México, UNAM, 1991, pp. 7-76.
- _____, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, México, UNAM, 1997.
- Palau y Dulcet, Antonio, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, A. P. Dulcet, 1948.
- Payás Puigarnau, Gertrudis, *El reverso del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*, Madrid, Parecos y Australes, 2010.
- Pimentel, Luz Aurora, *El espacio en la ficción*, México, Siglo XXI Editores-UNAM, 2016.
- Reyes, Valerio, *Arte indocristiano. Estructura del siglo XVI en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

- Ríos Castaño, Victoria, “The Translation of Aesop’s Fables in Colonial Mexico” en *Trans*, Universidad de Málaga, 2015, Núm. 19.2, pp. 243-262.
- Rodríguez Adrados, Francisco, *Historia de la fábula greco-latina*, 3 vols., Madrid, Universidad Complutense, 1979-1987.
- _____, *La filosofía cínica en las fábulas esópicas*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos, 1986.
- Rueda Ramírez, Pedro, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la carrera de Indias: Siglo XVI*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.
- Schleiermacher, Friedrich, “Sobre los diferentes métodos de traducir” en *Teorías de la traducción: antología de textos*, edición de Dámaso López García, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 129-157.
- Schroeder, Susan *Chimalpahin y los reinos de Chalco*, México, El Colegio Mexiquense, 1994.
- Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, traducción de Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Seler, Eduard, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, traducción de Joachim von Mentz, México, Casa Juan Pablos, 2008.
- Signes Codoñer, Juan, “El esplendor de Bizancio y las traducciones del griego al latín antes de las cruzadas” en *De Grecia a Roma y de Roma a Grecia un camino de ida y vuelta*, edición de A. Sánchez-Ostiz, J. B. Torres Guerra y R. Martínez, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2007, pp. 407-419.
- Sullivan, Thelma, *Compendio de la gramática náhuatl*, tercera edición 2014, México, UNAM, 1976.
- Téllez Nieto, Heréndira, “La tradición textual latina de las Fábulas de Esopo en lengua náhuatl” en *Latomus*, Société d’Études Latines de Bruxelles - Latomus, A.S.B.L., vol. 74, No. 3, 2015, pp. 714-734.
- Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA, 2002.
- Torop, Peeter “Translation as translating as culture” en *Sing Systems Studies*, Estonia, University of Tartu, no. 30.2, 2002, pp. 593-605.
- Torre Revello, José, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, México, UNAM, 1991.
- Torres, Juan Carlos, “Ideas sobre la sociedad, la familia y el ladrón en un cuento náhuatl de la región de Milpa Alta” en *Estudios Mesoamericanos*, UNAM-Posgrado en Estudios Mesoamericanos, año 7, no. 13, 2012, pp. 75-85.

- Trivedi, Harish, “Translating culture vs. cultural translation”, en *In Translation: Reflections, refractions, transformations*, P. St-Pierre y Prafulla C. Kar (eds.), Delhi, Pencraft International, 2005.
- Tymoczko, María, “Translations of themselves: The contours of poscolonial fiction”, en *Changing the terms: Translating in the postcolonial era*, Sherry Simon y Paul St-Pierre (eds.), Ottawa, University of Ottawa Press, 2000.
- Vermeer, Hanse J., “Skopos and somission in translational action” en *The Translation Studies Reader*, edited by Lawrence Venuti, London, Tr. Adrew Chesterman The Taylor & Francis Group, 2000.
- Viesca, Carlos, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, México, UNAM-Facultad de Medicina, 1997.
- Vigíl, José María, “Noticia de un antiguo códice” en *XI Congreso internacional de americanistas*, Actas de la undécima reunión, 1895, Liechtenstein Kraus Reprint 1968.
- Villagómez, Liborio, “El fondo de origen” en *La Biblioteca Nacional: triunfo de la República*, Vicente Quirarte coord., UNAM, México, 2006, pp. 57-68.
- Zimmermann, Klaus, *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: ensayos de ecología lingüística*, Frankfurt am Main, Vervuert, 1999.

RECURSOS ELECTRÓNICOS EN SITIOS WEB

Alonso Pereira, María, *La fábula grecolatina. De Esopo a la Edad Media*, Universidad de Salamanca, Recurso electrónico:

<https://es.calameo.com/read/004379707ffd3aab9dfbb>

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana, UNAM:

http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Alternanthera_repens&id=7786

Hernández, Ascensión, “El proyecto lingüístico y filológica de fray Matutino Gilberto en Michoacán”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 8, septiembre-diciembre, 1996, pp. 29-54. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1441>