



Zoopoética y codigofagia en dos fábulas de Esopo en náhuatl

por Alejandro Viveros

RESUMEN: Este texto busca desplegar dos modelos conceptuales, la zoopoética y la codigofagia, en las traducciones en náhuatl de las fábulas de Esopo realizadas en el México colonial. Abordaremos este asunto en tres secciones correlativas. La primera contextualiza el sentido de ambos conceptos como perspectivas de interpretación. La segunda refiere a la figura de Esopo y su recepción en el México colonial, especialmente en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. La tercera sección desarrolla un enfoque comparativo y hermenéutico que analiza la traducción cultural en dos fábulas de Esopo en náhuatl: “El coyote y el león” (“Coyotl yuan tequani miztli”) y “La hormiga y la huilota” (“Azcatl ihuan huilotl”). Ulteriormente, buscamos reconocer en la zoopoética y la codigofagia dos perspectivas útiles para la interpretación de las traducciones de Esopo al náhuatl, no solamente como evidencia de la interacción entre horizontes culturales, sino que como ejemplo de la creación de uno nuevo, acuñado por los propios indígenas.



ABSTRACT: This paper focuses on two conceptual models, zoopoetics and codiphagia, in the translations of Aesop's fables made in colonial Mexico. I will address this issue in three correlative sections. The first contextualizes the meaning of both concepts as perspectives of interpretation. The second refers to the figure of Aesop and his reception in colonial Mexico, especially at the Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. The third section develops a comparative and hermeneutical approach that analyzes the cultural translation in two of Aesop's fables: "The Coyote and the Lion" ("Coyotl yuan tequani miztli") and "The Ant and the Huilota" ("Azcatl ihuan huilotl"). I seek to recognize, in zoopoetics and codiphagia, two useful conceptual models for the interpretation of these Aesop's translations into Nahuatl, not only as evidence of the interaction between cultural horizons but as an example of the creation of a new one, built by the Indigenous people themselves.

PALABRAS CLAVE: Zoopoética; codigofagia; Esopo; traducción cultural; México colonial; náhuatl

KEY WORDS: Zoopoetics; Codiphagia; Aesop; Cultural Translation; Colonial Mexico; Nahuatl

Este texto¹ busca reconocer dos modelos conceptuales, la zoopoética y la codigofagia, en el estudio de las traducciones en náhuatl de las fábulas de Esopo realizadas en el México colonial. Por una parte, la zoopoética como horizonte de interpretación nos abre a un campo de estudio en construcción, configurando un lente o mirador, un enfoque, para comprender los contenidos de las fábulas de Esopo. La codigofagia, por otra parte, nos abre a una perspectiva que retoma de forma crítica los conceptos de la cultura e identidad en un sentido semiótico-ontológico. Frente a ambos conceptos este escrito busca posicionar a Esopo y sus fábulas traducidas al náhuatl como un terreno abierto para la interpretación. Con este objetivo desarrollaremos tres secciones correlacionadas para nuestro análisis. La primera contextualiza los conceptos de zoopoética y codigofagia. La segunda refiere a la figura de Esopo y su recepción en el México colonial, especialmente en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. La tercera desarrolla un enfoque interpretativo que analiza dos fábulas de Esopo en náhuatl: "El coyote y el león" ("Coyotl yuan tequani miztli") y "La hormiga y la huilota" ("Azcatl ihuan huilotl"). Nuestro objetivo es reconocer en la zoopoética y la codigofagia dos perspectivas útiles para la interpretación de las traducciones de Esopo al náhuatl, no solamente como evidencia

¹ Resultado del proyecto ANID-FONDECYT Regular No 1200059 -Universidad de Chile.



de la transferencia e interacción entre horizontes culturales, sino que como ejemplo de la creación de uno nuevo, acuñado por los propios indígenas.

ZOOPOÉTICA Y CODIGOFAGIA COMO PERSPECTIVAS DE INTERPRETACIÓN

Quisiéramos establecer algunas indicaciones específicas en torno a la zoopoética y la codigofagia buscando aclarar ambos conceptos en el contexto de este estudio. Primeramente, referiremos al concepto de zoopoética. El término tiene como basamento la relación entre los términos griegos de *zoón* o “ser vivo” y *poiesis* o “creación” (Pabón). En la zoopoética buscamos una propuesta teórico-metodológica que da lugar a una reflexión en torno a la relación entre lo animal y la poesía. Jacques Derrida posiciona al concepto de zoopoética para estudiar la presencia de animales en todo género literario. Retomando este enfoque, relevamos especialmente las aportaciones de Aaron Moe, quien trabaja sobre el concepto de zoopoética en un análisis referido a la tradición poética anglosajona. En *Zoopoetics* define su propuesta:

Zoopoetics focuses on the process by which animals are makers. They make texts. They gesture. They vocalize. The sounds and vocalizations emerge from a rhetorical body, a poetic body, or rather a body that is able to make. This assumes agency, that “intentional exertion of power involving more than merely action or reaction.” It casts animals in the verb of making, and as the interludes explore, some animals have discovered innovative breakthroughs in their makings through an attentiveness to another species’ bodily *poiesis*. (Moe 11)

Moe discurre a través de la tradición poética dejando en claro las figuras y motivos zoopoéticos como elementos discursivos centrales. En su análisis establece la relación entre el sistema alfabético (lo escritural) y los “gestos poéticos” (*poetry gestures*); destacando cómo se recrean miméticamente en el discurso poético en términos de una “agencia de los animales” (*animal agency*) en la cual reconoce su presencia y participación. En este contexto, el agenciamiento es una vía de diálogo y de reconocimiento de la animalidad de los seres humanos y, al mismo tiempo, de la voz de los seres vivos no humanos en la poesía. Dentro de su análisis posiciona a la “imaginación” (*imagination*) como el elemento central en su consideración sobre la relación entre la zoopoética y la poesía, en *Zoopoetics* indica:

The poetry explored here cultivates an imagination to see the rich borderland that occurs when and where species meet. In comparison to the fields of ethology, rhetoric, politics, and animal rights, poetry may seem the least practical— until recognizing how a “failure of imagination” is perhaps the most damning accusation one can make of homo sapiens. And the earth is already in the “palm of [our] hand.” It is my hope that zoopoetics contributes to an imagination that does not fail.

The poets explored in this argument cultivate an imagination that sees animals as much more than a “nicety” or a “metaphorical convenience” in the poetic tradition and in human culture. Animals, in all of their agency, animate the human sphere and rarify that space where and when species meet—rarify, that is, for beings with a disposition willing to stretch toward another species. (140)



En este sentido, la zoopoética más que una “conveniencia metafórica” relativa a la tradición poética es un espacio de intercambio y cultivo de la imaginación; siendo además un espacio de convergencia de aquella constitución problemática, compleja, pero inefable, entre lo humano y lo animal. Esta convergencia, en términos zoopoéticos, y particularmente en el “agenciamiento animal”, conduce la esfera de lo humano hacia la esfera de lo otro, de la alteridad, en este caso, lo animal.

Otro concepto que consideramos útil para nuestro análisis es la codigofagia. La noción de codigofagia es acuñada por Bolívar Echeverría como parte de un ejercicio crítico relacionado al concepto de mestizaje cultural. Sobre ello, sostiene en *La modernidad de lo barroco*:

El mestizaje cultural ha consistido en una “codigofagia” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos. (Echeverría, *Modernidad* 31)

Echeverría refiere al proceso de mestizaje cultural como un devorar entre códigos culturales. Es ahí donde de forma codigofágica se construye un tipo de subjetividad culturalmente tensionada, liminal, en movimiento, que apropia y re-direcciona en sentido amplio la construcción de aquellas “subjetividades alternas y mestizas”. Esto implica plantear nuevamente la pregunta por la “identidad cultural” como una construcción de códigos siempre “evanescente”, donde se evidencia el abandono de una perspectiva sustancialista sobre la identidad cultural (en favor de una lectura semiótica) que evade el esencialismo culturalista latinoamericano (Echeverría, *Ilusiones* 63). Para Echeverría, la identidad cultural (código cultural) se juega en sus posibilidades para devorar y ser devorada. *Ergo*, la codigofagia canaliza una transformación bajo la cual las identidades culturales están siendo constantemente re-construidas. Echeverría apunta al modo de construcción y actualización de los códigos en virtud de que: “la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser *trascendido* por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*” (Echeverría, *Valor* 190).

Sin embargo, ¿quiénes y cómo usan y hablan esos códigos?, ¿quiénes y cómo los transforman y reconstruyen? Dentro aquellos que se vieron obligados a imitar y utilizar los códigos culturales europeos, remarcamos un grupo especial, a saber, los indios que escriben, y que han sido catalogados de diferentes maneras, como humanistas y letrados (Garibay, León Portilla), ladinos (Adorno, Bernand) o bien como *passeurs* (Gruzinski). Nos referimos a quienes aprendieron y usaron la escritura y que a través del código alfabético europeo lograron sobrevivir, negociar y reconducir su experiencia histórica. Buscamos reconocer cómo los llamados “indios”, en cuanto vectores o agentes codigofágicos, escribiendo y traduciendo, llevaron a cabo obras tales como las versiones de Esopo en náhuatl.



EN TORNO A LA RECEPCIÓN DE ESOPPO EN EL MÉXICO COLONIAL

Incorporamos una definición provisional de la fábula como un relato de poca extensión, escrito muchas veces en prosa, otras en verso, que se propone instruir y educar, toda vez que evidencia una verdad. La fábula busca enunciar un precepto con la ayuda de una historia simple que ilustra un caso en particular y cuya conclusión tiene la fuerza de una demostración y el *surplus* del aprendizaje. La lección que se desprende está formulada como una máxima que procede por inducción: la moraleja (*mythos*). En este sentido, la fábula direcciona una instrucción moral encubierta por el velo de la alegoría algunas veces relacionada con seres vivos humanos y muchas otras con seres vivos no humanos (resemantizando sus atributos y defectos). Reconocemos en las fábulas de Esopo no solamente la presencia de animales dialogales, sino también la capacidad reflexiva que los seres no humanos adquieren cuando son comprendidos como personajes centrales y catalizadores de enseñanzas. Entonces, las fábulas (antiguas y modernas) son principalmente relatos ficticios de personajes alegóricos que contienen una acción moral que exponer y evaluar, configurando un “género literario” en el cual convergen la tradición oral y la tecnología escritural (García Gual 9-27). Por nuestra parte, queremos reconocer la traducción cultural presente en las fábulas de Esopo en náhuatl como un “nodo” o “nexo” donde es posible empalmar el problema de la alteridad de seres vivos no humanos con la resistencia cultural nahua en un contexto histórico complejo determinado por la post-conquista y la evangelización.

Muy probablemente, en el México colonial, las fábulas de Esopo fueron reutilizadas tal como se hizo en el Viejo Mundo durante la Antigüedad y el Medioevo. Lugares, –entre otros– tales como el Colegio de Tepozotlan, el Colegio de Texcoco, el Colegio de San José de los Naturales, pero principalmente, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, serán los espacios educativos determinantes para el avance de la evangelización durante la primera etapa de la colonización novohispana (Kobayashi 207-284, Hernández y Máynez 10-63). El proyecto fundado por fray Zumárraga en el Convento de San Francisco ubicado en el barrio de Tlatelolco inició sus actividades el 6 de enero de 1536 y condujo durante décadas la educación de las élites indígenas. Su decadencia parte en 1576, coincidente a una epidemia de cocolitzin, dejando de funcionar completamente a principios del siglo XVII. Las actuales investigaciones en torno al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco recalcan los métodos de enseñanza de las lenguas europeas junto con la composición de *Vocabularios* y *Artes de la lengua*. En estos espacios se desarrolló, de forma preponderante, la evangelización y la enseñanza a través del intercambio lingüístico-cultural, reflejado en su diversidad de producciones escriturales y pictóricas (Hernández y Máynez 150-262).

Respecto a las traducciones de Esopo en lengua náhuatl es posible establecer que remiten a un *corpus* complejo constituido por tres “textos primarios” en versiones muy similares. Por una parte, en la Biblioteca Nacional de México se encuentran los *Cantares Mexicanos*,² que incluyen, entre los folios 179r y 191v, un apartado que integra cuarenta

² Los *Cantares Mexicanos* son una colección de textos escritos en lengua náhuatl por informantes indígenas de Mexico-Tenochtitlan. Se compone de cantos y poemas extraídos de la tradición oral nahua



y siete fábulas escritas en náhuatl. Podemos a ello sumar el Manuscrito Mexicano 287 fechado en 1898 que se resguarda en el Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia, y contiene solamente treinta y tres fábulas de Esopo en versiones en náhuatl y latín, siendo atribuidas al abate José Antonio Pichardo y su recopilación (y copia) de documentos a mediados del siglo XVIII. De esta versión recogemos la edición realizada por Eustaquio Celestino Solís y Sergio Ramírez Fuentes (Amoxcalli). Finalmente, remarcamos al manuscrito M-M 464 de la Biblioteca Bancroft de Berkeley, EE. UU., que contiene las cuarenta y siete fábulas en náhuatl. Sobre este material destacamos el detallado trabajo de paleografía, edición y análisis de Gerdt Kutscher, que incluye traducciones al alemán y al inglés (Brotherston y Vollmer), constituyendo una referencia complementaria para nuestro análisis. Respecto del trabajo de paleografía y traducción sobre las fábulas presentes en los *Cantares Mexicanos* remarcamos el aporte de Antonio Peñafiel quien aborda todas las fábulas en su edición de 1895 y la traducción al español de las primeras once fábulas realizada por Hugo Leicht en 1935. Destacamos también la transcripción paleográfica y la traducción al español realizadas por Salvador Díaz Cíntora titulada las *Fábulas de Esopo* y la reciente contribución de Rafael Tena sobre el mismo material y que utilizaremos como guía en nuestro análisis.

Dentro de la literatura relacionada al *corpus* subrayamos el trabajo de Heréndira Téllez quien realizó un acabado estudio sobre las fábulas de Esopo en lengua náhuatl bajo los parámetros de la “tradición textual latina” que llega al Nuevo Mundo a través de los proyectos lingüísticos y de evangelización de los frailes seráficos desde 1524. Téllez reconoce al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco como una institución pluriétnica y multilingüe en la cual el latín, el castellano y el náhuatl serían los ejes de una convergencia cultural entre dos mundos. En su estudio apuesta por la influencia renacentista y por la visión humanista como parte de la recepción de obras como el *Vocabulario* de Nebrija y el *Contempus mundi* de Kempis, y que constituyen el trasfondo de las versiones de Esopo en náhuatl (Téllez, *Tradición* 715-716).

En un texto posterior, Téllez analiza las versiones de la Biblioteca Nacional de Francia y a través de la comparación de los textos en latín identifica a la edición de Esopo realizada por Aldo Manuzio en 1505 como la fuente o “el original” desde el cual se copiaron. Téllez posiciona a Bernardino de Sahagún y al poeta indígena Francisco Plácido como los posibles traductores. Sobre Francisco Plácido y su relación con Sahagún sostiene en *La versión novohispana de las Fábulas de Esopo en latín y náhuatl*:

Algunas de estas coincidencias en el estilo y fórmulas literarias nos hacen creer que el traductor no sólo fue alumno de fray Bernardino, sino que, o copió el estilo renacentista del maestro, o él mismo ayudó a Sahagún en las traducciones. Por las coincidencias retóricas y porque don Francisco conocía la lengua latina, él es un candidato plausible para figurar como ayudante o traductor de las “Fábulas de Esopo”, bajo la dirección del propio Sahagún. (Téllez, *Versión* 16-17)

en el siglo XVI por los misioneros franciscanos. Los *Cantares Mexicanos* exponen un detallado trabajo colaborativo de paleografía, edición y comentarios, a cargo de Miguel León Portilla, consolidando cuatro volúmenes en versión bilingüe que incluyen diferentes estudios principalmente históricos, filológicos, lingüísticos y traductológicos.



Otro texto clave es el de Victoria Ríos porque logra posicionar una lectura que retoma el problema de traducción “como tal” para enfrentar al *corpus* disponible de Esopo en lengua náhuatl. Ríos asume como hipótesis que fueron los estudiantes y los tutores del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco quienes realizaron estas versiones de Esopo entre medio de sus procesos de enseñanza del latín. Ríos utiliza la versión de la Biblioteca Bancroft y, a su vez, reconduce la naturaleza híbrida de la versión en náhuatl a través de la “retórica indígena” (estilo indígena) y la tradición cristiana o grecolatina, demostrando que el objetivo de las fábulas es funcionar como historias con “función moral” o *exempla* útiles en la conversión y evangelización.

Las aportaciones de Ríos estriban principalmente en aclarar el horizonte de recepción que opera en el ejercicio de traducción realizado por los célebres indios “trilingües” formados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En estas traducciones, dentro sus limitaciones, se introducen enlaces e interconexiones entre los horizontes culturales europeos e indígena. Especialmente interesante es aquella relacionada con los seres vivos no humanos, que son sus principales personajes, buscando las analogías de éstos en materiales que vuelven a los contenidos del mundo cultural indígena con el fin de reconducir las enseñanzas de Esopo y darles sentido en la lengua náhuatl, finamente como parte de un proceso creativo. Respecto de los traductores anónimos sugiere que podrían ser parte de los trabajos realizados por Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún (Ríos 259-260).

En un camino similar Víctor Sanchis analiza las fábulas en lengua náhuatl pertenecientes a los *Cantares Mexicanos* concentrándose en el contexto de producción y relevando la reescritura de algunas de estas traducciones durante el funcionamiento del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Sanchis desarrolla un análisis sobre las enseñanzas del *corpus* esópico en términos de una reflexión en torno a su contenido “político”, que pone en escena al mundo indígena postconquista frente al orden colonial (Sanchis, *Herencia* 82-88). Para ello utiliza la categoría de *passeurs*, siguiendo la definición de Gruzinski, al momento de referir a los autores anónimos de estas traducciones. Son *passeurs* debido al valor de transportar las mitologías de la cultura clásica, medieval y renacentista. Los ejemplos que utiliza recorren el *corpus*, considerando especialmente la versatilidad de las versiones en náhuatl en la adecuación de los seres no humanos pertenecientes al horizonte cultural mesoamericano.

En un trabajo posterior Sanchis prosigue el análisis ya elaborado persistiendo en un horizonte de interpretación relacionado con el humanismo, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y la participación de Bernardino de Sahagún, profundizando en las fábulas como un ejercicio ya no solamente retórico o pedagógico sino que de traducción cultural. Sanchis posiciona al Colegio de San José de los Naturales, fundado por Pedro de Gante en 1526 en la Ciudad de México, como un antecedente directo en la circulación de Esopo en el Nuevo Mundo y, por cierto, del proyecto en Tlatelolco. Sobre ello sostiene en *Los coyotes de Esopo*:



Así, la redacción y traducción de las fábulas se adaptó a un contexto de producción extraordinario que superaba el binarismo tradicional de la fidelidad entre el original y la traducción para convertir los trabajos en Tlatelolco en un proceso de trasvase cultural como el que ocurrió con el apogeo de Roma con el legado griego. (Sanchis, *Coyotes* 57)

Remarcamos este acercamiento porque funcionaliza una comprensión de la traducción cultural como una traducción no-binaria y porque, además, despliega una explicación que reconoce la continuidad de algunas características pertenecientes al horizonte cultural nahua en las fábulas de Esopo. Un ejemplo de esto es el “trasvase cultural” del imaginario nahua relativo a seres vivos no humanos y a las divinidades prehispánicas donde es posible sostener la existencia de una relación traductológica entre la mitología mesoamericana y las enseñanzas de Esopo; relación que el autor reconoce como “mestiza” (60).

Ahora bien, ¿cuál es la motivación de traducir las fábulas de Esopo al náhuatl? Problematizar las motivaciones nos conduce, siguiendo la hipótesis de Tena, a considerar que muy probablemente: “haya constituido una tarea académica para ejercitarse en la lengua náhuatl. Recordemos que en aquella época se utilizaba el texto de las fábulas de Esopo para aprender respectivamente el griego y el latín” (Tena 570). Consecuentemente, como ejercicio de traducción cultural demuestra no sólo el traspaso de conocimientos y tecnologías de comunicación, sino que también evidencia un proceso mayor, que interpretamos en términos civilizatorios, en un contexto de resistencia cultural y identitaria.

DOS FÁBULAS DE ESOPPO EN NÁHUATL

Hemos elegido, no sin dificultad, dos fábulas dentro de las cuarenta y siete disponibles porque consideramos que ambas son representativas del ejercicio zoopoético y codigofágico ejecutado a través de Esopo y porque, además, en ambas se recogen reflexiones muy sugerentes en sus contenidos. La primera es la bien conocida historia de la zorra y el león³, en una variante de las numerosas fábulas que refieren a ambos animales. La versión de los *Cantares Mexicanos* señala:

Coyotl yhuan tequani miztli

Centetl 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, macihum momauhti aocmo cenca yxquich. Auh ynic yexpa oquinamic yequene mochicauh, huel ytlan onmí'quani yhuan oquinotz. Yni çaçaniltontli techmachtia ca yn ixquich tenonotzaliztlahtolli mahuizttic y yancuican ticcaqui cenca ticohuicamati; auh intla [f. 179v] miecpa ticcaquini, ca yhuian ytech titomachtizque ynic huel ticaquizque. (Tena 575)

La traducción al español del texto en náhuatl dice:

³ La versión en griego tiene los términos: *alópes* y *léon* (Hausrath y Hunger 16).



El coyote y el león

Un coyote nunca había visto un león. Pero un día se encontró de repente con un león; se asustó tanto el coyote que cayó desmayado. La segunda vez que lo encontró, aunque volvió a asustarse, ya no fue tanto. A la tercera vez que lo encontró, cobró ánimos, se le acercó, y hasta le habló.

Esta fabulilla nos enseña que cuando por primera vez escuchamos un discurso elevado lo juzgamos muy difícil; pero si lo escuchamos muchas veces, poco a poco iremos aprendiendo a entenderlo mejor. (Tena 605)

La segunda fábula se titula “La hormiga y la huilota”⁴; rescatamos el texto incluido en los *Cantares Mexicanos*:

Azcatl yhuan huilotl

Yn azcatl ye amiqui cecni ameyalco ontemoc, auh yn iquac ye atliznequia otlán onhuetz. Auh in ye quihuica acue’yotl, yn ye qui-polactiznequi, centetl huilotl oncan quauhticpac catca yn oquittac ye polaquiznequia azcatl, oquipoztec ce quanmaytl, oqui-huallaz atlan. Auh yn oquittac azcatl, niman ytech mocototzlali yn quanmaytl; yuh omaquiz. Auh çan achitonca oquiçaco ce totoanqui, yn oquittac quauhticpac ca huilotl, niman ye quichihchihua yn iacauh ynic cahciz huilotl; auh yn azcatl yn oquittac ye a’xohuaz huilotl, niman oquiquali ce yxci 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 titocnelilmatzque yhuicpa in toteycnelicahuan, yhuan ticuepcayotizque yn teycnelilli yn itechpa ticcelia. (Tena 591)

La traducción al español del texto en náhuatl señala:

La hormiga y la huilota

Una hormiga sedienta bajó a un estanque, y cuando se disponía a beber cayó al agua. La arrastró la corriente y estaba a punto de sumergirla, pero una huilota que estaba sobre un árbol, al ver que la hormiga se ahogaba, rompió una rama y la arrojó al agua. Cuando la hormiga la vio, se encaramó en la rama y así se salvó. Al poco rato llegó un pajarero, el cual, viendo a la huilota sobre el árbol, empezó a preparar su caña para atraparla, mas cuando la hormiga vio que la huilota iba a ser atrapada, mordió un pie del pajarero. Éste, sorprendido, dejó caer la caña, y la huilota, al oír que la caña se rompía, se asustó y echó a volar, con lo que se salvó.

Esta fábula nos enseña cómo debemos ser agradecidos con nuestros bienhechores, al devolverles los favores que de ellos hemos recibido. (Tena 619)

Pues bien, lo que nos interesa cotejar en ambas fábulas es un enfoque que conecte los conceptos de zoopoética y codigofagia. Al mismo tiempo, nuestra hipótesis sostiene que el ejercicio de traducción cultural reconoce en Esopo la posibilidad de recreación o convergencia de contenidos en una tercera versión que los recupera y que re-encauza en el horizonte cultural náhuatl postconquista. Las traducciones de Esopo

⁴ La versión en griego tiene los términos: *múrmes* y *peristerá* (Hausrath y Hunger 200).



son, entonces, una versión que bifurca el relato original y otorga o imagina un sentido, por lo menos alternativo, basado en los usos y referencias presentes en el relato esópico pensado en lengua náhuatl.

Respecto a la primera fábula “el coyote y el león” remarcamos, en primer lugar, que nos permite reflexionar sobre la alteridad y lo desconocido en cuanto lo sorprendente (no experimentado) y, por ello, temido. El elemento dialogal o comunicativo del coyote (“se acercó a hablar”) es zoopoéticamente gravitante en términos de los “gestos poéticos” y el “agenciamiento animal” (Moe). Enfatizamos, en ese sentido, la utilización de los términos “coyotl” y “tequiani miztli” como traducciones de “coyote” y “león”. La traducción del Manuscrito 287 indica “coyote” y “león”, y la versión latina se titula “*vulpes et leo*” (Amoxcalli). Las traducciones al alemán y al inglés mantienen al coyote, *Coyote*, y para tequiani miztli introducen al jaguar, *Jaguar* (Brotherston y Vollmer 63). El *Vocabulario de la lengua mexicana* traduce tequani como “bestia fiera, o ponzoñosa, o persona brana y cruel” (Molina 105) y miztli como “león” (Molina 57) y el *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* traduce tequani como “animal salvaje, venenoso” (Siméon 508) y miztli por “león americano, puma, jaguar” (Siméon 281). Sin embargo, es posible referir al trasfondo de la traducción de zorra (*vulpes*) por coyotl en relación con la divinidad prehispánica Huehuecoyotl (coyote viejo). Esta hipótesis permite sostener que los atributos de astucia, sagacidad, engaño y picardía, propios de Huehuecoyotl, se mantienen en la traducción, logrando con ello incorporar los códigos culturales indígenas, quizá como elementos de contrabando, en la adecuación y recreación de un personaje reiterativo y muy presente en las fábulas de Esopo al náhuatl (Sanchis coyotes 59).

La segunda fábula nos dirige a un análisis correlativo, los términos azcatl y huilotl, hormiga y huilota o paloma, respectivamente, dan lugar a ello. La traducción del Manuscrito 287 indica “hormiga” y “paloma”; y la versión latina se titula “*formica et columba*” (Amoxcalli). Vemos nuevamente la participación de seres vivos no humanos, y vemos también la descripción de una escena que involucra un lugar específico (la fuente) en el cual se encuentran la hormiga, la huilota y el cazador de pájaros (totoanqui), el ser humano en este relato. La palabra totoanqui remite a tototl, pájaro; esta referencia a un cazador de pájaros es específica y podemos relacionarla con la importancia del arte plumario y de sus artesanos, los amantecas, en el mundo cultural nahua (Castelló, Magaloni). Algo similar sucede con la hormiga, el personaje principal de esta fábula. La hormiga es un ser vivo que incluye en ambos horizontes culturales la virtud del trabajo y del esfuerzo, elementos recogidos en esta fábula. Es sugerente también la traducción de huilotl por paloma. Huilotl es una tórtola de la familia *columbidae*, presente en las Américas y el Caribe. El término es consignado en el *Vocabulario* como “paloma ave conocida, uilotl” (Molina 92). Así también, rescatamos los términos usados en la traducción al inglés y al alemán son *Ant* y *Dove*, y *Ameise* y *Taube*, respectivamente (Brotherston y Vollmer 143). En los términos azcatl, huilotl y totoanqui advertimos una traducción semántica que enlaza ambos horizontes culturales y, en ese proceso, reafirma en la relación entre azcatl y huilotl con la empatía, la reciprocidad y la solidaridad como los valores morales de esta fábula.



Finalmente, podemos detenernos en la fórmula: “Yn çacanilli techmactia” o “Esta fábula nos enseña”. Esta fórmula es un figura retórica que se encuentra en las cuarenta y siete fábulas. Esta figura retórica se construye con el término “techmactia” que remite al verbo “temactia”. Temactia contiene la raíz “mactia” que en *The Analytical Dictionary of Náhuatl* significa “to learn, to study; to teach someone” (Karttunen 128). Las traducciones al alemán e inglés sostienen *erklären, lehren* y *teach*, respectivamente (Brotherston y Vollmer 63, 143). El *Vocabulario* traduce “enseñar” como “mactia” (Molina 55) y “temacti” como “enseñador, predicador, maestro” (Molina 97). Conjeturamos que la diada aprender/enseñar otorga el sentido a esta traducción que, además, acompaña al término çacanilli o zazanilli en cada fábula escrita en náhuatl. En los diccionarios çacanilli significa “consejuelas para reír” (Molina 14), “bromas” (Siméon 55), “tale, fable; conversation” (Karttunen 346). El término deriva del adverbio çacan o zazan que significa “ay adonde quiera” (Molina 14), o “any which way, without coherence or sense” (Karttunen 347). En ese contexto, podemos relacionar a los acertijos o “zazaniles” que Bernardino de Sahagún registra en el *Códice Florentino* (fols. 195-200) y en su *Historia general de las cosas de Nueva España* (397-398) como claros ejemplos de su uso coloquial y pedagógico ya presente en el mundo cultural indígena. En consecuencia, çacanilli “es todo discurso cuyo fin es el esparcimiento. Llega a especificarse dando mayor precisión al término, y hay así los *zazanilli mitoa zazan tleino* o adivinanza, literalmente las narraciones de solaz que se llaman: ‘¿qué es esto?’” (López Austin 260). Algo de ello se recoge en el *Vocabulario* a través del término çacanilhuaia que significa “decir consejuelas para pasar tiempo” (Molina 14) apuntando al disfrute y esparcimiento dialogal como el campo semántico de este término.

CONCLUSIONES

Brevemente, podemos concluir que en ambas fábulas se condensa una sabiduría simple y directa; un conocimiento que tiene utilidad para la vida. Subrayamos las posibilidades de la zoopoética y la codigofagia como plataformas teórico-metodológicas útiles para la problematización y el análisis de materiales tales como estas versiones de Esopo. Los elementos zoopoéticos que destacamos en este análisis persisten en el campo semántico-cultural de la lengua náhuatl y en las características atribuidas a seres vivos no humanos, especialmente en relación a su valor o contenido simbólico-imaginativo. En nuestro análisis la zoopoética se juega en reconocer e imaginar la presencia de la animalidad (Derrida) en términos de los gestos y los agenciamientos animales (Moe), esta vez, canalizadas en los personajes de las fábulas de Esopo, traducidos, adaptados y recreados a través de la lengua náhuatl. La codigofagia, por otra parte, releva el intercambio y la correlación entre códigos culturales (Echeverría) como ejemplo o evidencia no sólo de una adaptación –finalmente Esopo es un elemento exógeno al mundo cultural indígena– sino que, principalmente como un acto de resiliencia y resistencia cultural, que apropia y re-significa los códigos culturales, en este caso, a través del uso de las lenguas europeas, de sus elementos culturales y sus tecnologías de comunicación escriturales-alfabéticas, para dar forma a una obra nueva, alternativa, un



producto culturalmente mestizo. Sostenemos que la zoopoética y la codigofagia son perspectivas conceptuales que permiten complementar el análisis en torno a la configuración de un discurso identitario y cultural en directa relación con la figura del indio y su alteridad. Bajo ambas perspectivas se demuestra la recepción de los relatos esópicos a través de los agentes culturales europeos (frailes y religiosos), y también el ejercicio traductológico de los indígenas trilingües.

Realizadas en un contexto histórico, vertiginoso y de profundos cambios e imposiciones culturales (colonización y evangelización), en estas traducciones es posible reconocer, no sólo los imaginarios de lo sabio (*sofós*) y lo práctico (*práxis*), sino que principalmente el lugar de la alteridad de seres vivos no humanos como parte de los procesos de reinención en el mundo cultural nahua postconquista relacionados con el pensamiento filosófico y religioso mesoamericano. En estas traducciones (como también en otros textos culturales de indígenas coloniales) encontramos una identidad cultural re-elaborada desde la negociación entre los horizontes culturales indígena y europeo, y que atiende al agenciamiento de códigos culturales en la explicitación y rearticulación de los mismos. En otras palabras, en las traducciones de Esopo en náhuatl encontramos la evidencia anónima y propositiva de un mundo indígena en pleno proceso de resistencia cultural. Finalmente, la zoopoética y la codigofagia nos permiten sugerir que estos autores, anónimos y olvidados, fueron capaces de decirnos algo más, algo otro, a través de las fábulas de Esopo, de sus contenidos y enseñanzas, que fueron pensadas y traducidas en su propia lengua.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena. "El indio ladino en el Perú colonial." *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*, editado por M. León-Portilla et al., Siglo Veintiuno, 1992, pp. 369-395.

Amoxcalli. *Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia*. CIESAS-BNF, 2009. CD.

Bernand, Carmen. "Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico." *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, coordinado por M. León Portilla, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 105-131.

Brotherston, Gordon, y Günther Vollmer. *Aesop in Mexico*. Mann, 1987.

Castelló, Teresa. "La plumaria en la tradición indígena." *El arte plumaria en México*, editado por T. Castelló, Fomento Cultural Banamex, 1993, pp. 143-215.

Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. Fordham University Press, 2002.

Díaz Cíntora, Salvador. *Las fábulas de Esopo*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. Siglo Veintiuno, 2012.

---. *La modernidad de lo barroco*. Era, 2005.

---. *Las ilusiones de la modernidad*. Tramasocial, 2001.

Esopo. *Fábulas*. Gredos, 2001.



- García, Carlos. "Acerca de las fábulas griegas como género literario." *Fábulas*, Esopo, Gredos, 2001, pp. 9-19.
- Garibay, Ángel. *Historia de la literatura náhuatl*. Porrúa, 2003.
- Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Hausrath, August y Herbert Hunger. *Corpus fabularum Aesopicarum*. Teubner, 1959.
- Hernández, Esther y Pilar Máynez. *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*. Destiempos, 2016.
- Karttunen, Frances. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Oklahoma University Press, 1992.
- Kobayashi, José María. *La educación como conquista*. CONACULTA, 2003.
- Leicht, Hugo. "Fábulas de Esopo en mexicano. Texto, traducción literal al español, vocabulario y gramática." *Investigaciones Lingüísticas*, vol. 3.5, núm. 6, 1935, pp. 405-420.
- León Portilla, Miguel. *Cantares Mexicanos. Vol. I-III*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011-2019.
- . *Humanistas de Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache*. Era, 2017.
- Magaloni, Diana. *Real and Illusory Feathers: Pigments, Painting Techniques, and the Use of Color in Ancient Mesoamerica*, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/1462>. Consultado el 7 feb. 2021.
- Moe, Aaron. *Zoopoetics: Animals and the Making of Poetry*. Lexington Books, 2014.
- Molina, Alonso. *Vocabulario de la lengua mexicana*. Porrúa, 2013.
- Pabón, José. *Diccionario manual griego clásico - español*. VOX, 2002.
- Peñañiel, Antonio. *Fábulas de Esopo en lengua mexicana*. Secretaría de Fomento, 1895.
- Ríos, Victoria. "The Translation of Aesop's Fables in Colonial Mexico". *Trans*, vol. 19, núm. 2, 2015, pp. 243-246.
- Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, 2004.
- . *Historial general de las cosas de Nueva España: el Códice Florentino*. World Digital Library, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/1/>. Consultado el 7 feb. 2021.
- Sanchis, Víctor. "Y era nuestra herencia una fábula de Esopo: Lecturas de libertad en las fábulas en lengua náhuatl del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco." *Revista de Letras*, vol. 58, núm. 1, 2018, pp. 77-91.
- . "Los coyotes de Esopo: pedagogía, humanismo y traducción cultural en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en las Fábulas en lengua náhuatl." *Pangeas. Revista Interdisciplinaria de Ecocrítica*, vol. 1, núm. 1, 2019, pp. 51-62.
- Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Siglo Veintiuno*, 1977.
- Tena, Rafael. "Nican ompehua y çaçanillatolli yn quitlali ce tlamatini ytocha Esopo, yc techmachtia yn nehmatcanemiliztli Fábulas de Esopo." *Cantares Mexicanos. Vol. III*, editado por M. León Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, pp. 579-630.



Téllez, Heréndira. "La tradición textual latina de las Fábulas de Esopo en lengua náhuatl." *Latomus Revue d'Études Latines*, vol. 74, núm. 3, 2014, pp. 715-734.

---. *La versión novohispana de las Fábulas de Esopo en latín y náhuatl. Ms. 287 de la Biblioteca Nacional de Francia*, <http://web.uaemex.mx/iesu/PNovohispano/Encuentros/2013%20XXVI%20EPN/Siglo%20XVII/Herendira%20Tellez%20Nieto.pdf>. Consultado el 7 feb. 2021.

Alejandro Viveros es un investigador del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Sus temas de investigación desarrollan un acercamiento crítico sobre los estudios coloniales latinoamericanos usando la filosofía latinoamericana contemporánea, la traductología y la etnohistoria.

<https://orcid.org/0000-0002-5788-8974>

aviveros@u.uchile.cl

Viveros, Alejandro. "Zoopoética y codigofagia en dos fábulas de Esopo en náhuatl", n. 26, *Zoografie. Scritture e figurazioni animali*, pp. 70-83, November 2021. ISSN 2035-7680.

Disponibile all'indirizzo:

<<https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/16689>>

Ricevuto: 15/01/2021 Approvato: 01/04/2021

DOI: <https://doi.org/10.54103/2035-7680/16689>