

# Y ERA NUESTRA HERENCIA UNA FÁBULA DE ESOPHO: LECTURAS DE LIBERTAD EN LAS FÁBULAS EN LENGUA NÁHUATL DEL COLEGIO DE SANTA CRUZ DE TLATELOLCO

Víctor Manuel SANCHIS AMAT\*

- **RESUMEN:** El artículo pretende analizar las *Fábulas* de Esopo en lengua náhuatl recogidas por el manuscrito de *Cantares Mexicanos* en el contexto del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fundado por los franciscanos en la Nueva España como institución de formación de los niños de los principales indígenas. A través del análisis del contexto de producción de las fábulas en el siglo XVI como ejercicio retórico, el artículo aborda la reescritura de algunas de estas fábulas, aquellas que elaboran su moraleja en clave de libertad en un entorno de enseñanza política en un momento en el que se debatía con intensidad el papel que la población amerindia debía desarrollar en la incipiente sociedad creada por el poder colonial.
- **PALABRAS CLAVE:** Fábulas. Náhuatl. Tlatelolco. Libertad. Franciscanos.

## El camino de los mitos: De *passeurs* y traducción cultural en el siglo XVI novohispano

La conflictiva formación de la cultura novohispana, como sabemos, tuvo sus orígenes en la llegada al continente americano de una serie de humanistas formados en los principales centros de estudios europeos del siglo XVI. Buena parte de los primeros intelectuales se instalaron en el virreinato con el encargo de la compleja tarea de la evangelización de los naturales y de la fundación de una red escolar que permitiera la alfabetización y el posterior estudio universitario de los herederos del nuevo poder establecido. Estos humanistas, formados en los *studia humanitatis* que proliferaron en la Europa de principios del siglo XVI gracias al impulso por ejemplo del conocido colegio trilingüe de Lovaina, llevaron consigo no solo las herramientas técnicas y pedagógicas para su misión, sino que a través de la imprenta, de las bibliotecas y de la fundación de escuelas de diferentes niveles comenzaron un proceso de interculturación<sup>1</sup> definitorio del especial sincretismo cultural novohispano del primer siglo.

---

\* UA - Universidad de Alicante. Facultad de Educación - Departamento de Innovación y Formación Didáctica. Alicante – España - victor.sanchis@ua.es.

<sup>1</sup> Tomo el concepto de Miguel Ángel Vega Cernuda (2013), que lo ha utilizado para ejemplificar las peculiaridades del proceso cultural franciscano en México, entre otros trabajos.

Artigo recebido em 25/03/2018 e aprovado em 12/07/2018.

Con todo, los primeros intelectuales europeos en América, a los que Serge Gruzinsky (1976) llamó *passeurs* por su valor de transportar e instaurar en el telúrico territorio de las culturas mesoamericanas las mitologías bajomedievales y el emergente olimpo renacentista, iniciaron la recuperación de los mitos y las creencias de las culturas prehispánicas y se encargaron de propagar el imaginario teológico y grecolatino para configurar las primeras imágenes de América, aquellas que propiciaron el ensayo de Edmundo O’Gorman (1958) *La invención de América*, construyendo así un espacio mítico decisivo para entender el desarrollo de la historiografía y de la literatura hispanoamericana desde el virreinato hasta nuestros días.

Los caminos del mito en los discursos novohispanos del XVI fueron diversos, pero lo que es innegable es que por el trabajo de los primeros humanistas se filtraron proyecciones de imaginarios que han continuado reescribiéndose en la literatura latinoamericana contemporánea y actual, no solo los más conocidos acerca de las visiones europeas de las amazonas, la Arcadia, El Dorado, la fuente de la eterna juventud (GIL, 1989) la Jerusalén Celeste, las influencias de Cicerón (OSORIO ROMERO, 1976) o de las *laudes civitatis*, sino también aquellos que suponen el sustrato de la incipiente interpretación de la mitología prehispánica, que dio pábulo a las primeras imágenes del mito del regreso de Quetzalcóatl (SANCHIS AMAT, 2013), de las definiciones maléficas de Huitzilopochtli o las caracterizaciones de personajes decisivos para la historia y la literatura mexicana como Xicotécatl o Cuauhtémoc.

Como en cada momento de la historia en el que a través del poder militar se invaden las estructuras políticas de un pueblo que acaba sometido, la colonización mesoamericana necesitó de un gradual y conflictivo proceso de traducción cultural a partir del cual los imaginarios del poder dominante fueran absorbidos y aceptados por el pueblo sometido. Quintiliano se planteó esta cuestión acerca de la magna tarea del *vertere graeca in Latinum* (CHICO RICO, 2001, p. 260). ante la necesidad de traducir al latín la cultura a la que pretendía sustituir la expansión romana, y aunque evidentemente el desconocimiento y la consideración de bárbaros por parte del poder imperante entre los europeos que se instalaron en territorio americano no patrocinaron las recuperaciones de la cultura indígena, el trabajo de campo de los primeros humanistas encargados de la evangelización motivó la necesidad de conocer las singularidades culturales locales para poder traducirlas a los códigos de los nuevos moradores.

En este sentido, si bien la yuxtaposición de las mitologías políticas y religiosas mesoamericanas, grecolatinas y cristiana era una tarea didácticamente compleja, los primeros humanistas, sobre todo los frailes encargados de la evangelización, encontraron una fecunda estrategia de traducción cultural en aquellas herramientas pedagógicas relacionadas principalmente con la educación moral de los alumnos indígenas, construyendo los primeros puentes cognitivos para la asimilación de mitologías tan diversas a partir de relatos menores que aprovecharan el contenido sapiencial de las culturas mesoamericanas para introducir los imaginarios de la Europa renacentista. Así, por ejemplo, como ha estudiado Mónica Ruiz Bañuls, los discursos sapienciales de la cultura mexicana, los *huehuetlatolli*, funcionaron como mecanismo retórico para introducir entre los naturales enseñanzas bíblicas. En el ámbito pedagógico, el trabajo de reescritura

y traducción de las fábulas de Esopo, de las que me ocuparé en estas líneas, fueron otra de las estrategias principales utilizadas por los frailes para la interrelación de imaginarios pedagógicos, morales, geográficos y políticos.

Walter Benjamin (1971), en “La tarea del traductor”, argumentó sobre la noción de traducción cultural que manejamos en estas líneas, al hablar de unos productos traductológicos que parten de la tangente del original pero que conforman el inicio de nuevos caminos culturales, en este caso concreto, de una cultura nueva, compleja y ya inevitablemente mestiza. Beatriz Aracil (2011) recupera de Verónica Murillo<sup>2</sup> esta noción de “traducción cultural” para referirse a la problemática a la que se enfrentaron los franciscanos con las sagradas escrituras en el teatro evangelizador:

La recuperación lingüística y cultural de la población amerindia favoreció el proceso de aculturación inducida— emprendido por los misioneros, solucionando al menos parcialmente los problemas derivados de ese esfuerzo de comunicación que se desarrollaba entre culturas hasta entonces absolutamente desconocidas entre sí, un esfuerzo comunicativo que podríamos definir —como proponía en un trabajo reciente Verónica Murillo— a partir del concepto de —traducción cultural (2009: 106): los frailes se veían obligados a expresar una categorización del mundo cristiana y europea en un nuevo contexto y una nueva lengua, pero también a transformar con ello a los indígenas, que debían entender un mensaje totalmente ajeno a través de palabras (o, más bien, de —signos) propios (ARACIL, 2011, p. 613).

### **Sobre las fábulas de Esopo en lengua náhuatl en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco: retórica y pedagogía humanista**

Aunque existieron otros centros escolares con la misma tarea, el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fue el núcleo principal de la acción pedagógica franciscana en las primeras décadas tras la fundación de la ciudad de México de los conquistadores. Por la importancia de la misión del colegio, de sus egregios profesores y de las obras que allí se compusieron, la tradición crítica sobre el estudio de Tlatelolco es amplia y excelente. Los trabajos principales han abordado las estrategias franciscanas del proceso evangelizador para constatar que el colegio fue un centro que se antoja fundamental también para el rescate de la cultura náhuatl, sobre todo a partir de la revisión, edición y traducción del magno trabajo que realizó Bernardino de Sahagún, cuyo legado sigue hoy impresionando por el sincretismo cultural extraordinario que caracterizó el proceso de aprendizaje en unas aulas en las que convivieron por largo espacio las lenguas indígenas, principalmente el náhuatl, las lenguas clásicas, principalmente el latín, y la lengua española, que por aquel entonces estaba constituyéndose definitivamente en lengua

---

<sup>2</sup> Verónica Murillo (2007, 2009) parte de los conceptos de traducción radical de Quine, en *Palabra y objeto* y de las reflexiones de Gadamer, en *Verdad y Objeto* y sobre todo de George Steiner en *Después de babel, aspectos del lenguaje y traducción*.

para la alta cultura<sup>3</sup>. Heréndida Téllez, en un trabajo reciente, define la articulación del colegio focalizando en la procedencia en los estudiantes:

Este colegio fue una institución pluriétnica y multilingüe en la que, quizá tratando de evitar una confusión de lenguas parecida a la bíblica Babel, se utilizaron, por razones prácticas, dos lenguas comunes: el latín y el náhuatl [...]. Aunque muy poco se ha hablado de este hecho, en el Colegio convivían estudiantes de diversas comunidades mesoamericanas, entre ellos, otomíes, popolocas y totonacas (A. de Olmos, AGN, I.C./Inq/11890/ Vol. 40, I), no sólo mexicas o de Texcoco y Azcapotzalco (TÉLLEZ NIETO, 2014, p. 715).

Entre todos los productos culturales de más de medio siglo de esfuerzo franciscano, las líneas que siguen pretenden centrar la atención en la interpretación de algunas de las fábulas de Esopo utilizadas por los profesores del colegio de Tlatelolco en el proceso de enseñanza-aprendizaje con los hijos de los principales indígenas. En otro trabajo me he ocupado del significado de la modulación de estos testimonios fabulísticos como ejemplo de la praxis pedagógica humanista del centro, argumentando además acerca del proceso de traducción cultural producido en la reescritura y en la traducción de estas fábulas de Esopo del latín al náhuatl, sobre todo a partir del estudio de la adaptación de algunos de los animales protagonistas, como el zorro, cuyo referente indígena, el coyote, asumía las propiedades del referente europeo por la similitud de su significado para las culturas naturales (SANCHIS AMAT, 2019).

Continuando esta labor, el objetivo principal de estas líneas, partiendo de la consideración principal de estos textos como ejercicios retóricos de jóvenes estudiantes que estaban familiarizándose con la escritura alfabética y con los imaginarios europeos, es profundizar en la interpretación y el significado de algunas de estas fabulillas de tradición esópica recogidas en el manuscrito de los *Cantares mexicanos*<sup>4</sup> cuyas moralejas refieren a la libertad, al entendimiento del diferente, al libre albedrío o la formación política en un contexto sociopolítico conflictivo, caracterizado principalmente por la imposición y la aculturación y en pleno debate sobre la explotación encomendera o el valor del indígena en la nueva sociedad del virreinato.

---

<sup>3</sup> La bibliografía sobre la misión de los franciscanos es uno de los corpus críticos más completos y mejor documentados sobre la cultura novohispana del XVI. Sobre la importancia de los franciscanos en el proceso evangelizador y educativo en la Nueva España, además de las principales fuentes históricas (Motolinía, Sahagún, Mendieta, Torquemada), podemos destacar los recientes trabajos de Mónica Ruiz Bañuls (2009, 2013), que viene a completar y actualizar toda la bibliografía sobre la orden seráfica y su vinculación con el Nuevo Mundo, que parte de los trabajos de Fernando Ocaranza (1934), Borgia Steck (1944), Lino Gómez Canedo (1982) o José María Kobayashi (1985), Michael Mathes (1985), George Baudot (1990), Beatriz Aracil (1999), Gonzalbo Aizpuru (1990), Robert Ricard (1994) y Miguel Leon-Portilla (1999).

<sup>4</sup> Para nuestro estudio partimos de la versión de las fábulas preparada por Salvador Díaz Cintora en 1996 en la UNAM (México), en una edición de coleccionista, en colaboración con el taller Martín Pescador. El editor presenta el texto en náhuatl y una traducción en castellano, de la que nos utilizamos para el estudio de las moralejas. Sobre el texto náhuatl ha trabajado de manera excelente Victoria Ríos en un trabajo reciente publicado en *TRANS: revista de traductología* (RÍOS, 2015). El mismo año se publica el trabajo de Laird (2015). Ambos inciden en la línea abierta por el clásico estudio de Kutscher, Brotherson y Vollmer (1987).

En este sentido, y sin pretender ensalzar en estas fábulas mensajes subversivos ni llamas de revolución, sí me gustaría destacar el intento de estos humanistas por moralizar en unos valores incipientemente democráticos (permítase el anacronismo) que muy gradualmente iban abriéndose paso entre los intelectuales del Renacimiento, recuperados claro de la tradición cultural grecolatina, que en cierta manera iban a contraviento de las actitudes políticas y las valoraciones sociales de la época. Estas actitudes quizá puedan estar entre aquellas que propiciaron la progresiva pérdida del favor de la corte de los franciscanos en la Nueva España, o al contrario, mostrar el malestar de los profesores por la falta de patrocinio de su misión en los colegios del virreinato, pero lo cierto es que el trabajo con los relatos fabulísticos tuvo su pequeño y fundamental espacio de acción en la formación de los jóvenes en toda Europa, también en América, con la proliferación de las ediciones de las *Fábulas* desde la recuperación de las *Instituto Oratoria* de Quintiliano y la edición principal de Esopo en lengua latina que llevó a las prensas Aldo Manuzio en Venecia en 1505.

En el contexto americano, en un momento de fuerte afirmación del nuevo poder, las lecturas de libertad del fabulista griego que llegaron por la inercia del trabajo pedagógico de los humanistas europeos cobran un interés especial, pues estas fábulas, reescritas fuera de su contexto habitual de recepción, asumidas ahora por unos estudiantes indígenas en Tlatelolco a los que se intentaba alfabetizar con los referentes del Viejo Mundo para que se convirtieran en guías espirituales y políticos de sus comunidades, resultan al menos otro producto extraordinario de los procesos de interculturación de los nuevos virreinos, fundacional también para las mitologías indígenas, que progresivamente irán construyendo una tradición cultural mestiza en la que el papel de los animales como protagonistas de sus mitologías será fundamental.

Como ha destacado Heréndida Téllez Nieto (2014) se conservan tres manuscritos diferentes en los que aparecen las fábulas esópicas en lengua náhuatl. El más conocido es sin duda el de los *Cantares Mexicanos*, testimonio decisivo para la recuperación de la lírica mexicana en el que aparecen al final 47 fábulas traducidas a lengua náhuatl. Además, existen otros testimonios en el conocido como Santoral Mexicano (Manuscrito Bancroft y una copia del siglo XVIII conservada en París y transcrita por Jose Antonio Pichardo, que parte del texto latino de Manuzio y que recoge 35 fábulas

Sobre el controvertido tema de la autoría de las mismas, como ya hemos argumentado en el trabajo citado anteriormente (SANCHIS AMAT, 2019), las fábulas son un claro ejemplo del funcionamiento de la pedagogía renacentista, pues el objetivo principal de la traducción radicaba en la praxis de lo que Quintiliano llamaba la *firma facilitas*, esto es, la mejora de la redacción y el perfeccionamiento del estilo. Las fábulas durante el Renacimiento se recuperaron como parte de los planes de estudio de los jóvenes estudiantes de gramática y retórica (FILOSA, 1952; THOEN, 1973; CHAPARRO GÓMEZ, 1989, 2005; SERRANO CUETO, 1992; MIRALLES, 1999; GIL, 2004; JIMÉNEZ RÍOS, 2016) y con esta función van a filtrarse a territorio americano.

En este sentido, las *Fábulas* de Esopo conservadas en lengua náhuatl debieron componerlas los estudiantes de Tlatelolco con la guía de sus maestros franciscanos como ejercicio de estudio de la lengua latina práctica de redacción de la lengua indígena, que

apenas se estaba alfabetizando, motivo por el cual buscar la autoridad de una autoría única ciertamente distorsiona el valor pedagógico de las mismas, pues, además, como sabemos. Las 47 fábulas pertenecientes al manuscrito *Cantares* que ha editado en náhuatl y traducido al castellano Díaz-Cintora (FÁBULAS..., 1996) no se alejan en exceso del texto latino original de Aldo Manuzio, aunque no siguen el orden de la edición veneciana y, como veremos, se reescriben muchas de ellas, cambiando argumentos, protagonistas o anécdotas como parte del ejercicio retórico y moralizador que los estudiantes realizaron en el colegio.

### **Reescrituras de las fábulas de Esopo en Tlatelolco: lecturas de libertad en la formación política de los estudiantes**

El carácter oral y popular de este tipo de relatos motivó la reelaboración de las historias y la adaptación de la moraleja a los objetivos de producción y recepción de cada uno de los contextos determinados en los que se recuperaron, cuestión esta fundamental para entender la propuesta de análisis que aquí propongo. Carlos García Gual, en la “Introducción General” a la edición de las *Fábulas de Esopo*, traducida y anotada por Pedro Bádenas de la Peña (ESOPO, 2000, p. XXV), afirma que “[...] la modificación del resultado, y de la moraleja, de una fábula mediante una nueva versión, con un afán consciente de corregir el sentido original, es un proceso muy repetido en la historia literaria”. Laura Jiménez Ríos (2018), que ha realizado un excelente trabajo doctoral acerca de la recuperación de la fábula en el trabajo del humanista español del siglo XVI Ruiz de Villegas, me ha puesto sobre la pista de esta reescritura revisando y comparando algunas de las moralejas de *Cantares Mexicanos* con el texto latino de Manuzio y, efectivamente, como veremos, las modificaciones encontradas, “el estimulante trabajo de literatura comparada” (ESOPO, 2000, p. XXVI), constatan claramente la adaptación de estas fábulas tlatelolcas a la época y al contexto sociopolítico de producción.

Las 47 fábulas de *Cantares* muestran adaptaciones significativas en cuestiones relativas a la geografía, la biología, la comida, la religión y ofrecen además lecturas de corte político relacionadas con el tipo de formación que en un principio debían recibir los indígenas de Tlatelolco y que a mi entender constituyen un buen ejemplo del esfuerzo inicial de estos primeros humanistas europeos por enseñar a los niños indígenas en los mismos valores que se estaban enseñando a los niños europeos de la época en pleno debate sobre la capacidad intelectual, la utilidad social y finalmente el papel que debían ocupar en la nueva sociedad novohispana antes del naufragio definitivo del proyecto franciscano en las últimas décadas del siglo XVI.

Aunque las políticas oficiales del poder oficial fueron en contra de este trabajo inicial de los franciscanos, resulta interesante rescatar estos mecanismos de traducción cultural en estas fábulas como emblema de un proyecto pedagógico que tenía un interés evidente en el conocimiento y la formación del otro. Uno de los cambios más evidentes en las fábulas de Tlatelolco estuvo relacionado con el proceso de resemantización de algunos de los célebres animales protagonistas de los originales esópicos. Aunque en otros tantos casos

aparecen referencias a animales y plantas europeas, acompañadas generalmente de glosas explicativas, en muchos de los ejemplos de *Cantares* el zorro o la zorra son sustituidos por el coyote y la coyota, como en la fábula primera, titulada en la versión de Bádenas de la Peña “La zorra y el cabrón en el pozo”. La traducción náhuatl habla sin embargo de “el chivo y el coyote”. Además de la variación de la escena: en la clásica la zorra está dentro del pozo y el chivo baja a buscarla (en esta ambos saltan a la vez), observamos claramente en este caso una adaptación significativa a través de una figura como la del coyote, conocida por el estudiante indígena en el plano natural y también en el plano mítico, pues la representación del dios Huehucóyotl aparece en diversos códices mexicas, y pese a su compleja filiación, parece que estuvo relacionado con Tezcalicopa, señor de la discordia (SANCHIS AMAT, 2019), y es notoria la caracterización como estafador del coyote en las culturas mesoamericanas y norteamericanas (recordemos por ejemplo la figuración de la Warner Bros de ese coyote malicioso que persigue al correccaminos). El mismo Sahagún (*apud* RÍOS, 2015, p. 249) lo define como “muy sagaz” y “diabólico”, [pues] “si alguno le quita la caça, procura vengarse de él, matándole sus gallinas o otros animales de su casa”.

La fábula segunda de la colección, titulada “El coyote y el puma” tiene como referente original la titulada “La zorra que vio a un león”. Además de la adaptación de los animales, el texto modifica claramente la interpretación final de la misma para atender a las necesidades religioso-pedagógicas de los frailes. La traducción de Bádenas de la Peña dice así:

Una zorra que jamás había visto un león, cuando por casualidad se la encontró, como era la primera vez que lo veía, de tal modo se asustó que por poco se muere. La segunda vez que se topó, sintió miedo, mas no tanto como al principio. Y cuando lo vio a la tercera, tanto ánimo cobró que incluso se acercó a hablar con él. La fábula muestra que el hábito mitiga las cosas más temibles. (ESOPO, 2000, p. 18).

Por su parte, la versión náhuatl reescribe la moraleja con el objetivo pedagógico de que los alumnos indígenas no se rindieran si al principio no entendían sermones elevados, que bien podemos entender como predicaciones o reflexiones teológicas o de otro tipo, pero que habla de la concienciación de los maestros para que las elucubraciones academicistas no interfirieran en el ya de por sí complejo proceso de enseñanza-aprendizaje en Tlatelolco: “Esta fábula nos enseña que todo sermón elevado, cuando apenas lo oímos, lo entendemos muy difícilmente, pero oyéndolo muchas veces, con ello vamos aprendiendo poco a poco a entenderlo bien” (FÁBULAS ..., 1996, Fáb. II<sup>5</sup>). La cristianización de las fábulas es un hecho contrastado en toda la Europa renacentista, y así lo proponen también los frailes en Tlatelolco, como por ejemplo en la fábula VIII “El voto más difícil de cumplir” en la que se habla de Dios Nuestro Señor, frente al original grecolatino.

No ocurre lo mismo con las fábulas de tono moralizador, que suelen mantener una moraleja similar a la que había ido construyendo la tradición clásica y medieval,

---

<sup>5</sup> La edición de coleccionista no está paginada, por lo que referenciamos el número de fábula con el que se ordena la colección esópica editada por Díaz-Cintora.

aunque sí se cambian referentes culturales que se distancian del mundo clásico y que el humanismo iba a remedar para reflexionar sobre una educación en valores donde no había espacio para la mentira (“La viejecilla enferma de los ojos” - Fáb. XII; “Los muchachos y el cocinero” - Fáb. XVII), la avaricia (“La mujer pobre y la guajolota” - Fáb. XV), la maldad (“El pastor y el coyote” - Fáb. XLV; “La cierva y la vid” - Fáb. XLIII) o la envidia (“El burro y el caballo” - Fáb. XXXVIII), y sí para el esfuerzo y el trabajo (“El labriego y sus hijos” - Fáb. XIII).

Pero sin duda, entre las 47 fábulas traducidas destacan sobremanera las de tono político, en las que el narrador plantea reflexiones y afirmaciones morales que pudieron desavenir el discurso oficial de los conquistadores. Como recopila Gordana Matic (2015) en un trabajo titulado “El poder subversivo de la fábula”, detrás del marchamo de inocentes cuentos morales aparece una numerosa tradición de producción y recepción crítica acerca de la utilidad política de las mismas, desde la misma posible consideración de esclavos de Esopo y Fedro hasta el apoderamiento del género que hizo la filosofía socrática puesto que, en palabras de Rodríguez Adrados: “El mundo paradójico e irónico de la fábula, su vertiente crítica, sus ataques al poderoso y al injusto, la hacían muy adecuada para convertirse en instrumento de esta filosofía” (MATIC, 2015, p. 158).

Esta perspectiva de la fábula también como lenguaje satírico e instrumento de crítica social se refleja claramente en algunas fábulas de los *Cantares*. En la fábula III, por ejemplo, titulada “Los coyotes”, una coyota que había perdido la cola en una trampa propuso a todas sus compañeras que se la cortaran para así no padecer vergüenza por el accidente. La réplica de otra coyota negándose a tal artimañas desencadena una destacable moraleja de libertad y libre albedrío insertada en una comunidad acuciada por el despotismo y los malos hábitos de los nuevos moradores, con una marcada vocación esclavista: “Por esta fábula aprendemos que no hay que aceptar ni escuchar al que nos quiere obligar a algo malo, sino ver lo que más nos conviene”<sup>6</sup>. La fábula del colegio de Tlatelolco es más extensa e incluye el recurso del discurso directo, que no aparece en la colección tradicional, y que no obstante es muy utilizado a lo largo de toda la colección tlaxcalteca. El cambio en la moraleja es mínimo, pero significativo, pues la de la recopilación clásica en traducción de Bádenas dice así: “Esta fábula les es apropiada a aquellos cuyos consejos a los vecinos no son por afecto, sino por su interés particular”<sup>7</sup> (ESOPO, 2000, p. 21).

---

<sup>6</sup> “Los coyotes”: Una coyota que había caído en una trampa, al salir de ella a duras penas, dejó ahí su cola, pero como luego sentía vergüenza por no tenerla, reunió, preocupada, a todos los coyotes, y los exhortó e importunó para que se cortaran la cola; (quería simplemente salir bien a costa de ellos,) les decía: Amigos e hijos míos, oíd. ¿Por qué hemos de arrastrar inútilmente nuestra cola? Para nada la necesitamos, nomás andamos barriendo con ella la tierra; conviene que todos nosotros la amputemos, nos la cortemos. Pero cuando tantas cosas les decía, salió de entre ellos una coyotita a responderle, y le dijo: ¿Qué hablas, mamacita? ¿Nos obligarías a esto si no fuera sólo por querer tú quedar bien a nuestra costa?

Por esta fábula aprendemos que no hay que aceptar ni escuchar al que nos quiere obligar a algo malo, sino ver lo que más nos conviene (FÁBULAS ..., 1996, Fáb. III).

<sup>7</sup> “La zorra rabona”: Una zorra, a la que cortó el rabo una trampa, como consideraba insoportable seguir viviendo por vergüenza, decidió inducir a las otras zorras a quedarse también sin rabo, para ocultar en el mal común su propia inferioridad. Entonces, hizo reunir a todas y las animó a cortarse los rabos, alegando que no sólo era un estorbo, sino que además les añadía un peso superfluo. Y una de las zorras respondiendo dijo: “¡Anda



La aceptación de la diferencia aparece destacada en la última de las fábulas de la colección, titulada “El negro”, en la que la moraleja focaliza la atención en el debate racial, en un momento histórico crucial para el choque de razas en el que evidentemente la supremacía europea dejaba en posición de esclavos a las demás. El texto es el siguiente:

Un hombre compró a un negro; pensaba que por falta de cuidado había ennegrecido, que nunca se había bañado desde que entró a servir, así que empezó a bañarlo y a lavarlos a diario; mucho enjabonaba, frotaba su cuerpo, pero no por eso dejaba el negro su color, su negrura, antes con ello empezó a enfermar, murió. Esta fábula nos enseña que el modo de ser con que nació cada uno no hay nadie que se lo haga cambiar por otro (FÁBULAS ..., 1996, Fáb. XLVII).

Otra misma lección de libertad aparece en la fábula XIV, “Los perros y su dueño”, en la que se exhorta directamente a la huida en caso de encontrar peligro en el comportamiento de “señores de mal corazón”. La fabulilla dice así:

Un hombre se encerró en su casa en el campo; no sé por qué no podía ya entrar a la ciudad, de la que no vivía lejos. Cuando acabó de comerse los guajolotes, empezó a comerse las ovejas, y cuando acabó de comerse las ovejas, empezó con los bueyes de labranza, y ya que se iban poco a poco los bueyes, se reunieron los perros para deliberar, se dijeron: Venid, amigos; estamos perdidos, ¿qué haremos? Nuestro amo está acabando de comerse lo que más necesita, los bueyes que trabajan para él; al acabarse estos, ¿pensáis que nos van a dejar así no más tranquilos, no necesitándonos gran cosa? Ahora que aún es tiempo, dejemos este lugar, huyamos. Esta fábula nos enseña que hay que evitar, hay que dejar a los individuos de mal corazón, en cuya casa no puede uno estar como la gente. (FÁBULAS ..., 1996, Fáb. XIV).

En la fábula VI titulada “El coyote”, la crítica se vuelve más punzante contra “aquellos que se sienten señores, que están en unos puestos, pero no tienen ninguna inteligencia”, que en el contexto de producción podría hablar de la necesidad de formación de aquellos que gobiernan, bien como aprendizaje para los propios amerindios, pero también podría interferirse una crítica a las figuras de los conquistadores y los funcionarios designados por la corona para ejercer de señores de la Nueva España. La fábula modifica algunas cuestiones con la original, como el cambio de la máscara sin cerebro por una mujer sin corazón, y el texto de la traducción castellana del náhuatl es la que sigue:

Un coyotito entró una vez a la casa de un imaginario, y cuando se maravillaba de todo sin ningún motivo, vio una imagen de mujer admirable, muy hermosa, y empezó de inmediato a llamarla y a acariciarla; pero cuando vio bien que ella no hablaba ni se movía, dijo: ¡Ah! ¡Qué hermosa mujer pero sin nada de corazón! Esta

---

tú! Si no fuera porque te conviene no nos habrías aconsejado esto”. Esta fábula les es apropiada a aquellos cuyos consejos a los vecinos no son por afecto, sino por su interés particular (ESOPO, 2000, p. 21).

fábula se refiere a aquellos que se sienten señores, que están en unos puestos, pero no tienen ninguna inteligencia (FÁBULAS ..., 1996, Fáb. VI)<sup>8</sup>.

También hay espacio para la reflexión política y los consejos para la elección de gobernantes en la fábula titulada “El quetzal y el perico” (Fáb. XXXVI). La versión griega se titula “Los grajos y los pájaros” y habla de la elección de Zeus de un rey camuflado con la mentira de la belleza. La moraleja de la fábula, no obstante, habla tan solo de deudas económicas: “De igual modo, también los hombres que tienen deudas, mientras disponen del dinero ajeno, parecen ser alguien, mas cuando lo devuelven, se encuentran con que son los mismos que al principio” (ESOPO, 2000, p. 88). La versión náhuatl adapta significativamente la interpretación de la misma, llevando la reflexión al terreno de la acertada elección de un gobernante. Se nota el trabajo de resemantización de esta fábula desde la adaptación del protagonista, que no es un grajo sino un Quetzal y un águila, referentes conocidos por los indígenas y marcas además de poder entre los guerreros mesoamericanos:

Una vez se reunieron todos los pájaros de plumas multicolores para elegir a su rey; cuando ya estaban todos juntos pensando a quién pondrían, se levantó ante ellos el quetzal y reclamó el reino para sí; casi todos acogieron su petición de hacerlo rey cuando salió de entre ellos el perico y los amonestó diciendo: Escuchad, señores nuestros, aves preciosas de Ipalnemohuani; si vosotros lo nombráis, el quetzal aquí presente será rey; pero si algún día el águila nos hiciera la guerra, ¿cuál es su fuerza? ¿Acaso en verdad saldrá a su encuentro? Por eso, según yo veo, es necesario que pongamos nuestro rey al águila. Esta fábula nos enseña que cuando se eligen los gobernantes que han de tener a su cargo la ciudad, no hay que ver su buena figura y apariencia, hay que ver únicamente su valentía, su prudencia y su instrucción (FÁBULAS ..., 1996, Fáb. XXXVI).

Este interés en las cualidades del gobernante (valiente, prudente e instruido), características del verdadero príncipe renacentista, pudo estar relacionado con el hecho de que los propios alumnos del colegio de Tlatelolco se estaban formando para ser los gobernantes de sus respectivas comunidades, una vez los concilios mexicanos desestimaron la idea de que pudieran convertirse en religiosos para difundir el cristianismo entre sus comunidades. Que los frailes insertaran en su aprendizaje estos mensajes de la figura del político, debate que por otra parte había provocado muchas letras en los siglos del humanismo, justifica las afirmaciones de Kobayashi cuando ofrece los cargos de los indígenas instruidos en Tlatelolco que pudieron gobernar por merced real en sus respectivos lugares de origen a partir de una crónica de 1570 que transcribe García Icazbalceta:

---

<sup>8</sup> La colección clásica dice así: “Dijo la zorra a la máscara”: Entró una zorra en el taller de un escultor y, tras revolver en todas y cada una de las cosas que allí había, se topó con una máscara de tragedia, y levantándola dijo: “¡Oh, qué cabeza, pero no tiene seso!” La fábula se ajusta al hombre extraordinario de cuerpo pero falto de juicio con su mente (ESOPO, 2000, p. 26).

Del Colegio “salieron tan buenos latinos que han leído la gramática muchos años, así en el mismo Colegio a los indios como en otras partes a los religiosos de todas las órdenes, y a los que han dependido su lengua, ellos son los que principalmente se la han enseñado, y les han enseñado a traducir en ella los libros que están escritos en la dicha lengua, y han servido de intérpretes en las Audiencias, y han sido hábiles para encomendarles los oficios de jueces y gobernadores y otros cargos de la república mejor que a otros”. Es decir, en Tlatelolco se prepararon y formaron maestros de latín, maestros de nrihuatl, maestros de traducción de ambos idiomas, intérpretes y funcionarios competentes y de confianza (KOBAYASHI, 1985, p. 251).

La última fábula que traigo a colación puede interpretarse en clave política y sugiere el descontento que en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco existió con los comportamientos de conquistadores y gobernadores de la Nueva España. Con los documentos y las crónicas en la mano, es más que evidente que el desarrollo intelectual del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco chocó con intereses diversos en el virreinato y su tarea se puso en duda con el giro político de la Contrarreforma, cuestión que llevaría a la desaparición del mismo tras el impulso final de Bernardino de Sahagún. Beatriz Aracil (1999), en *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo*, recupera una representación de los alumnos del colegio frente al comisario franciscano Alonso Ponce en 1584 en el que los estudiantes indígenas utilizan un tono burlesco para referirse a sí mismos, calificándose como incultos, borrachos y mentirosos:

Porque, con aquella breve puesta en escena, los indígenas mostraron una toma de conciencia respecto a su propia condición social y a la actitud de desprecio que había mantenido siempre hacia ellos la población de origen español. Y es probable, además, que en aquella ocasión los propios misioneros asumieran el papel de histriones para defender a esos indios (ARACIL, 1999, p. 557).

Tras la aparentemente inofensiva moraleja de la fábula XXXIII, “El pajarero y la alondra”, encontramos quizá el mismo hartazgo de los frailes y de los indígenas hacia la población dominante que la profesora Beatriz Aracil destaca en la representación de 1584, instigada probablemente por fray Bernardino de Sahagún, el mismo humanista que recopiló la mayor parte de las obras recogidas en los manuscritos de *Cantares Mexicanos*, en las que se encuentran estas fábulas. La fábula alude a los malos gobernantes de una manera directa y sin rodeos retóricos:

Un pajarero colocaba sus lazos y esparcía comida para las aves; parada sobre un árbol, una alondra lo veía, y se admiraba mucho de lo que hacía el pajarero, así que se le acercó y le preguntó, le dijo: ¿Qué haces? Él le respondió, le dijo que estaba fundando una ciudad, y dejando sus lazos ahí, se fue a esconder a otra parte. La alondra se dijo: Vamos a ver cómo se construye una ciudad, donde vive la gente. Y fue a volar derecho al lazo, y en cuanto hubo caído, se acercó el pajarero y la agarró, y en el momento de tomarla, le dijo la alondra: si así es la ciudad que fundas, no verás pronto muchos ciudadanos. Esta fábula nos enseña que no es posible vivir

en una ciudad en donde los gobernantes nada más se burlan de la gente, la roban y la maltratan (FÁBULAS..., 1996, Fáb. XXXIII).

La sentencia es demoledora, aunque no se aleja en exceso de la que cuenta la versión clásica de la fábula, que en la traducción de Bádenas de la Peña se puede leer con un tono menos agresivo: “La fábula muestra que cuando las ciudades y las casas se quedan desiertas es porque quienes están a su frente son insoportables” (ESOPO, 2000, p. 127). La fábula muestra de nuevo la adaptación significativa del mensaje del traductor. ¿Podría interpretarse como una alusión directa al comportamiento de los gobernantes españoles en Nueva España? Con los datos que tenemos y el fracaso del proyecto franciscano podemos pensar que sí, pero dejo esa puerta abierta, añorando ahora fechas más concretas de producción y autoría para entender mejor si a través de las fábulas pudo filtrarse el malestar intelectual de Tlatelolco con los caminos políticos del virreinato.

Pero lo cierto, y concluyo, es que a través del recurso fabulístico maestros y discípulos de Tlatelolco insertaron tempranamente en Nueva España mitologías naturales, morales, religiosas y políticas occidentales, escribiendo un momento fundamental para la traducción cultural de dos imaginarios desconocidos que a través de la pedagogía, la traducción y la etnografía provocaron el verdadero nacimiento del México mestizo.

SANCHIS AMAT, V. M. And it was our legacy an Aesop Fable: interpretations of freedom in the Náhuatl Fables in the Indigenous School of Santa Cruz de Tlatelolco. *Revista de Letras*, São Paulo, v.58, n.1, p.77-91, jan./jun. 2018.

- **ABSTRACT:** *The article intends to analyze Aesop's Fables in Nahuatl collected by the manuscript Cantares Mexicanos in the context of Santa Cruz de Tlatelolco School which was founded by the Franciscans in New Spain as an institution for training the children of the main indigenous people. Through the analysis of the production context of the fables in the sixteenth century as a rhetorical exercise, the article addresses the rewriting of some of these fables, those that elaborate their moral in the key of freedom in an environment of political education at a time when the role that the Amerindian population had to develop in the incipient society, created by the colonial power, was being debated with intensity.*
- **KEYWORDS:** *Fables. Nahuatl. Tlatelolco. Freedom. Franciscans.*

## References

ARACIL, B. **El teatro evangelizador:** sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI. Roma: Bulzoni, 1999.

ARACIL, B. Las sagradas escrituras en el teatro evangelizador franciscano de la Nueva España: hacia una traducción cultural. *In:* BUENO GARCÍA, A.; VEGA CERNUDA,

- M. A. (ed.). **Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani**. Perugia: Universidad de Perugia, 2011. p. 611-636.
- BAUDOT, G. **La pugna franciscana en México**. México: Alianza, 1990.
- BENJAMIN, W. La tarea del traductor. *In*: BENJAMIN, W. **Angelus Novus**. Barcelona: Edhasa, 1971. p. 127-143.
- BORGIA STECK, F. **El primer colegio de América**: Santa Cruz de Tlatelolco. México: Centro de Estudios Franciscanos, 1944.
- CHAPARRO GÓMEZ, C. Una parte del programa educativo del humanismo: los ejercicios elementales de composición literaria. *In*: INSTITUCIÓN CULTURAL EL BROCENSE. **Actas del Simposio Internacional IV Centenario de La Publicación de La Minerua del Brocense: 1587-1987**. Cáceres: Institución Cultural El Brocense, 1989. p. 119-128.
- CHAPARRO GÓMEZ, C. La Fábula latina: entre ejercicio escolar y pieza literaria. **CAPA**: cadernos de arqueología e patrimonio, Santiago de Compostela, n. 3, p. 34-53, 2005.
- CHICO RICO, F. Retórica y traducción: *Nόησις* y *ποίησις* en la traducción del texto literario. *In*: RACCAH, P. Y.; SAIZ, B. (ed.). **Lenguas, Literatura y traducción: aproximaciones teóricas**. Madrid: Arrecife, 2001. p. 257-285.
- ESOPO. **Fábulas de Esopo; Vida de Esopo**. Ed. Pedro Bádenas de la Peña. Madrid: Gredos, 2000.
- FÁBULAS de Esopo: de conformidad con la versión en náhuatl del manuscrito Cantares Mexicanos que conserva la Biblioteca Nacional de México. Transcripción, traducción al español e introducción de Salvador Díaz Cintora, grabados al linóleo de Artemio Rodríguez. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades, 1996.
- FILOSA, C. **La favola e la letteratura esopiana in Italia dal Medio Evo ai nostri giorni**. Milán: Casa Editrice F. Vallardi, 1952.
- GIL, J. **Mitos y utopías del descubrimiento**. Madrid: Alianza, 1989.
- GIL, L. **La cultura española en la Edad Moderna**. Madrid: Istmo, 2004.
- GÓMEZ CANEDO, L. **La educación de los marginados durante la época colonial, escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España**. México: Porrúa, 1982.
- GONZALBO AIZPURU, P. **Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena**. México: El Colegio de México, 1990.
- GRUZINSKI, S. Le passeur susceptible: approches ethnohistoriques de la conquête spirituelle du Mexique. **Mélanges de la Casa de Velázquez**, Madrid, n. 12, p. 195-218, 1976.

JIMÉNEZ RÍOS, L. *Feles et mures: reelaboraciones neolatinas de una fábula esópica. Calamus Renascens*, Cádiz, n. 17, 2016.

JIMÉNEZ RÍOS, L. **Las Aesopi Fabulae de Hernán Ruiz de Villegas**: estudio introductorio, edición crítica, traducción anotada e índices. 2018. Tesis (Doctorado) - Universidad de Cádiz, Cádiz, 2018.

KOBAYASHI, J. M. **La educación como conquista**. México: El Colegio de México, 1985.

KUTSCHER, G.; BROTHERSTON, G.; VOLLMER, G. (ed.). **Aesop in Mexico**: Die Fabeln des Aesop in aztekischer Sprache: A sixteenth-Century Aztec Version of Aesop's Fables. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1987.

LAIRD, A. The teaching of Latin to the native nobility in Mexico in the mid-1550s: contexts, methods, and results. In: ARCHIBALD, E. P.; BROCKLISS, W.; GNOZA, J. (ed.). **Learning Latin and Greek from antiquity to the present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 118-135.

LEÓN PORTILLA, M. **Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología**. México: UNAM, 1999.

MATHES, M. **The Americas first academic library, Santa Cruz de Tlatelolco**. Sacramento: California State Library, 1985.

MATIC, G. El poder subversivo de la fábula en sus diversas manifestaciones diacrónicas. **Lectura y Signo**: revista de literatura, León, v. 10, n. 1, p. 153-168, 2015.

MIRALLES, J. C. Algunos aspectos de la tradición de la fábula esópica en el Humanismo. In: ALDAMA, A. M. (ed.). **La filología latina hoy**: actualizaciones y perspectivas II. Madrid: SELat, 1999. p. 1095-1106.

MURILLO, V. Lenguaje, cultura y evangelización novohispana en el siglo XVI. **Anuario de Historia de La Iglesia**, Navarra, n. 16, p. 450-452, 2007.

MURILLO, V. **Problemas de evangelización, problemas de traducción**: Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI). Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.

OCARANZA, F. **El Colegio Imperial de Indios de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco**: México: [s. n.], 1934.

O'GORMAN, E. **La invención de América**. México: FCE, 1958.

OSORIO ROMERO, I. **Tópicos sobre Cicerón en México**. México: UNAM, 1976.

RICARD, R. **La conquista espiritual de México**: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

RÍOS, V. The translation of Aesop's Fables in colonial Mexico. **TRANS: revista de traductología**, Málaga, v. 19, n. 2, p. 243-262, 2015.

RUIZ BAÑULS, M. **El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI**. Roma: Bulzoni, 2009.

RUIZ BAÑULS, M. **Literatura y moral en el México virreinal: la presencia prehispánica en los discursos de la evangelización**. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2013.

SANCHIS AMAT, V. M. El regreso de Quetzalcóatl o el agüero de la conquista: la apropiación del mito en la Crónica de la Nueva España de Francisco Cervantes de Salazar. *In*: ROVIRA SOLER, J. C.; VALERO JUAN, E. **Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana**. Madrid: Iberoamericana: Vervuert, 2013. p. 45-56.

SANCHIS AMAT, V. M. Los coyotes de Esopo: pedagogía, humanismo y traducción cultural en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en las *Fábulas* en lengua náhuatl. **Pangeas**, Valladolid, n.1, 2019. En prensa.

SERRANO CUETO, A. La fábula grecolatina en los Adagia de Erasmo y su influencia en el humanista Fernando de Arce. **Myrtia**, Murcia, n. 7, p. 49-80, 1992.

TÉLLEZ NIETO, H. La tradición textual latina de la *Fábulas* de Esopo en lengua náhuatl. **Latomus: revue d'études latines**, Brussels, v. 3, n. 74, p. 715-734, 2014.

THOEN, P. Les grands recueils ésoques des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles et leur importance pour les littératures des temps modernes. *In*: IJSEWIJN, J.; KESSLER, E. (ed.). **Acta Conventus Neolatini Lovanii**. Leuven: Leuven University Press, 1973. p. 659-679.

VEGA CERNUDA, M. A. Lingüística, antropología y traductografía en la escuela franciscana de evangelización en Méjico. *In*: BUENO GARCÍA, A. **Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas**. Praga: Karolinum, 2013. p. 23-40.

