

Mutaciones problemáticas en *Calila e Dimna*: un análisis a la luz de las versiones árabes

Problematic mutations in *Calila e Dimna*: an analysis in the light of the
Arabic versions

Florencia L. Miranda

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Lomas de Zamora / Conicet
f.miranda@bue.edu.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0007-2919-0791>

RESUMEN: Se analizan cuatro representaciones de mutaciones en el *Calila e Dimna* y se las coteja con tres versiones del *Kalila wa-Dimna* árabe y dos fuentes sánscritas, el *Panchatantra* y el *Mahābhārata*. Este cotejo tiene un doble objetivo: por un lado, respecto de la relación entre el *Calila* castellano y el *Kalila* árabe, se pretende confirmar la cercanía entre ambas ramas de la historia; por otro lado, la consulta de las distintas versiones de una misma historia echa luz sobre aspectos complejos o problemáticos de la narración, como son las representaciones de las transformaciones o conversiones, que tienen múltiples formas de abordaje dentro del texto. Este análisis está enmarcado por el concepto de traducción cultural.

Palabras clave: *Calila e Dimna*; *Kalila wa Dimna*; mutaciones; literatura ejemplar; traducción cultural.

ABSTRACT: In the present work, four representations of mutations in *Calila e Dimna* will be analyzed and compared, when necessary, with three versions of the *Arabic Kalila wa-Dimna* and two Sanskrit sources, *Panchatantra* and *Mahābhārata*. This comparison has a dual objective: on the one hand, with regard to the relationship between the Castilian *Calila* and the Arabic *Kalila*, it is intended to confirm the closeness between both branches of this story; on the other hand, consulting different versions of the same story serves to shed light on complex or problematic aspects of the narration, such as representations of transformations or conversions. This analysis will be framed by the concept of cultural translation.

Keywords: *Calila e Dimna*; *Kalila wa-Dimna*; mutations; exemplary literatura; cultural translation.

Recibido: 11-05-2023. Aceptado: 13-06-2023. Publicado online: 17-06-2024

Cómo citar este artículo / Citation: Miranda, Florencia L. (2024): "Mutaciones problemáticas en *Calila e Dimna*: un análisis a la luz de las versiones árabes", *Revista de Filología Española*, 104 (1), 1337, <https://doi.org/10.3989/rfe.2024.1337>.

INTRODUCCIÓN: LAS MÚLTIPLES ADAPTACIONES Y TRADUCCIONES DEL *CALILA E DIMNA*

El *Calila e Dimna* es una de las primeras colecciones de relatos traducidos del árabe al castellano durante la segunda mitad del siglo XIII, en el contexto del proceso de emergencia de la ficción castellana. Curiosamente el *Kalila wa-Dimna* árabe, que sirvió de fuente al *Calila* castellano, también constituye una de las primeras colecciones literarias en ser traducida

del persa al árabe, en un proceso de consolidación del árabe como lengua literaria, en el siglo VIII¹. Estas circunstancias no solo hermanan estas dos versiones de la colección, sino que también hablan de la multiculturalidad de una antología de relatos que logró trascender y adaptarse a diferentes entornos lingüísticos, culturales y religiosos.

Teniendo en cuenta que se trata de un texto que ha sido traducido y readaptado en contextos culturales diferentes a lo largo de la historia, considero que puede comprenderse de manera más cabal y compleja este proceso de adaptación de contenidos si se analiza desde la lente de la traducción cultural, término que se utiliza para designar y englobar los procedimientos y recursos que se llevan a cabo en conjunto con la traducción lingüística, con el objetivo de adaptar una serie de contenidos provenientes de un entorno cultural foráneo —en este caso, islámico— en el contexto castellano bajomedieval. Entiendo este proceso de la manera en que lo plantean estudios recientes de la traducción, es decir, en palabras de Ovidi Carbonell i Cortés (1997: 48), analizando “la relación entre las condiciones de producción de conocimiento en una cultura dada y cómo un saber procedente de un contexto cultural diferente se relocaliza y se reinterpreta según las condiciones en las que tiene lugar todo conocimiento”. En este caso, si nos atenemos a la fecha de traducción al castellano de *Calila e Dimna*, que se sitúa en el año 1251², puede afirmarse que la traducción tiene lugar en el contexto de emergencia de la ficción castellana, cuando una serie de modelos narrativos son importados de Oriente y adaptados al contexto castellano. Dentro de este proceso se enmarcan las traducciones de colecciones sapienciales³ de origen oriental que circulan en la península ibérica en la segunda mitad del siglo XIII y funcionan como un punto de partida para el establecimiento y consolidación de la ficción en castellano.

Esta adaptación castellana de modelos narrativos orientales tiene como consecuencia la asimilación de representaciones literarias relacionadas con entornos y prácticas culturales y religiosas foráneas. La adaptación de estos modelos se entiende, en general, como un proceso aporomático. Marta Haro Cortés (1995: 219) destaca, respecto de la confluencia entre modelos orientales y occidentales que tiene lugar en las traducciones de colecciones ejemplares

¹ Puede resumirse la historia de la traducción del *Kalila* de la siguiente manera: hubo una primera traducción o refundición de materiales indios y budistas al persa medio ca. 550; tomando como base esta versión pahlevi se realizaron dos traducciones, una en siríaco ca. 570 y la traducción de Ibn al-Muqaffa' al árabe ca. 750, de la que deriva la traducción alfonsí al castellano datada en 1251. Lamentablemente, con excepción de la versión siríaca, no se conserva ningún testimonio original de estas traducciones: el testimonio de *Kalila wa-Dimna* árabe más antiguo conservado data de 1221, es el ms. 4095/53 de la Süleymaniye Kütüphanesi, editado por 'Abd-al-Wahhāb 'Azzām en 1941, lo que sitúa su aparición quinientos años después de su fecha de traducción al árabe, mientras que los manuscritos castellanos más antiguos conservados fueron copiados a principios de siglo XV (el ms. A) y en 1467 (el ms. B). En el caso de la versión en persa medio, carecemos de testimonios documentales, por lo que la reconstrucción de sus contenidos es hipotética. Sobre la cronología de las traducciones del *Kalila wa-Dimna*, véanse de Blois (1990) y el estudio introductorio de la edición del *Calila e Dimna* de Hans Döhla (2009).

² Debemos a una ingeniosa hipótesis de Martín Sarmiento esta fecha, que no se encuentra en los manuscritos: en el ms. A el colofón indica que fue traducido “por mandado del infante don Alfonso, fijo del muy noble rey don Fernando, en la era de mill et dozientos et noventa et nueve años”, es decir, el año 1261, lo que se contradice con la postulación del infante don Alfonso como impulsor de la traducción de la obra. Sarmiento hipotetiza, en base a un manuscrito castellano de *Calila e Dimna* que no se ha conservado, que la verdadera fecha de composición es 1289 de la era hispánica, es decir 1251, fecha que cuadra con la figura de Alfonso y ubica a *Calila e Dimna* como una traducción comisionada durante su juventud (Sarmiento, 1775: 339).

³ Entiendo el término “sapiencial” en el sentido en que lo define Marta Haro Cortés (1995: 17): “[se trata de] obras cuyo didactismo se fundamenta en enseñar, no solo los principios básicos que rigen la conducta humana y sus consecuencias morales, sino también la acomodación de estos preceptos tanto al ámbito individual como de cara a la colectividad en el plano cotidiano, familiar e incluso privado con el fin de formar hombres sabios y entendidos, garantizando así la consecución del bien perdurable”.

en Castilla, que “las enseñanzas que transmiten ambas tradiciones adquieren un carácter universal aplicable y aprovechable en lo básico por cualquier concepción ideológica”. Esta universalidad de los contenidos de las colecciones orientales, que postulan enseñanzas basadas en la oposición virtud-vicio (Haro Cortés, 1996: 20), explica la popularidad y adaptabilidad del *Calila* en contextos tan disímiles, así como la multiplicidad de versiones y traducciones, conservadas y supuestas.

Sin embargo, que la adaptación de figuras foráneas sea en general armónica no significa que no surjan, en una lectura detenida de la colección castellana contrapuesta a las árabes, una serie de problemáticas que pueden analizarse con mayor atención y complejidad si se lleva a cabo un cotejo entre la rama castellana y la árabe. En este caso, quisiera destacar la multiplicidad de representaciones de conversiones y mutaciones —de costumbres, de voluntades personales e, incluso, con tintes sobrenaturales— que son presentadas en el texto con un criterio absolutamente dispar y, en ocasiones, contradictorio. A lo largo de la colección se registran por lo menos cuatro historias protagonizadas por personajes que, en algún momento, cambian o intentan cambiar su naturaleza, sus costumbres y hasta su lengua. Si tenemos en cuenta la multiplicidad de versiones y de contextos de traducción y adaptación del *Calila*, esta representación literaria de la conversión cobra un sentido y una relevancia particular. Sin embargo, el tratamiento del proceso de conversión es desigual y genera una serie de interrogantes respecto de esta heterogeneidad de representaciones de personajes conversos y la forma en que se entiende esta conversión específicamente en el *Calila e Dimna* castellano. En este estudio analizo cuatro ejemplos de conversiones o mutaciones en el *Calila e Dimna*, prestando especial atención a la forma en que estas son entendidas en la tradición oriental, con el objetivo de echar luz sobre algunos de los pasajes más conflictivos del texto.

Las versiones árabes que he consultado son las ediciones de ‘Abd-al-Wahhāb ‘Azzām (1980 [1941]), basada en un manuscrito fechado en 618 H/1221 d. C. que es el testimonio más antiguo del *Kalila* árabe; la de Louis Cheikho, que toma como base un manuscrito datado en 748 H/ 1339 d. C.; y el ms. *BNF Arabe 3478*, inédito, datado de manera hipotética en el siglo XVIII, que se supone es la versión árabe conservada más cercana a la traducción castellana, al que nos referiremos de ahora en adelante como *P18* adoptando la denominación de Francois de Blois (1990)⁴. En un estudio sobre posibles familias de manuscritos árabes conservados de *Kalila wa-Dimna*, Martin Sprengling (1924) ubica las ediciones de ‘Azzām y Cheikho en una rama C, mientras que *P18* se encuentra, junto con el *Calila* castellano, entre otros, en la rama E, coincidencia que pone de manifiesto la necesidad de estudiar la posible cercanía entre ambos⁵.

EL RELATO DE “LA RATA TRANSFORMADA EN NIÑA”: LA CONVERSIÓN ENGAÑOSA Y LA INMUTABILIDAD DE LA NATURA

El relato de “La rata transformada en niña” se encuentra en el capítulo “De los cuervos et de los buos” que ocupa el cuarto lugar en el *Calila e Dimna* castellano y es uno de los capítulos que componen el *Panchatantra* indio, fuente principal del *Kalila wa-Dimna* árabe.

⁴ Es de lamentar la ausencia de una edición crítica del texto árabe, lo que me lleva a consultar una multiplicidad de ediciones y manuscritos inéditos ante la necesidad de complementar y reponer información faltante. Véase Gruendler (2013) para un estudio de las versiones árabes y sus modificaciones.

⁵ La edición de *Calila e Dimna* en la que baso este análisis es la de Hans Döhla (2009), que edita en simultáneo los manuscritos A y B, que son los únicos testimonios castellanos completos. Ambos manuscritos son copias independientes traducidas directamente del árabe al castellano, el primero datado entre finales del siglo XIV y principios del XV, mientras que el ms. B contiene una anotación que fija la fecha de la copia en el año 1467 de la era cristiana. Para información sobre los manuscritos, véase Lacarra (2002: 231-235).

El capítulo narra, como historia marco, la guerra entre los cuervos y los búhos, relato cuya popularidad en el contexto castellano bajomedieval se constata por el hecho de que se independizó del *Calila* y formó parte de otras colecciones medievales como *El conde Lucanor* de don Juan Manuel.

Este apólogo demuestra explícitamente la relevancia de la astucia o la inteligencia práctica como forma de vencer al enemigo, aunque deba apelarse a acciones polémicas o parcialmente condenables como el engaño y la simulación. Los cuervos del relato logran derrotar a los búhos mediante la actuación de un cuervo que finge su adhesión al bando contrario y logra, con falsedades, ganarse el afecto y la confianza del monarca. Haro Cortés (1995: 230-231) destaca que el personaje del cuervo espía es uno de los dos ejemplos más perfectos de astucia que se representan en el *Calila* (el otro es, por supuesto, Dimna, el “mesturero” que le da nombre a la colección) y señala que, en ocasiones, “la astucia puede ir bien encaminada y ser provechosa”. En este capítulo, como en muchos otros pasajes del *Calila e Dimna*, lo que se condena no es el engaño de parte de los cuervos, sino la confianza inmotivada de los búhos, que generan de este modo su propia perdición.

El rey de los búhos organiza una asamblea con sus asesores para decidir si acepta al cuervo traidor y, gracias a su propia impericia y al mal consejo de tres de sus consejeros, acepta al cuervo entre los suyos y cree en sus palabras de arrepentimiento así como en su intención de cambiar de bando. Un solo consejero se opone públicamente a la admisión del cuervo pero no es escuchado por sus pares ni por el monarca. Una vez concluida la asamblea y aceptado al cuervo entre los búhos como un par, el búho sabio continúa con sus admoniciones al rey, y es en este punto que se produce un intercambio llamativo entre el cuervo espía y el buen búho consejero. Advertido el cuervo de la desconfianza del búho sobre su persona y sus verdaderas intenciones, propone como prueba de su fidelidad llevar a cabo un ritual relacionado con el fuego, en el que el fuego lo transformará en un búho y podrá así vengarse de los cuervos que lo abandonaron:

... dizen algunos que el que de buena voluntad se quema / en el fuego, faze a Dios grand sacrefiçio e nunca rrogara a / Dios por cosa que lo non oya. Et sy lo el rrey por bien touiere, mande/ me quemar; desy rrogare a Dios que me mude en buho, por tal que me / vengue de mis enemigos, e FARE MI VOLUNTAD E complire my saña, quando me mudare en forma de buho (Döhla, 2009: 329, ms A)⁶.

La naturaleza del ritual propuesto es única: no hay ninguna referencia a un acto similar a lo largo de toda la narración. La idea de la purificación y mutación del cuervo en búho por medio del fuego toma la forma de un pedido a Dios, del cual el fuego funcionaría como

⁶ Como indico en la nota anterior, salvo que se especifique lo contrario, las citas del *Calila e Dimna* son de la edición de Hans Döhla (2009), por lo cual de ahora en adelante solo agregaré el número de página y el manuscrito citado (A o B). Respecto del criterio de transcripción de los manuscritos, cito brevemente las explicaciones de Döhla en su introducción: “Continuamos el cotejo árabe-castellano realizado por Alemany (1915), marcando en versalitas los pasajes del texto castellano que no tienen correspondencia ni en la edición de ‘Azzām (1941), ni en el manuscrito árabe P18 (...) Las palabras que aparecen unidas en los manuscritos, las indicamos con una raya baja (_) entre las dos palabras en cuestión: de_la. También procedemos así con los pronombres enclíticos y mesoclíticos, hecho que nos parece importante para diferenciar bien entre formas del indicativo y el subjuntivo [...] Agregamos en el texto editado la puntuación moderna para facilitar la lectura. También adoptamos el punto en posición mediana (·) que se encuentra en ambos manuscritos. En muchos casos, este punto divisorio corresponde exactamente con la estructuración nuestra. [...] Restituimos las abreviaturas que se encuentran en el texto, poniendo las letras reconstruidas en cursiva” (Döhla, 2009: 102-104).

un mediador⁷. La expresión “dizen algunos” puede hacer referencia a un saber ajeno a sus interlocutores, que el cuervo intenta imponer como una prueba de su nobleza. Esta alusión al fuego como un agente de destrucción y renovación constituye un rasgo innovador y destacado en el contexto narrativo del *Calila*⁸. Una lectura de la edición del *Panchatantra* de Patrick Olivelle (1997) nos ofrece una explicación posible a la mutación por el fuego: el cuervo afirma que su sacrificio lo hará renacer del útero de un búho para poder vengarse adecuadamente de los cuervos⁹. Esta alusión a la reencarnación en el discurso sánscrito se diluye tanto en las versiones árabes como en las castellanas, donde figura como una postulación hiperbólica de la pretendida lealtad del cuervo a la vez que toma la forma de una plegaria que reafirma la infalibilidad de la acción divina.

La respuesta del búho a este discurso del cuervo traidor es la narración del relato “La rata transformada en niña”, que tiene como tema central la postulación de la “inmutabilidad de la natura”¹⁰. Este apólogo es precedido por una comparación, que es distinta en ambos manuscritos castellanos, pero que coincide en la ilustración de la diferencia entre un exterior virtuoso y un interior defectuoso¹¹. La conclusión central de esta reflexión es rebatir la pretendida condición purificadora del fuego, dado que el búho considera que si el cuervo se quemara, el cuervo volvería a mostrar su verdadera naturaleza traidora: “tu torrnarias a tu sustança e a tu rrayz” (330, ms. A), de la misma manera que la rata del cuento.

En la introducción a su edición del *Calila e Dimna* castellano, María Jesús Lacarra y Juan Manuel Cacho Bleuca se valen de este relato para ilustrar la pérdida progresiva

⁷ En la edición del *Kalilla wa-Dimna* árabe de ‘Abd-al-Wahhāb ‘Azzām (en adelante, Az.) el discurso del cuervo sobre el fuego es muy similar al encontrado en los manuscritos castellanos, en particular si atendemos a que también se hace referencia a la infalibilidad de un pedido elevado a Dios por medio de un sacrificio en el fuego: “*man ṭābat nafsahu ‘an nafsīhi fa-aḥraqahā bi-l-nār fa-qad qarraba qurbān ilā Allāh ‘aẓīm wa-innahu lā yad‘ū ‘inda dālik bidu‘ā’ illā stuḡība lahu*” (1980: 166).

⁸ El fuego como un elemento bautismal purificador es común en numerosas religiones de la Antigüedad. Sobre el fuego como agente de destrucción y renovación véase Cirlot (2018 [1958]): 407.

⁹ Cito a continuación el texto de Olivelle; “Then, to further inspire confidence, Cīramjīvin said to him: Your Majesty, what is the use of taking me along? In this condition I am good for nothing. In my present plight, life itself is of little use to me. So make a fire for me and I will throw myself into it. Raktākṣa understood Cīramjīvin’s facial expression that betrayed his true inner purpose and asked: Why do you want to throw yourself into the fire?” A lo que Cīramjīvin contesta: “It was on account of you, after all, that I have been reduced to this plight. So, by the power acquired through sacrificing my body in the fire, I want to take birth in the womb of an owl to take my revenge on the crows” (Olivelle, 1997: 184). Esta traducción de Olivelle toma como base la versión de Franklin Edgerton (1924) de *Panchatantra*, que tiene como objetivo reconstruir el texto sánscrito original.

¹⁰ Tal como ha sido notado por Lacarra y Cacho Bleuca en su edición, este relato guarda muchas coincidencias con la fábula esópica de “La comadreja y Afrodita”. Rodríguez Adrados (1999, I: 290) analiza los vínculos posibles entre las versiones griegas y las indias del relato y plantea la posibilidad de una dependencia de ambas ramas de una fuente mesopotámica más antigua. Un detalle llamativo es el cambio de motivaciones para la transformación del animal en mujer: mientras que la comadreja, movida por la lujuria, le pide a Afrodita que la transforme en mujer para casarse con un hombre apuesto, en este caso la rata es transformada por la voluntad piadosa del religioso, a la vez que la vuelta a la verdadera naturaleza del animal también es motivada por discursos y voluntades de terceros: la rata-niña no toma un rol activo en la historia en ningún momento.

¹¹ En el ms. A, el búho afirma “*Non me semejas en el bien que muestras e en el / mal que encubres sy non al vino de buen olor e de buen color, e ya/ze en el el tosigo mortal, E QUANDO LO BEUE EL OMNE, MATA LO*”; mientras que en el ms. B, sus palabras son “*Non me seme/jas en el bien que muestras et en el mal que encubres synon a la ma/çana que esta fermosa de fuera, et quando la parten, fallan la / podrida*” (329).

de rasgos hindúes de algunos relatos, que va a la par de un despojamiento de detalles narrativos:

El famoso cuento de “La rata transformada en niña” se inicia en el *Panchatantra* presentando a un devoto asceta que estaba a orillas del Ganges para bañarse y purificar sus pecados, cuando fue sorprendido por la aparición de la rata. Estos detalles resultarán poco significativos fuera de la India, por lo que el cuento se irá desprendiendo de ellos hasta alcanzar la forma simplificada del texto castellano: “Dizen que un buen omne religioso, cuya voz oía Dios, estava un día en la ribera de un río” (1984: 11).

En esta narración nuevamente asistimos a la representación de la acción divina que se manifiesta en respuesta a una plegaria, pero, a diferencia del discurso del cuervo, en el que la intervención divina solo es supuesta —y de hecho constituye una estrategia más del traidor para postular una lealtad que no es tal—, en este caso el religioso eleva una oración que es respondida con la transformación de la rata, que acaba de salvar de las garras de un ave depredadora, en una niña. En el *Panchatantra* es el mismo religioso el que lleva a cabo la transformación de la rata en niña, mientras que en versiones árabes y castellanas el asceta eleva una plegaria a Dios, quien le concede el deseo de transformar a la rata en niña con el objetivo de poder darle una crianza más digna y acorde con sus posibilidades¹². En este desplazamiento del quehacer sobrenatural se verifica, nuevamente, una cercanía entre versiones árabes y castellanas: ambas mutaciones postuladas en la discusión entre el cuervo y el búho —la pretendida transformación del cuervo en búho a través del fuego y la efectiva transformación de la rata en una niña— son, en última instancia, decisión de una voluntad divina de la que el fuego y el asceta son simplemente mediadores. Esta cercanía entre ambas ramas se entiende si seguimos la idea de que el traductor árabe realizó el cambio y las versiones castellanas siguieron su modelo. Francesco Gabrieli afirma que Ibn al-Muqaffa ‘ se permitió modificar algunos rasgos más visiblemente vinculados con el paganismo, como la imagen del asceta realizando la transformación de la rata en niña, con el objetivo de no ofender a la ortodoxia musulmana (Gabrieli, 1932: 200). Este despojo de los elementos sobrenaturales que figuran en el texto indio, atribuibles a la esfera de la acción divina, dejan al individuo una única posibilidad de acción, que es el ruego a la divinidad.

Si bien el hecho de que la transformación de la rata en niña sea producto de la voluntad divina podría ser suficiente para que se tratara de un proceso exitoso, la búsqueda de esposo que se inicia cuando la muchacha cumple doce años resultará infructuosa y, de manera circular, terminará evidenciando el inevitable retorno de la muchacha a su naturaleza animal. Lacarra (1999: 60) destaca la estructura cerrada de la historia que conecta el principio y el final de manera directa, y postula que “esta organización refleja, en el plano estructural, el estatismo social que trasluce el relato”.

¹² La piedad que manifiesta el asceta con la rata no deja de ser un detalle destacable de este relato: si bien los *mures* no son retratados necesariamente de manera negativa a lo largo del *Calila e Dimna*, la extrema consideración que tiene el asceta en esta narración es llamativa. Lacarra recoge este detalle y lo explica por el origen oriental del relato: “En el interés del religioso por un animal insignificante se pueden reconocer ecos de creencias religiosas orientales. Para el religioso, que se alimenta solo de hierbas, como dice el *Panchatantra*, este pequeño roedor debe ser salvado” (Lacarra, 2018: 64). A la vez, también puede entenderse el retrato hiperbólico de la misericordia y compasión del asceta, que no tendrá un desenlace satisfactorio en relación con sus deseos iniciales —la transformación de la rata en niña para que tenga una mejor vida—. Este retrato negativo de la piedad también puede vincularse con el discurso del búho consejero, que desacredita la confianza del rey en el cuervo y aconseja su muerte.

Las versiones india y árabe son muy semejantes a la castellana, con los encuentros con el sol, la nube, el viento y el monte —representaciones que remiten a los cuatro elementos, como bien hace notar Lacarra (1999: 60)— que terminan conduciendo al religioso hasta un ratón o *mur*, porque, de acuerdo con las palabras del monte en el *Calila* castellano, “me faze quanto daño quiere, que me forada de / todas partes” (332, ms. A). Esta secuencia de posibles esposos para la joven que, en busca de un individuo portador de fuerza, va desde el sol hasta un animal minúsculo como el ratón, también puede reforzar la idea de la valoración de todos los animales, que tiene sentido, como ya notara Lacarra, si atendemos a creencias religiosas orientales. Por otro lado, también puede contribuir a la idea central del capítulo, que es el predominio de la astucia por sobre la fuerza, planteado como una estrategia de acción por el cuervo que aconseja el plan para exterminar a los búhos.

La poca atención prestada por el rey de los búhos a este relato, que contiene dos enseñanzas centrales en el contexto de la colección —la inmutabilidad de la natura, lo que genera una desconfianza básica a cualquier tipo de transformación o mutación, y la prevalencia de la astucia de un animal pequeño por sobre la fortaleza o grandeza de otros personajes— será un elemento más que contribuya a la representación negativa de este monarca que será vencido, no por la superioridad militar de los cuervos, sino por su estrategia. Esto es destacado en el cierre del capítulo por el cuervo traidor que, cuando habla con su rey en un extenso apartado final, señala el poco seso del rey búho al escuchar a sus malos consejeros y al desoír al único asesor entendido, que era el que aconsejaba su muerte. De esta forma, el rey de los cuervos llega a la siguiente conclusión:

Agora veo que la fortaleza del engaño derrayga al enemigo mas que / la fortaleza del fuego, que el fuego non puede mas quemar con toda / su fuerça e con toda su calentura, quando da en el arbol, sy non quanto / esta mas sobre tierra, et el agua con su humidat e con su friura / derrayga quanto esta so tierra (339, ms. A).

En este capítulo, entonces, las mutaciones son entendidas o bien como un engaño o estratagema, como en el caso del cuervo con su pretendida adhesión a la causa de los búhos y su postulación del renacimiento y purificación por el fuego, o bien como una circunstancia temporal y excepcional que tendrá un fin inevitable, como es el caso de la rata convertida en niña. No se verifica en este capítulo una posibilidad de transformación o adaptación a una nueva natura, o un cambio de naturaleza esencial; el único búho que registra esta verdad no es escuchado y esto conduce a su derrota.

“EL ARQUERO, LA LEONA Y EL AXARA”: LA MUTACIÓN POSIBLE Y CONFLICTIVA

Los capítulos finales del *Calila e Dimna* han sido en general menos estudiados y cuentan con menor cantidad de fuentes documentales, con la consecuente falta de certeza sobre sus orígenes. El contraste es particularmente contundente si se los compara con los capítulos procedentes del *Panchatantra*, que constituyen el bloque inicial del *Calila*. Sin embargo, o precisamente por esa razón, es menester analizar estos relatos finales con el objetivo de contribuir, en la medida de lo posible, a desentrañar los interrogantes que los rodean y lograr una comprensión más cabal de la colección.

La historia que ocupa el capítulo X del *Calila* castellano —o el XI en la edición de Lacarra y Cacho Bleuca— se titula “Del arquero et de la leona et del axara” y se ha conservado solo en el ms. B castellano, dado que los folios del manuscrito A correspondientes se encuentran en blanco¹³. Su origen, controvertido, es aún desconocido. Nöldeke, uno de

¹³ Por esta razón solo se indicará número de nota en las citas, sin especificar de qué manuscrito proceden.

los primeros en estudiar este relato, señala que, si bien no puede afirmarse el origen indio solo por el motivo del vegetarianismo, sí puede destacarse una atmósfera budista (“*buddhistiche Stimmung*”, Nöldeke, 1905: 802). Por su parte, de Blois (1990: 14) califica su origen como “oscuro”:

The story of “the Lioness and the Horseman” is not attested in India. Benfey and Hertel noted that it resembles the style of a Buddhist Jataka. This is true, but it does not prove, as these scholars thought it did, that the story is of Indian origin. It could just as well have been written by someone (Burzoy, Ibn al-Muqaffa’, or someone else) in conscious imitation of Indian stories. The motive of vegetarianism might well connect it with Hinduism or Buddhism, but could just as well connect it with Manichaeism. As long as no clear parallel is found in South Asian literature, we must say that the origin of this story is obscure.

Los elementos que componen el relato no son suficientes para corroborar un origen concreto, aunque la preponderancia del tema del vegetarianismo lo conecta con otros relatos de la colección como el capítulo XII “Del león y el anahar religioso”, de origen indio. La separación de los animales entre comedores de carne y comedores de hierba, una noción presente en los relatos indios, en este cuento se pondrá en entredicho constituyendo la problemática central de la historia. Otro rasgo que caracteriza a estos capítulos de la segunda parte de *Calila e Dimna* es la brevedad, acompañada de una gran sencillez estructural. En este caso, el capítulo se compone de un marco donde figuran el rey y el filósofo, que introducen la historia, y un segundo y único nivel narrativo que es el del apólogo. Solamente se centra en la historia de los protagonistas del capítulo, sin inserciones de relatos ni digresiones de ningún tipo.

En el marco dialogado, el rey pide al filósofo que le narre un relato sobre el “*que se dexa fazer mal por lo que ha / pasado E SENTIDO et por el castigo que rreçibio en / sy por non fazer mal a _ninguno*” (410). Las versiones árabes coinciden en esta presentación: el énfasis está puesto en la intención de dejar de hacer mal u ocasionar daño, como consecuencia de haber sido víctima de un mal o una injusticia. Es así que la transformación de costumbres es un tema central en el capítulo, explicitado desde el planteo inicial. En este punto, una aclaración que, aunque obvia, es necesaria: la mutación en esta historia es entendida como el pasaje de una condición negativa a una positiva, y el dilema en este caso es la posibilidad de que este proceso efectivamente suceda. Nuevamente se ubica en un rol central a la pareja león-chacal, aunque con características propias que la separan de las otras representaciones de la dupla. En este caso, se trata de una leona y su carácter femenino hace que se destaquen dos rasgos del personaje: por un lado, su ferocidad, expresada en el retrato de la misma como cazadora; y, en segundo lugar, su carácter de madre. Es decir, a diferencia de los leones de los otros capítulos, a los que su ferocidad y fuerza los ubicaba en un rol monárquico, en este caso la leona, en sintonía con las otras leonas del libro¹⁴, se destacará especialmente por la dedicación a sus hijos.

Sin embargo, hay un elemento central de la dupla león-chacal que se presenta tal como en otros capítulos —muy especialmente en “Del leon et el buey” y “La pesquisa de Dina”— y es la falta de juicio de la leona que, aunque poderosa, necesita de la sabiduría práctica del chacal para tomar decisiones relevantes y moldear su comportamiento. El chacal es introducido en el texto castellano con la frase “Et tenia çerca de _sy vn su vezino *que_le dezian anahar*”

¹⁴ Las otras leonas que figuran en el *Calila e Dimna* son las madres de los leones-reyes en los capítulos X y XII.

(419), un término distinto de lobo cerval, que es la palabra con la que se describe a Calila y a Dimna¹⁵. Este chacal acude en ayuda de la leona al escuchar sus aullidos por haber encontrado a sus hijos desollados y a continuación muestra su pericia como consejero al asesorarla de una forma crítica, con un discurso admonitorio que, en primera instancia, parece ir en contra de los deseos de la leona. Esta característica, el evitar el discurso condescendiente, será una constante de los buenos consejeros en el *Calila*¹⁶. El discurso del chacal gira en torno de una idea central, expresada por medio de un proverbio:

Dixo el anxahar: “Non te *quexes* nin ayas ta/maño dolor et faz derecho de_ty mesma, *que* quanto el *arquero* / fizo en tus fijos, fecho as tu otro tal a_los otros *que* an pesar / dello sus madres e sus amigos, *bien* asy *commo* tu as de_los / tuyos; *que* *dizen* en_el proverbio: Qual fezieres, tal avras”, et / cada vno ha de aver de_su fruto quier de pena quier de ga/lardon” (411).

El mensaje central del discurso del *anxahar* —“qual fezieres, tal avras”— es recogido por Eleanor O’Kane como una frase proverbial presente en múltiples obras medievales castellanas¹⁷. En su edición, Döhla destaca que esta es una de las dos únicas frases que son catalogadas como proverbios en el texto¹⁸. Esto llama la atención en particular porque al examinar las tres versiones árabes consultadas, la frase es introducida con la expresión *innahu qad qīlu*, “como se dice/dicen”, que es una forma muy común en la colección para remitir a saberes populares. Es así que el hecho de que esta frase sea catalogada como un “proverbio”, no deja de otorgarle una relevancia a nivel discursivo que la ubica como un núcleo didáctico. El mensaje del *anxahar* cifrado en esta frase no solo es relevante por su contenido, sino también por su estructura, que lo eleva a la categoría de proverbio.

También cabe destacar que en las tres versiones árabes consultadas esta frase se expresa en idénticos términos: “*kamā tadīnu tudānu*” que puede traducirse como “como juzgues, serás juzgado”. El hecho de que la frase se haya mantenido inalterada en versiones de ramas tan alejadas puede entenderse como una prueba de la popularidad de la misma.

El proverbio es seguido por una reflexión relativa al fruto de los hechos individuales: “et / cada vno ha de aver de_su fruto quier de pena quier de ga/lardon” (411). En su edición, ‘Azzām, a diferencia de Cheikho, separa con un punto ambas partes del mensaje, lo que contribuye a la idea de que el “proverbio” al que se refiere el *anxahar* solo se remite a la primera parte del discurso del animal. En las tres versiones árabes consultadas se utilizan los

¹⁵ El uso de dos términos distintos también se replica en las ediciones árabes de ‘Azzām y Cheikho: a Calila y Dimna se los describe como *ibn ’āwā*, mientras que en este capítulo y el siguiente se utiliza el término *ša’har*, que es traducido como *axara* y *anxahar* en el manuscrito hispánico.

¹⁶ Este rasgo del buen consejero es mencionado de forma explícita por el cuervo sabio del capítulo V, “De los cuervos et de los buos”, que destaca que el buen consejero búho “non ençelaua cosa a_su señor, maguer *que*_le pesase, nin fabla/va con sobervia nin con locura, mas con seso e mansamente, asy *que* / a_las veces le dezia(n) sus tachas, e non_se movia” (342, ms. B).

¹⁷ “Qual fiso, tal aya. *Alexandre* (P) 1886. Qui tal faze, tal prenda. Berceo, *Milagros* X, 250. Qual fizo, atal prenda. *Ibid.* XVI, 373. Qual fazien, tal prisieron. *Ibid.* XVIII, 428. Qual aquí fiziere, tal avrá de padir. Apolonio 413. Qual fizo, tal avrá. *Prov. de Salomón* 69. Qual aquí fizieremos, allá tal recibremos. *Ibid.* 651. Quien tal faze, tal prenda. *Cifar* 127. Quien tal fizo, tal haya. *Ruiz* 1126. Cual federes, tal habrás. Montoro, *Cancionero* 115. Pues que tal haces, tal pagues. Encina, *Representación del amor* 168. Quien tal fizo, tal padezca. *Seniloquium* 425” (O’Kane, 1959: 125).

¹⁸ En el *Tesoro de la lengua castellana*, proverbio se define como “lo que llamamos refrán” (Covarrubias, 1993: 598), mientras que en la *Estoria de España* encontramos que “Prouerbio quiere dezir tanto como palabra de fazanna, et siempre quiere mostrar seso et castigo et ensennamjento” y en la *General Estoria* “Proverbios [...] son palabras prouechosas” (Van Scoy, 1986: 86-87).

mismos términos, con excepción de algunas alteraciones del orden y palabras aisladas al final del mensaje, que se inicia con la alocución “*inna tamarata l-‘amali al-tawābu ‘aw ‘al-‘iqābu*” que se refiere, en consonancia con la versión castellana, a que los frutos de los actos propios pueden ser recompensas o castigos¹⁹. La leona reacciona ante este consejo requiriendo más información al respecto: “Departeme eso *que* as dicho” (411). En esta pregunta de la leona y la respuesta explicativa del chacal se representa un reflejo de la situación del marco, en el que un personaje más poderoso, pero que carece de sabiduría, le pide al asesor, inferior en estatus pero más sabio, que le clarifique una situación. Sin embargo, a diferencia del filósofo del marco, el chacal contesta con una estructura dialógica:

Dixo la leona: “Departeme eso *que* as dicho”.

Dixo el an/xahar: “Tu, ¿de *que* te mantyenes o de *que* byues?”

Dixo la leona: “Con la carne de las bestias saluajes”.

Dixo el an/xahar: “Seme/jante *que* esas bestias *que* tu MATAVAS E comias ¿avian alguna / dellas padres o madres?” “Sy”, dixo ella.

“Pues, ¿por *que* non o/yas dar tamañas bozes e tamaños grytos a aquellos / padres e aquellas madres *como* fago a ty? Et sepas *que* non / te acaeçio esto saluo por *que* pensaste mal en las çimas / de las cosas et fuyste negligente e desacordada” (411).

Valiéndose de la formulación de preguntas, este consejero improvisado logra que la leona reconozca su accionar negativo y reflexione al respecto. Esta concepción dialógica de la búsqueda del conocimiento y la autorreflexión es una novedad en una colección donde la sabiduría se expresa a través de cuentos y estructuras narrativas. Este es uno de los rasgos destacables del relato, que lo diferencia de los restantes capítulos del *Calila*. El an/xahar, por medio de las preguntas, logra que la leona se vea reflejada en las consecuencias de la caza que ella misma realiza a diario. La acusación a la leona es contundente: por haber cazado y matado a otras criaturas es acusada de “negligente” y “desacordada” por un chacal que, en el texto, tampoco es carnívoro.

Esta admonición del chacal motiva a la leona a realizar un cambio de hábitos alimenticios, que también conlleva una modificación sustancial en sus costumbres cotidianas. En lugar de salir a cazar su comida, la leona se dedica a comer fruta y a hacer “vida de religioso” (411). Sin embargo, esta primera conversión de la leona no tiene consecuencias positivas: tal como el chacal nota inmediatamente, la ingesta de frutas de parte de la leona produce un “gran astragamamiento en la fruta del monte” (411), lo que puede tener como consecuencia una grave alteración ambiental: “Creo *que* los aruoles otro año [no] le/varan fruta por tu cabsa, por *que* syendo comedera de / carne comes fruta, et SY ASY HA DE PASAR, guay de las / frutas e de los aruoles e de las bestias saluajes que las / comen *que* pryado pereçeran” (411). Es decir, la leona, intentando hacer el bien y comportarse de manera correcta, lo único que hace es perjudicar a los animales que la rodean, y no solo eso, sino que también produce un grave menoscabo a los árboles frutales, lo que implica un daño aún mayor que el que realizaba al ser carnívora.

¿Por qué esta consecuencia negativa de la primera conversión de la leona? Si examinamos tanto la versión castellana como Cheikho y ‘Azzām, la leona no solo cambia la carne de las bestias por la fruta, sino que también intenta llevar “vida de religiosa”²⁰. Sin embargo, debe

¹⁹ En las versiones árabes de ‘Azzām y Cheikho la respuesta del an/xahar es más extensa que en la versión castellana, dado que se explaya en que, de acuerdo con el accionar, será distinta la recompensa, a la que compara con una cosecha. En Az. (1980: 276): “*wa-humā ‘al’a qadrihi fī l-qillati wa-al-kaṭṭrati; ka- l-zāri ‘i ‘iqā ḥaṣada l-ḥiṣāda ‘u ṭiya ‘alā qadri badrihi*”.

²⁰ En Az. se utilizan tres términos, (*zuhd*, *nusk* e *ibāda*) que refieren a la vida ascética y religiosa, para enfatizar el cambio de vida de la leona; en Ch. se emplean los últimos dos.

entenderse por el desequilibrio que genera en el bosque, que la falta fundamental del accionar de la leona se debe a que no se rige por la moderación: el mismo ímpetu con el que anteriormente cazaba ahora lo dedica a depredar los árboles del bosque, y esto tendrá como consecuencia en un futuro cercano el agotamiento de los recursos naturales. Es decir, si bien la leona cambia una comida por otra —lo que queda claro en las versiones árabes con el uso del término *'ilā*, que explicita este intercambio de la carne por las frutas²¹—, la falta de moderación de la leona nos recuerda que su conversión no ha sido profunda y definitiva.

El pasaje de un estilo de vida carnívoro a otro herbívoro es una novedad en el contexto del *Calila e Dimna*, aunque también se registra un ejemplo de un chacal herbívoro en el capítulo siguiente, “Del león e del anxahar rreligioso”. La diferenciación entre animales carnívoros y herbívoros es clara y persistente a lo largo de la colección, en particular en los relatos de origen indio, en los que se representa a los animales como integrantes de una corte animal donde los herbívoros son en general bienintencionados y buenos consejeros, pero son también débiles y carentes del instinto de preservación necesario para sobrevivir en el peligroso entorno del quehacer político (Wacks, 2007: 127). Los animales herbívoros que suelen acercarse a los líderes carnívoros en general tienen destinos funestos, como es el caso de Sençeba en el capítulo de “Del león et del buey”, del camello y el asno en “El camello engañado por otros animales” —que forma parte del capítulo “Del león et del buey”— y en “El raposo, el león y el asno” —que se encuentra inserto en el capítulo V, “Del galápago e del ximio”—. Los animales herbívoros, aunque puedan gozar en un primer momento del favor del carnívoro, terminan siendo fagocitados por este, como metáfora de las turbulencias de la vida cortesana. Si tenemos en cuenta estos ejemplos, la innovación de presentar un chacal a todas luces herbívoro —aunque esto no se diga de manera explícita en el capítulo— que incluso logra convencer a una leona, el mayor exponente de los animales “comedores de carne”, de comer solo hierbas y llevar una vida ascética, es un elemento destacable y disonante dentro de la colección²².

Respecto de este capítulo y otros tres que figuran en las versiones árabes y sus descendientes pero no en la antigua traducción siríaca²³, de Blois argumenta, en contra de las opiniones de Hertel (1914: 371-387) y Nöldeke (1912: 2), que no son un agregado del traductor persa Burzōy²⁴, sino que fueron adicionadas posteriormente por otra mano²⁵. Me interesa particularmente hacer

²¹ En Az. “*inšarafat 'an 'akl al-laḥm 'ilā al-ṭimār*” (277).

²² Si bien la figura del chacal herbívoro que asesora prudentemente a un león se repite en “Del león et del chacal religioso”, tal como veremos a continuación.

²³ Se trata de los capítulos “Del orenze e del rreligioso e del castigo”, “Del hijo del rrey e del fydalgo e de sus compañeros”, “Del arquero e de la leona e del axara” y “Del rreligioso e de su huesped” (cito según los títulos de la edición de Hans Döhl). El capítulo restante que figura en la versión árabe pero no en la primera traducción siríaca, “La pesquisa de Dimna”, está aceptado como un agregado del traductor árabe Ibn al-Muqaffa’.

²⁴ Aunque la polémica entre estos autores se da en estos términos (entendiendo a Burzōy como el traductor además de compilador de los materiales indios y budistas al persa medio y como el autor, en consecuencia, de un *Kalila* persa que luego dará origen a las traducciones siríacas y árabe) es pertinente recordar que en la actualidad predomina la idea de Burzōy como el compilador en el reinado de Cosroes I (531-579) de una versión persa, hoy perdida, para lo cual partiría de fuentes sánscritas y pahlevis sumadas a materiales de su propia creación, es decir, se matiza la figura unívoca de Burzoy como traductor único. De hecho Van Ruymbeke (2016: 334) llama la atención hacia la posibilidad de que Borzuyeh sea un anagrama de Ruzbeh, el nombre original persa del traductor árabe Ibn al-Muqaffa, teoría que complejiza aún más el asunto aunque no descarta, de entrada, la existencia de un original pahlevi hoy perdido.

²⁵ En palabras de de Blois (1990: 16-17): “There is a very distinct contrast in content between the ten stories which we can with certainty attribute to the Middle Persian *Karīrak ud Damanak*, and the five stories for which such an attribution is uncertain or even unlikely. For this reason, I think that these five stories most likely were not part of Burzoy’s work. The Persian author, it seems, understood very well the

mención de esta opinión de de Blois porque él argumenta que el contraste entre estos capítulos y los que sí acepta como adiciones de Burzōy es la centralidad del *artha*, la consecución de riquezas y beneficios concretos, que es un valor central en el *Panchatantra*, tratado que tiene como principal objetivo la enseñanza de *Nītiśāstra* o beneficio, provecho, un cierto modo de vivir con astucia²⁶. Si bien concuerdo en que en ninguno de estos capítulos se enfatiza la astucia o inteligencia práctica por sobre otros valores, en la conversión de la leona y su retirada final a “hacer vida de religiosa” sí puede verse un eco del discurso de Burzōy (Berzebuey en el texto castellano) en su autobiografía, que es definitivamente un agregado del traductor persa. En dicha autobiografía, Berzebuey lleva a cabo un examen de posibles propósitos en la vida, que concluye con la idea de que la única vía de salvación posible es hacer vida religiosa:

Et torno_se my fazienda a_querer ser / [en] rreligion et en emendar mys obras quanto podiese, por que / fallase ante my anchura syn fyn en_la casa de Dios ado / non mueren los que ay son, nin acaeçen ay trybulaciones (154).

No pretendo discutir la observación de Blois, que considero atinada, pero sí destacar que este relato tiene puntos en común con el discurso —en teoría autobiográfico— de Burzōy, lo que pudo haber constituido un valor agregado en el momento de decidir sumarlo a la colección. En conclusión, en este capítulo la conversión es posible, y no solo posible, sino deseable: la leona emprende un camino de transición desde una vida carnívora y, por lo tanto, plagada de violencia, hacia una forma de vida herbívora y fundamentalmente moderada y ascética. Esta dupla de chacal consejero-león aconsejado, si bien puede tener puntos en común con la pareja del león y Dimna de los primeros capítulos de la colección, tiene un sentido inverso, relacionado también con la diferencia en el entorno: si Dimna y el león actúan en un contexto cortesano, peligroso y pleno de intrigas, la leona y el chacal de este capítulo se encuentran en un bosque, alejados de cualquier paralelismo con un escenario cortesano. Asimismo, no debe olvidarse que se trata de una leona, y que el elemento más destacable de este personaje, además de la ferocidad en la caza, propia de su especie, es el amor por sus hijos, lo que le permite recibir el discurso del chacal de manera positiva y comprender su mensaje. El énfasis en la vida ascética y la moderación también puede vincularse con el mensaje que se desprende del discurso de Berzebuey en su autobiografía, en la que, si bien no se narra específicamente una conversión, sí se relata una búsqueda espiritual que pasa por muchos estadios hasta llegar a la misma conclusión de la leona: la entrega a una vida religiosa, ascética, es la mejor forma de vivir.

“DEL RRELIGIOSO E DE SU HUÉSPED”: LA MUTACIÓN IMPOSIBLE

Tanto Nöldeke como de Blois han afirmado que este relato, entendido en el conjunto de la colección, resulta intrascendente²⁷. Por su extensión breve, su poca complejidad y la falta

Indian theory of *arthaśāstra* and intentionally compiled a collection not of any Indian stories which he happened to find, but of stories which, though taken from various sources, all illustrate the Indian doctrine of statecraft”.

²⁶ Respecto del debate sobre la diferencia entre *Nītiśāstra* y *Arthaśāstra*, véase Hertel (1909, I: 6 y ss.) y Geib (1969: 18 y ss.).

²⁷ Nöldeke (1912: 2) utiliza el término *unbedeutend* para referirse a este capítulo, mientras que de Blois (1990: 15) afirma: “The story of ‘the Ascetic and his Guest’ is, as scholars have noted, not very likely to be Indian, in particular since the guest is described as wanting to learn *Hebrew*. Nöldeke suggested that it might have been added by Ibn al-Muqaffā’. This is possible, even if it is difficult to see what motive would have induced him to add such an insubstantial tale. In any case, its origin is not clear”.

de certeza sobre su origen, es uno de los capítulos menos estudiados por la crítica²⁸. Sin embargo, en esta narración también se pone en primer lugar la problemática de la mutación, y esto lo pone en contacto con los capítulos anteriores y posteriores, aunque analizado en relación con estos relatos se genera un efecto discordante: si en el capítulo de la leona que se vuelve herbívora y asceta se postula la conversión como un camino deseable y un mejoramiento, en este capítulo se niega rotundamente la posibilidad de cualquier tipo de transformación o cambio de costumbres. Lacarra y Cacho Blecua hablan de una “tendencia inmovilista” y lo relacionan con el relato de “La rata transformada en niña” (1984: 303).

Las tres versiones árabes consultadas muestran una serie de características que lo singularizan dentro de la colección y contribuyen a la ambigüedad acerca de su origen. En primer lugar, en todas las versiones consultadas la historia del religioso se ubica en una tierra llamada “*al-karj*”, un territorio que ahora forma parte de Irak. Si bien los toponímicos se modifican con las sucesivas traducciones y adaptaciones, lo que nos impide hacer un análisis geográfico concreto, el hecho de que se individualice el lugar donde sucede esta historia —un elemento que está ausente en la versión hispánica, donde solo se lee que “en vna tierra avia vn rreligioso” (412)— puede dar la pauta de que es importante destacar la ubicación del religioso porque van a tratarse temas vinculados con costumbres foráneas. En esta misma línea se destaca en el *Calila* castellano la mención de la comida que degustan con el huésped recién llegado: “E mando le traer datyles E MANTE/CA, QUE SON COSAS ESTRAÑAS PARA EN AQUELLA TIERRA, et comieron / amos en vno” (412). Döhla destaca en su edición la frase “cosas estrañas” en el sentido de “cosas raras, extraordinarias” y cita este mismo texto en P18: “*fa-da ‘ā al-nāsiku li-ḍayfihi bi-tamarin liṭurfatihi ‘indahum*”, que puede entenderse como “el asceta invitó a su huésped con dátiles debido a su novedad”.

Este “exotismo” de las costumbres del asceta —término entendido en el mismo sentido que le otorga Döhla: un elemento extraordinario, fuera de lo común, que se aparta de lo cotidiano— genera una fascinación en el huésped, que desea tanto cosechar los dátiles en su tierra como aprender hebreo, idioma que el religioso maneja y que el huésped “estudo e/n esto algunos días por lo aprender” (412). El asceta lo disuade respecto de la posibilidad de plantar dátiles (“*Non es / buena andança del que ha menester lo que non puede aver e / procura por ello, et tu bien andante eres, pues te tienes / por pagado dello*” [412]). Sin embargo, el huésped persevera, al intentar aprender hebreo, y esto motiva al religioso a enfatizar la negativa de su mensaje con la narración de un sucinto apólogo (“El cuervo y la perdiz”) en el que queda clara la imposibilidad de cambiar de costumbres por el riesgo que conlleva no solo no adquirir el nuevo hábito o habilidad que se desee, sino que esto puede tener como consecuencia el olvido o la pérdida de una habilidad que anteriormente se poseía²⁹. Es así que con este relato que cuenta cómo un cuervo, por imitar el andar de una perdiz, terminó no solo fracasando en su imitación sino también olvidando su andar anterior, el asceta clausura definitivamente las ansias de su huésped por adquirir nuevas habilidades —hablar hebreo— y consumir nuevos productos cosechando dátiles en su propia tierra. Este mensaje del asceta remite a lo que el rey le pide al filósofo en el marco: “Pues da/me enxemplo del que dexa de fazer lo que le esta bien / e faze al, e non lo sabe nin lo puede aprender, / e desy torna a lo que suele fazer e non lo puede / cobrar et fynca turbado” (412).

El hecho de que el asceta constituya la autoridad de la que emana la enseñanza central en este capítulo, una respuesta que se desprende de un pedido del rey, y que este mensaje sea

²⁸ Es de notar que, como el capítulo anterior (“Del arquero, la leona e del axara”), este capítulo también se conserva solo en el ms. B castellano y por lo tanto no aclaro de qué manuscrito proceden las citas.

²⁹ Afirma Nöldeke (1905: 803) que la temática de este apólogo recuerda las fábulas de Esopo.

definitivamente establecido por la narración de una fábula remite a una triangulación, habitual en *Calila e Dimna*, entre poder político, religión y narrativa. Esto fue notado por Baha al-din Mazid, quien afirma sobre este capítulo:

there is still more to say about the fable and its frame –about the creation of a Philosopher–King frame to trigger a hermit–guest story and end up with a crow-partridge fable, all underlining a moral of discouragement and immobility, say about the manipulation of religion as a source of unquestionable authority in order to pass questionable statements and the means of legitimating those statements (Mazid, 2009: 2518).

El discurso del religioso está legitimado tanto por su condición de asceta, que le otorga una preeminencia en el contexto narrativo, como por el hecho de ser el dueño de casa, y esto se reafirma con el detalle de que es el único narrador de un apólogo: el huésped no solo no contesta con ningún relato, sino que desconocemos por completo su reacción a las palabras del asceta, lo que lo vuelve un receptor pasivo de las enseñanzas del religioso y refuerza la autoridad del mismo. Mazid (2009: 2531) destaca, asimismo, el peso cultural, religioso y económico que simbolizan las palmeras de dátiles para la cultura islámica: “The palm-tree is an important ingredient of Arab-Islamic culture, with a host of religious, social and cultural connotations and a significant economic value in many Arab countries”, lo que puede contribuir a una lectura no solo inmovilista del capítulo, sino también inferir un carácter conservacionista. Si se tiene en cuenta que la otra acción que el asceta descarta es la de aprender un idioma nuevo —en este caso, el hebreo—, la desconfianza mostrada en este relato hacia la posibilidad de incorporar diferentes culturas o a la adquisición de objetos concretos, como es un dátil, es sumamente destacable en un texto como el *Calila e Dimna*, obra que se nutre de relatos que provienen de entornos culturales heterogéneos compuestos en distintos idiomas. La multiculturalidad esencial del *Kalila wa-Dimna* árabe y del *Calila* castellano chocan, en este capítulo, con un mensaje muy claro que postula un recelo fundamental a la posibilidad del intercambio —económico, cultural— implicado en la visita a distintos territorios y el contacto con diferentes culturas.

El contraste del mensaje de este capítulo con el capítulo anterior, “Del arquero et de la leona et del axara”, y el que le sigue en la colección castellana, “Del león e del anxahar rreligioso”, que tiene como protagonista a un chacal que ha renunciado exitosamente a comer carne, es destacable, y pone de manifiesto la heterogeneidad de discursos que componen el *Calila*. Que un asceta, que en este caso funciona como la voz de la sapiencia, se manifieste en contra de la adquisición de nuevos idiomas, en un cuento que forma parte de una de las colecciones con mayor valor multicultural y que se nutrió a lo largo de su historia textual de contribuciones de diferentes culturas e idiomas, destaca por su carácter esencialmente contradictorio en el contexto general del marco. Si se presta atención al hecho de que la colección árabe fue traducida por un persa islamizado que no tenía como idioma nativo el árabe, es decir, que no solo adquirió un nuevo idioma sino también se convirtió a una religión distinta, la paradoja destaca aún más. En este relato la postulación del inmovilismo es más enfática que la que encontramos en el cuento de la rata transformada en niña, porque se representan situaciones y elementos concretos —un fruto, el idioma— como virtualmente imposibles de mutar o “trasplantar”. Si en el caso de la rata se echaba mano al elemento sobrenatural para postular el mensaje de la inmutabilidad de la natura, en este caso la imposibilidad es concreta. Si fue agregado por el traductor persa, o por Ibn al-Muqaffa‘, el traductor árabe, el carácter paradójico se mantiene, dado que se trata de un traductor-compilador que comprende ambos idiomas y cuyo objetivo es “trasplantar” los saberes de una colección foránea a su cultura.

El hecho de que el origen de esta historia sea aún desconocido contribuye al desconcierto que genera la inserción de un discurso tan conservador y receloso de los intercambios culturales en una colección multicultural como *Calila e Dimna*. Sin embargo, la versión se mantuvo inalterada en las versiones árabes y en la castellana, lo que deja en claro que el mensaje ejemplar no generó suspicacias en las sucesivas traducciones. La elasticidad del mensaje ejemplar, cuyos preceptos morales, según Federico Bravo (2000: 321), “solo valen el tiempo que dura su enunciación”, ha permitido que los capítulos de *Calila* puedan desplegar conclusiones contradictorias entre sí pero que en el interior de cada narración tienen perfecta coherencia.

“DEL LEÓN E DEL ANXAHAR RRELIGIOSO”: LA MUTACIÓN POSITIVA

El relato del león y el chacal religioso es el capítulo XII en la colección castellana y tiene como fuente conocida el capítulo XII.111 de *Mahābhārata*³⁰. Si bien diversos pormenores de las traducciones y adaptaciones de la obra aún permanecen —y permanecerán— desconocidos por los faltantes documentales que aquejan a la historia de la difusión de *Calila*, en este caso se conoce la fuente original del relato lo que despeja una serie de dudas y controversias que podrían suscitarse frente al tratamiento que se hace de la conversión religiosa y mutación de costumbres.

La justificación de la conversión del chacal, que tiene como rasgo más destacable su abstención de comer carne, está explicitada en el texto indio por su vida pasada, en la que fue un individuo vil y malvado, y como castigo de su accionar reencarnó en un chacal. Al darse cuenta de las consecuencias de sus actos pasados, el animal, aunque carnívoro por naturaleza, optó por hacer una dieta vegetariana para no volver a dañar a ningún ser³¹. Estas características, vinculadas con la creencia hindú en la reencarnación, fueron eliminadas en las versiones árabes y, consecuentemente, en los manuscritos castellanos, donde el chacal, sin motivación aparente, decide hacer vida de religioso, lo que implica

³⁰ El *Mahābhārata* es considerado una de las dos grandes épicas sánscritas junto con el *Ramayana*, al que supera en extensión. Lynn Thomas (2008: 469) lo define como “an encyclopaedic compendium of myths and teachings, famously claiming to include everything there is to know”, aunque la historia central puede resumirse, a grandes rasgos, como la narración de una lucha dinástica entre dos grupos opuestos, *Kaurava* y *Pāṇḍava*, por el reino del clan *Kuru*. Tanto la autoría como la datación de esta obra son debatidas por los especialistas hasta el día de la fecha. Su autoría se atribuye al mítico sabio Vyasa, quien también es señalado como el autor de otras obras sánscritas relevantes como las *Vedas* y las *Puranas*. Existe un consenso general sobre el estatus mítico del personaje, aunque el tratamiento de su figura autoral aún sigue suscitando polémicas (véanse, entre otros, Gupta y Ramachandran, 1976; Sullivan, 1990; Hildebeitel, 2001, 2005). Respecto de la datación, los especialistas la han fijado entre el 400 a. C. y 400 d. C., un lapso temporal suficientemente amplio como para generar múltiples debates al respecto (véanse, entre otros, Brockington, 1998; Hildebeitel, 2001). El *Kalila wa-Dimna* tiene tres historias provenientes del *Mahābhārata*, todas pertenecientes al libro XII, Śāntiparvan o *Libro de la paz*, que narra, entre otros muchos eventos, un largo diálogo entre un rey, Yudhiṣṭhira, y su brahmán, Bhīṣma, con especial atención a la enseñanza y transmisión del *artha*, lo que coincide con los contenidos y objetivos del *Panchatantra*. Para este trabajo consulto la edición y traducción de James Fitzgerald (2004) de los Libros 11 y 12 del *Mahābhārata*.

³¹ En el texto indio se relata: “Long ago, in the city of Purika that shone with Royal Splendor, Paurika was king. He was the lowest of men, a cruel man who took pleasure in harming others. But when his life had run out he traveled an awful course and ended up as a jackal, for he had been ruined by his prior deeds. Recollecting his earlier life, he arrived at supreme disaffection. He would not eat meat, not even when others brought some to him. Doing no harm to any creatures, speaking the truth, his behavior absolutely rigid, he took food as he liked in the form of fallen fruit” (Fitzgerald, 2004: 449).

el vegetarianismo. Otro detalle llamativo —y difícilmente traducible— se da en el texto indio respecto del lugar donde este chacal mora: como vive, desde su nacimiento, en un territorio utilizado para cremar cadáveres, la incongruencia entre esta vivienda situada en un lugar impuro y su pretensión de llevar una vida pura y limpia genera la desaprobación de los animales carnívoros que lo rodean, que intentan convencerlo de abandonar su abstención de comer carne y volver a la vida normal que corresponde a un chacal. Nada respecto a la controversia sobre su morada es mencionado en los textos árabes y castellano, aunque en el discurso del chacal al león sí puede leerse un eco de esta situación problemática en lo atinente a los lugares sacros y pecaminosos, como veremos a continuación.

La supresión de estas características del personaje del chacal íntimamente vinculadas con la cultura hindú —cuya eliminación pudo suceder tanto en la versión persa, no conservada, como en la traducción de Ibn al-Muqaffa‘ al árabe— hace que la conversión del chacal en el texto castellano sea inmotivada. De todos modos, el enojo de las bestias carnívoras que lo rodean se replica: en el *Calila* castellano, donde las bestias lo reprenden porque “seyendo çerual commo / nos somos, non te puedes cambiar de lo que eres nin podras / estar de non verter sangre nin comer carne” (416, ms. B). En la respuesta que da el chacal sobre la incongruencia de su naturaleza carnívora y su abstención de comer carne podemos ver un eco de las supresiones del texto indio, dado que el asceta especifica, tanto en las versiones árabes como en la castellana, la posibilidad de una disociación entre el accionar particular y el ámbito al que uno pertenece:

En faziendo yo vida de rreligioso convusco, non fago / pecado, pues non peço en my mismo; que los pecados por / los coraçones son que non por los lugares nin por las con/pañias. Que sy asy fuese [que] el que mora en el lugar santo, / faria buenas obras, et el que mora en mal lugar, / feziese malas obras, trabajar se yan los omes de se alle/gar a los monesterios e non pecarian, et los que moran / en los viles lugares, pecarian (416, ms. B).

En las versiones árabes consultadas se mantiene este énfasis en la separación entre los lugares malos y buenos, y el mal o buen accionar de aquellos que los habitan. Por lo tanto, es posible ver un rastro de los detalles del relato indio en las versiones árabes y castellana en esta vinculación entre los lugares y el mal o buen accionar. Sin embargo, dado que no hay especificación alguna acerca del territorio donde habita el chacal —como en el caso del lugar de cremación de los cadáveres en el texto indio—, la incongruencia es subrayada en estas versiones por la pertenencia del chacal a una especie de colectivo de las fieras o *vestiglos* (“seyendo vnos de nos” en ms. A y “seyendo çerual commo / nos somos” en ms. B [416]) y su renuencia a derramar sangre y comer carne.

Hay un matiz adicional que se verifica en las versiones árabes y castellanas, y es la aplicación de la crítica de los lugares pecaminosos al ámbito cortesano. En el discurso del chacal ante el rey se lleva a cabo un retrato negativo del ámbito cortesano, como un lugar de maledicencias y malas intenciones que resulta peligroso para un personaje positivo como el chacal. Es destacable que esta semblanza negativa de la corte sea explicitada en el discurso que el asceta dirige al león, el rey de las bestias, cuando este va a buscarlo para pedirle que sea su consejero, precisamente porque le han llegado rumores sobre su comportamiento casto y lo considera idóneo para ejercer la privanza. Apenas el león le propone formar parte de su corte, el chacal se niega y para justificarse formula este retrato de la corte como un lugar sumamente nocivo, lo que podría considerarse ofensivo si se tiene en cuenta que está dirigiéndose al rey. Los argumentos en todas las versiones (árabes e hispánica) giran en torno a una idea central, que es la de

la vileza intrínseca de los consejeros reales: solo pueden aspirar a servir al rey o bien los falsos y lisonjeros o bien los estúpidos³².

Esta representación de la corte, que tiene una connotación rotundamente negativa, se opone, mediante un contraste vicio-virtud, con la vida ascética elegida por el chacal. Sobrevivir en la corte solo es posible si se rebaja al mínimo el carácter moral de sus miembros; de lo contrario, para un hombre virtuoso, el mundo cortesano se vuelve un lugar peligroso. Esta afirmación roza la impertinencia para con el rey; se trata del rey de las bestias, sí, pero las bestias de las que está rodeado carecen de virtudes y buenas intenciones.

El cuento no hará más que confirmar las palabras del chacal; sus virtudes y la abstención de comer carne generarán la envidia de los cortesanos, quienes le tenderán una trampa para ocasionar el disfavor del rey, trampa en la que el monarca, obviamente, caerá. La única excepción a este entorno negativo de la corte será, llamativamente, un personaje femenino: la madre del rey, la única capaz de asesorarlo sin temor acerca de la maledicencia de sus cortesanos y sobre la inocencia del chacal³³. El engaño de los cortesanos está directamente relacionado con el vegetarianismo del chacal converso: ocultarán la carne destinada al león en la vivienda del chacal, hecho que lo deja ante los ojos del rey no solo como un traidor, sino como un mentiroso, porque también desmentiría su pretendida naturaleza herbívora. Esto queda claro en el discurso de los conspiradores que, tanto en las versiones árabes como en la castellana afirman que el supuesto mal accionar del chacal es doblemente grave porque no se trata solamente de traición sino de traición e hipocresía (Az., 1980: 251).

En este capítulo asistimos nuevamente a una representación positiva de la conversión: la abstinencia de carne, en el caso del chacal, implica un mejoramiento a nivel moral, que lo diferencia de los cortesanos depravados y conspiradores que rodean al rey. Debe recordarse que la elección del vegetarianismo y la mutación de costumbres, en la versión india, respondía a una serie de situaciones y creencias vinculadas con el entorno hindú que son sumamente difíciles de entender y reproducir tanto en el contexto árabe musulmán como en el cristiano castellano. La supresión de estos elementos, sin embargo, a pesar de haber simplificado la postulación inicial de la conversión, no ha oscurecido el sentido de la colección, que en las versiones árabes y castellanas se adapta con otro objetivo: el del vituperio de la corte y el accionar cortesano, como un ámbito peligroso y sede de comportamientos negativos.

Esta representación del chacal herbívoro se vincula a nivel temático con el capítulo X “Del arquero et de la leona et del axara”, donde la abstención de comer carne y derramar sangre también es retratada como un mejoramiento a nivel moral y una meta posible y deseable incluso para un animal carnívoro y cazador como es un león. Más aún, en ambos capítulos se expone el retrato de un chacal virtuoso que funciona como consejero noble de un depredador,

³² El aspecto más llamativo respecto de este fragmento es que no se encuentra en la edición de Fitzgerald (2004: 449-451) del *Mahābhārata*, en la que el asceta se dedica a halagar al rey, aunque se encarga de aclarar que no le interesa la vida cortesana. Si bien este testimonio no es suficiente para descartar de plano la existencia de esa construcción negativa de la corte en todas las versiones del *Mahābhārata*, sí enfatiza la semejanza entre el texto árabe y el castellano, tanto a nivel léxico como ideológico (en ambas versiones se desprecia la vida en la corte mediante la alusión a los dos tipos de cortesanos posibles, de manera casi idéntica).

³³ Por la semejanza en la presentación y el accionar que cumple el personaje de la madre del león así como por la inclusión de un animal herbívoro en una corte de carnívoros, de Blois (1990: 14) afirma que este capítulo pudo haber servido como modelo para la composición de “La pesquisa de Dimna”.

y la virtud está directamente relacionada con la elección del vegetarianismo como una forma de mostrar compasión por los seres vivientes.

CONCLUSIONES

En las anteriores páginas hemos realizado un recorrido por diferentes relatos del *Calila e Dimna* castellano que tienen orígenes heterogéneos: algunos (“la rata transformada en niña” y “Del león e del anxahar religioso”) tienen un origen indio comprobado, mientras que en el caso de “Del arquero e la leona e del axara” y “Del rreligioso e de su huesped” no se ha podido verificar, hasta el día de hoy, una fuente cierta. En estos cuatro relatos hemos visto un tratamiento dispar e incluso contradictorio de la representación de las conversiones o mutaciones de la natura: mientras que en los relatos de la rata transformada en niña y en el del religioso y su huésped se deja en claro la imposibilidad de la transformación o mutación, en los relatos de la leona y el chacal vegetariano se postula un mensaje, en apariencia, diametralmente opuesto: la abstención de comer carne, que va en contra de la naturaleza depredadora de estos animales, es una forma de mejoramiento moral. Ahora bien: ¿se trata de mensajes estrictamente contradictorios³⁴?

Es posible afirmar, en primer lugar, que cada relato tiene una lógica interna que es coherente y está cerrado en sí mismo. En el caso de la rata transformada en niña, un relato cuyo origen indio es indubitable, el planteo de la inmutabilidad de la natura responde al accionar de un cuervo que no solo finge un cambio de alianza y una conversión que son fingidas, sino que además acompaña este ardid con la postulación de un deseo (purificarse con el fuego para convertirse en un búho) que funciona como un refuerzo simbólico y ritual de su mentira. Frente a este deseo del cambio de naturaleza del cuervo —que, recordemos, en el texto indio tiene vinculación con la creencia en vidas pasadas, irreproducible en los contextos islámico y cristiano— se relata este apólogo que tiene como objetivo desestimar la posibilidad de cambiar de naturaleza, inclusive si se experimenta un cambio físico concreto, como en el caso del pasaje de rata a niña.

Ahora bien, en el otro relato de origen indio, que es el del león y el chacal vegetariano, el énfasis está puesto en el vituperio de la corte y el retrato del ámbito cortesano como asiento de envidias y maledicciones, lo que implica destacar positivamente la figura del chacal como un personaje que está por fuera —y por encima— de la pequeñez moral que implican las intrigas cortesanas. Es así que, en este relato, la conversión del chacal es una forma de desvincularlo del ámbito corrupto y corruptor de la corte.

Por otra parte, en los dos relatos cuyo origen no ha sido desentrañado de manera concluyente se observa un tratamiento de la cuestión de la conversión que es, cuanto menos, ambiguo. En el caso del cazador, la leona y el chacal, el retrato de la conversión es conflictivo: en primer lugar, el vegetarianismo de la leona provoca un desbalance en el sistema, que llama la atención del mismo chacal cuya admonición provocó el cambio. Sin embargo, al contrario de lo que podría pensarse dado ese primer intento de cambio problemático, el capítulo concluye con una conversión total de la leona, que comprende el sentido más profundo del consejo del chacal (“qual fezieres, tal avras” [419]) y abraza la vida religiosa, en una conclusión que puede entenderse en sintonía con el mensaje que se desprende de la búsqueda espiritual de Burzōy o Berzebuy en su autobiografía. Es así que el vegetarianismo

³⁴ Destaco el estudio de Federico Bravo (2000: 322) que se hace esta misma pregunta y la contesta positivamente: “Tan “contra natura” es un cuervo presumido como un chacal vegetariano, pero la transformación que en un *exemplum* se presenta como irrealizable, en otro se da por sentada desde el principio”.

es un primer paso para una conversión más profunda que implica una abstención más importante (el pasaje de comer frutas a comer hierbas parece implicar una radicalización y un fortalecimiento virtuoso de las costumbres de la leona). Finalmente, el capítulo del religioso y el huésped es el que muestra un tratamiento de la cuestión de la conversión más negativo y a la vez más enigmático. Los elementos que se destacan en el capítulo como no posibles (el trasplante de una planta a un territorio distinto, la adquisición de un nuevo idioma) son concretos y materiales, lo que lo diferencia del apólogo de la rata transformada en niña que, si bien postula la imposibilidad de la mutación de la natura, se aplica a un cambio sobrenatural de esencia, lo que otorga un matiz de generalidad al mensaje, algo de lo que este capítulo carece.

Por último, es destacable la utilidad de la aplicación del enfoque de la traducción cultural al analizar textos traducidos que constituyen diversas instancias intermedias en un recorrido geográfico, cultural y lingüístico de una serie de historias que se actualizan en cada contexto de traducción. La no conservación de algunas versiones intermedias, si bien nos impide trazar una genealogía exacta, no constituye óbice para analizar las relaciones —léxicas, simbólicas— entre distintas ramas de esta colección de historias. Me remito a un concepto esgrimido por Joaquín Rubio Tovar (2013: 113), que habla del “espesor de las traducciones”: “cada traducción es una interpretación nueva y añade nuevo valor al original”.

A manera de cierre, considero que estas aparentes incongruencias en los mensajes que se desprenden de cada capítulo solo ponen de relieve lo complejo y fascinante que sigue siendo a nuestros ojos el *Calila e Dimna* castellano y la necesidad de estudiarlo en relación con los testimonios árabes conservados.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Florencia L. Miranda: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

FUENTES

Manuscrito Arabe 3478 de la BNF: *Kalīla wa Dimna traduit par ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffā’*. Testimonio alojado en la BNF y digitalizado en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10510991x.image>

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Muqaffā, Ibn (1957): *Kalila wa Dimna*, ed. Louis Cheikho, Beirut, Matba’ a al-Katulikiyya.
 Al-Muqaffā, Ibn (1980): *Kalila Wa Dimna*, ed. ‘Abd-al-Wahhāb ‘Azzām, El Cairo, Dar Al-Maaref. (En notas, Az.)
 Alemany y Bolufer, José (1915): *La antigua versión castellana del Calila y Dimna cotejada con el original árabe de la misma*, Madrid, Librería de los Suc. de Hernando.
 Bravo, Federico (2000): “Arte de enseñar, arte de contar: en torno al exemplum medieval”, en *La enseñanza en la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999*, eds. José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 303-328.

- Brockington, John (1998): *The Sanskrit Epics*, Leiden, Brill.
- Carbonell i Cortés, Ovidi (1997): *Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo*, Cuenca, Ediciones de Universidad de Castilla-La Mancha.
- Cirlot, Juan Eduardo (2018): *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela.
- Covarrubias, Sebastián de (1993): *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, Altafulla.
- De Blois, François (1990): *Burzoy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah*, Londres, Royal Asiatic Society.
- Döhla, Hans (2009): *El libro de Calila e Dimna (1251): edición nueva de los dos manuscritos castellanos, con una introducción intercultural y un análisis lexicográfico árabe-español*, Zurich, University of Zurich, Faculty of Arts.
- Edgerton, Franklin (1924): *The Panchatantra Reconstructed* (Vol. 1-3), New Haven, American Oriental Society.
- Fitzgerald, James L. (ed.) (2004): *The Mahābhārata. Book 11: The Book of the Women. Book 12: The Book of Peace*, Vol. 7, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Gabrieli, Francesco (1932): "L'Opera di Ibn al-Muqaffā", *Rivista degli studi orientali*, 13 (3), pp. 197-247.
- Geib, Ruprecht (1969): *Zur Frage nach der Urfassung des Pañcatantra*, Wiesbaden, O. Harrasowitz.
- Gruendler, Beatrice (2013): "Les versions arabes de *Kalila wa-Dimna*: Une transmission et une circulation mouvantes", en Marie-Sol Ortola (ed.), *Énoncés sapientiels et littérature exemplaire: Une intertextualité complexe*, Nancy, Éditions Universitaires de Lorraine, pp. 387-418.
- Gupta, Swarajya Prakash y K. S. Ramachandran (eds.) (1976): *Mahābhārata: Myth and Reality. Differing Views*, New Delhi, Agam Prakashan.
- Haro Cortés, Marta (1995): *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia, Departamento de Filología Española Universitat de València.
- Haro Cortés, Marta (1996): *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 4, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, University of London.
- Hertel, Johannes (1909): *Tantrākhyāyika, die ältere Fassung des Pañcatantra*, 2 tomos, Leipzig/Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Hertel, Johannes (1914): *Das Pañcatantra : seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig/Berlin, Teubner.
- Hiltebeitel, Alf (2001): *Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hiltebeitel, Alf (2005): "On Reading Fitzgerald's Vyasa", *Journal of the American Oriental Society*, 125 (2), pp. 241-261.
- Lacarra, María Jesús (1999): *Cuento y novela corta en España: Edad Media*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Lacarra, María Jesús (2002): "Calila e Dimna", en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías (eds.), *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y Transmisión*, Madrid, Castalia, pp. 231-235.
- Lacarra, María Jesús (2018): "Ratas, niños y ratones en el *Calila e Dimna*", en Hugo Bizzarri (ed.), *Monde animal et végétal dans le récit bref du Moyen Âge*, Wiesbaden, Reichert Verlag, pp. 55-68.
- Lacarra, María Jesús y Juan Manuel Cacho Blecua (eds.) (1984): *Calila e Dimna*, Madrid, Castalia.
- Mazid, Baha al-Din (2009): "Date-palms, language and the power of knowledge: An analysis of a fable from *Kalila and Dimna*", *Journal of Pragmatics*, 41, pp. 2515-2534, <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2009.04.007>.
- Nöldeke, Theodor (1905): "Zu *Kalila wa-Dimna*", *Zeitschrift der deutschen morgenlaendischen*, LIX, pp. 794-806.
- Nöldeke, Theodor (1912), *Burzoes Einleitung zu dem Buche Kalila waDimna*, Strassburg, Karl J. Trübner.
- O'Kane, Eleanor (1959): *Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media*, Madrid, *Boletín de la Real Academia Española*, anejo II.
- Olivelle, Patrick (1997): *Pancatantra. The Book of India's Folk Wisdom*, Oxford, Oxford University Press.
- Rodríguez Adrados, Francisco (1999): *History of the graeco-latin fable. Volume I. Introduction and from the Origins to the Hellenistic Age*, Vol. 1, Leiden/Boston/Köln, Brill.
- Rubio Tovar, Joaquín (2013): *Literatura, historia y traducción*, Madrid, Ediciones La Discreta.
- Sarmiento, Martín (1775): *Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles. Dadas a luz por el monasterio de S. Martín de Madrid y dedicadas al Excmo. Sr. Duque de Medina-Sidonia*, Madrid, Joachim Ibarra.
- Sprengling, Martin (1924): "Kalila Studies I", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 40 (2), pp. 81-97.
- Sullivan, Bruce M. (1990): *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata: A New Interpretation*, Leiden/New York/Kobenhavn/Köln, Brill.
- Thomas, Lynn (2008): "Mahābhārata", en Denise Cush, Catherine Robinson y Michael York (eds.), *Encyclopedia of Hinduism*, London/New York, Routledge, pp. 469-471.

- Van Ruymbeke, Christine (2016): *Kashefi's Anvar-e Sohayli: Rewriting Kalila Wa-dimna in Timurid Herat*, Leiden/Boston, Brill.
- Van Scoy, Herbert Allen (1986): *A Dictionary of Old Spanish Terms Defined in the Works of Alfonso X*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Wacks, David (2007): "The Cultural Context of the Translation of *Calila e Dimna*", en *Framing Iberia. Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain*, Leiden, Brill, pp. 86-128.