

LA PREDESTINACIÓN ESTAMENTAL EN UN RELATO DEL *CALILA E DIMNA* EN RELACIÓN CON TESTIMONIOS ÁRABES

*THE PREDESTINATION OF THE ESTATES IN A STORY
OF THE CALILA E DIMNA IN RELATION TO ARAB TESTIMONIES*

Florencia Lucía Miranda
Universidad Nacional de Lomas de Zamora
Conicet
miranda.florencia@gmail.com

∞ RESUMEN

∞ PALABRAS CLAVE

Calila e Dimna

Coronación

Estamentos

Traducción cultural

Se realiza un análisis comparativo del capítulo “Del hijo del rey y sus compañeros” del Calila e Dimna con la versión del manuscrito BNF Arabe 3478, que se considera el testimonio árabe más cercano a la versión castellana. Se hace especial hincapié en el tratamiento de la pertenencia estamental de cada personaje, para determinar si la traducción cultural se realizó de manera aporoblemática. Se verifica la intercambiabilidad en ciertas ocasiones de los personajes que representan los estamentos medios (el comerciante y el noble). Se determina que en el testimonio castellano se llevó a cabo un cambio argumental debido a la condición conflictiva de la representación de la coronación de un gobernante.



∞ ABSTRACT

∞ KEYWORDS

Calila e Dimna

Coronation

Estates

Cultural Translation

A comparative analysis of the chapter “Del hijo del rey y sus compañero” of Calila e Dimna is made with the version of the manuscript BNF Arabe 3478, which is considered the closest Arabic testimony to the Castilian version. Particular emphasis is placed on the treatment of the statal belonging of each character, in order to determine whether the cultural translation was carried out in an aproblematic manner. The interchangeability of the characters representing the middle classes (the merchant and the nobleman) is verified on certain occasions. It is determined that in the Castilian testimony an argumental change was carried out due to the conflictive condition of the representation of the coronation of a ruler.

Recibido: 06/10/2023

Aceptado: 16/11/2023

Para Leonardo, que logró que la Literatura Española Medieval fuera todo lo que esperaba e incluso más

El *Calila e Dimna* castellano: la traducción alfonsí y las versiones previas

El *Calila e Dimna* fue traducido del árabe al castellano en la segunda mitad del siglo XIII, por patrocinio del entonces infante Alfonso X, según reza uno de los colofones de los dos manuscritos de la colección que se han conservado completos.¹ Se ha determinado, aunque no sin cierto grado de problemática,² el año 1251 como fecha posible de traducción de la obra, es decir, un año antes de la coronación de Alfonso como rey de Castilla. Los motivos que llevaron a Alfonso a comandar la traducción de esta colección de relatos enmarcados, que puede entenderse en la tradición de los espejos de príncipes, no han quedado explicitados en ningún preámbulo ni introducción a la historia,

¹ En el folio 94r del ms. A se lee “Aquí se acaba el libro de Calina e Digna, et fue sacado del arauigo en latyn e rromañado por mandado del infant don Alfonso, fijo del muy noble rrey don Ferrnando, en la era de mill e dozientos e nouenta e nueue año”.

² El año 1299 de la era hispánica, que es el indicado en el colofón del ms. A, equivale al 1261 de la era cristiana, momento en que Alfonso ya era rey –desde 1252– y no infante, lo que vuelve incorrecta esta afirmación. Esta paradoja aparente fue solucionada desde temprano gracias a una ingeniosa hipótesis de Martín Sarmiento (1775: 339), que se basa en la referencia a un manuscrito de *Calila e Dimna* que no se ha conservado y donde se indicaría al infante Alfonso como el impulsor de la traducción y el año 1389 de la era hispánica, que equivale al 1351 de la era cristiana. Dado que tampoco ese año coincide con la época de infante de Alfonso, Sarmiento postula que puede ser una errata y se trataría del 1289 de la era hispánica, 1251 de la era cristiana, año en que Alfonso era, efectivamente, infante.

aunque dada la naturaleza de los temas tratados en cada capítulo, relacionados en mayor medida con el mejoramiento de la conducta humana y el mejor aprovechamiento de la sabiduría práctica, puede entenderse el interés que suscitaba una obra de esa naturaleza en el contexto alfonsí.

La traducción al castellano constituye el punto de llegada de una larga y compleja tradición textual que se remonta al siglo III en la India, contexto de producción del *Panchatantra*, obra sapiencial que se supone el punto de partida del *Calila*. Se considera que el objetivo central del *Panchatantra* indio era la enseñanza del *Nītisāstra* o beneficio, provecho, un cierto modo de vivir con astucia. El *Nītisāstra* y el *Artasāstra*, la consecución de riquezas y beneficios materiales,³ son elementos centrales en el texto indio que se han adaptado de manera en general aproblemática en sus distintos contextos de traducción.

El *Panchatantra*, junto con otros materiales de origen persa e indio, fue traducido al persa en el siglo VI, aunque esta traducción no se ha conservado y solo pudo ser reconstruida a nivel teórico gracias a los contenidos de otras traducciones como la antigua siríaca. En el año 750, un persa islamizado que había tomado el nombre de Ibn al-Muqaffa` y trabajaba como secretario de palacio (*katib*) del califato omeya traduce del persa al árabe el *Kalila wa-Dimna*, que es la obra que será cinco siglos después traducida al castellano.

Ningún testimonio de las traducciones originales árabe y castellana se ha conservado: los dos manuscritos castellanos existentes fueron copiados a principios del siglo XV (el ms. A) y en 1467 (el ms. B), mientras que el testimonio árabe más antiguo se remonta al siglo XIII, cinco siglos después de la traducción de Ibn al-Muqaffa`.⁴ Sin embargo, considero que llevar a cabo un cotejo que ponga en relación el *Calila e Dimna* castellano con el *Kalila wa-Dimna* árabe puede profundizar el entendimiento del texto castellano teniendo en cuenta los mecanismos de asimilación y adaptación que experimentó en su contexto de traducción. Para este estudio tomo como base especialmente el manuscrito BNF *Arabe 3478*, que François de Blois (1990) denomina P18, que es uno de los tres únicos testimonios árabes que se consideran perteneciente a la misma rama de versiones que el *Calila e Dimna* castellano.⁵ La puesta en relación de la versión castellana con este manuscrito inédito árabe puede ayudar a desentrañar una serie de cuestiones, en particular atinentes a los capítulos menos estudiados del *Calila e Dimna*, que han quedado inconclusas o parcialmente irresueltas hasta la actualidad.

³ Respecto del debate sobre la diferencia entre *Nītisāstra* y *Arthasāstra*, véase Hertel (1909, I: 6 y ss.) y Geib (1969: 18 y ss.).

⁴ Se trata del ms. 4095/53 de la Süleymaniye Kütüphanesi, editado por ‘Abd-al-Wahhāb ‘Azzām en 1941, en una edición que ha sido muy criticada por reponer y enmendar el manuscrito original sin especificarlo (de Blois, 1990: 3 y Döhla, 2009: 36).

⁵ El *Calila* castellano se ubica en la rama E de los manuscritos de *Kalila* tal como han sido catalogados por Martin Sprengling (1924). Esta rama, destaca Sprengling, no es particularmente fuerte en manuscritos pero sí en versiones: contiene la traducción castellana, las versiones hebreas de Rabbí Joel y B. Eleazar y las latinas de Juan de Capua y de Raymundo de Beziens, así como los manuscritos árabes *Or 3900*, BNF *Arabe 3475* y BNF *Arabe 3478*. De los tres, el que se encuentra en un mejor estado de conservación es BNF *Arabe 3478*, que es el que utilizaremos para el cotejo en el presente trabajo, aunque BNF *Arabe 3475* también ha sido consultado eventualmente.

El capítulo “Del fijo del rey e del fidalgo e de sus compañeros”

La compleja tradición textual que antecede a la traducción al castellano del *Calila* y la heterogeneidad de los materiales que lo componen tiene como resultado un conocimiento y un tratamiento desigual de los capítulos que componen la colección. Los primeros capítulos, provenientes del *Panchatantra*, han despertado un profuso interés en el mundo académico, con la consecuente cantidad de estudios y análisis, tanto relativos al contexto castellano como en relación con otras versiones orientales. Sin embargo, los capítulos cuya procedencia no ha sido explicitada de manera unánime por la crítica especializada no han despertado el mismo nivel de interés. El relato “Del fijo del rey e del fidalgo e de sus compañeros”, que ocupa el capítulo XIV de la edición de Hans Döhla,⁶ constituye un ejemplo de este segundo grupo, que cuenta con escasos estudios específicos. Entre estos, destaco el trabajo de Leonardo Funes, “Sujeto e ideología en el relato ejemplar (1). *Calila e Dimna*, capítulo XVI” (2000), que utilizaré como referencia para ampliar los conocimientos sobre el texto.

La crítica especializada ha coincidido, desde muy temprano, en señalar el origen indio del capítulo. Johannes Hertel (1914) sigue a Thomas Benfey y relaciona la historia narrada en este capítulo con historias semejantes en la tradición india en general y en el *Panchatantra* en particular.⁷ François de Blois retoma este postulado y concluye que este capítulo es “undeniably indian” (1999: 15). Sin embargo, el contexto de inserción del capítulo dentro de la colección no suscita el mismo nivel de adhesión: mientras que Hertel desprende del origen indio de este relato la posibilidad de que hubiera sido agregado en la traducción al persa medio por Burzōy,⁸ de Blois afirma que el hecho de que esta historia sea de origen indio no implica que haya sido agregada a la traducción persa medio, sino que pudo haberse agregado con posterioridad, incluso por el Ibn al-Muqaffa’ en su traducción al árabe.

Este debate, si bien sigue abierto por el momento, interesa particularmente en el estudio de este capítulo, dado que puede plantearse que el capítulo XIV se diferencia de los mensajes didácticos que se desprenden de los capítulos indios provenientes del *Panchatantra*. En estos, el mensaje central está vinculado estrechamente con la enseñanza del *Nītiśāstra* y el *Artasāstra*, tal como se mencionó previamente, y los personajes protagonistas suelen apelar a la astucia y la especulación para lograr sus objetivos. En el caso del capítulo XIV⁹ la enseñanza será distinta: el mensaje central será la postulación de un destino prefijado que alcanza a todos los hombres por igual. De esta forma lo enuncia el filósofo del relato marco, quien, ante la pregunta del rey atinente a los destinos distintos de los hombres, contesta con el siguiente enunciado, que funciona como preámbulo del capítulo:

⁶ Es el número XVI de la edición de Lacarra-Cacho Blecua, ya que cuenta los dos preámbulos como capítulos.

⁷ Hertel sigue a Benfey en su postulación del origen del origen indio del capítulo tomando en cuenta semejanzas argumentales con relatos pertenecientes a la tradición budista o que pueden encontrarse en el mismo *Panchatantra*. A la vez, suma una serie de argumentos propios vinculados con la exposición en el relato de doctrinas principales de la moral india. Para más información, véase Hertel (1914: 371-387).

⁸ 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. Esto tendría como consecuencia la postulación de Burzōy como el autor de un *Kalila* persa que luego dará origen a las traducciones siríacas y árabe. Sin embargo, es necesario recordar que en la actualidad se plantea la idea de que Burzōy fue el compilador, durante el reinado de Cosroes I (531-579), de una versión persa, hoy perdida, para lo cual partiría de fuentes sánscritas y pahlavis sumadas a materiales de su propia creación; es decir, se matiza la figura unívoca de Burzoy como traductor único (véase van Ruymbeke, 2016).

⁹ No es solo el capítulo XIV el que se desvincula de la enseñanza del *Arthasāstra*: de Blois hace la misma observación sobre el capítulo XIII “Del orenze e del rreligioso e del castigo”.

Dixo el filosofo: “Señor, asy commo el omne non vee sy non con sus ojos nin oye sy non con sus orejas asy el saber non se acaba sy non con sofrimiento e con seso e con çertedunbre; enpero a todo esto vençe la ventura que es prometida a cada vno, asy que algunos son a que Dios da buena andançia en su rriqueza et rrecabdan lo que quieren syn su aluedrio e syn ninguna obra, et algunos son que se les acaba su buena andançia, que los guia Dios a ser enuisos e los enderesça e los enseña de guisa que conos çen bien las cosas e las saben bien traer et es les sto mouido de la ventura que Dios dio e prometio por juyzio” (Döhla, 2009, A, 440-441).¹⁰

El mensaje central de este capítulo será, entonces, el poder de la ventura,¹¹ entendida como una providencia divina que establece un camino prefijado que se cumple por igual para los hombres de distintos estamentos. Destaca Funes que, en este caso, se “restringe la discusión al destino material y deja afuera el problema de la predestinación espiritual” (2000: 104). Es notable cómo, en este capítulo, la ventura se relaciona específicamente con consecuciones materiales, incluso financieras: cada personaje obrará de acuerdo con el estamento que representa y de esta forma obtendrá una determinada cantidad de dinero que le permitirá mantenerse durante un determinado número de días.

El planteo del filósofo del marco se refiere entonces a la existencia de una predestinación divina que moldea de antemano el destino de los hombres y que justifica, de esta forma, el triunfo o la derrota, en ocasiones con independencia de sus acciones y habilidades. Esta predestinación o ventura se entiende en este capítulo como una manera de actuar acorde al estamento social al que cada uno pertenece, es decir, es una forma de ordenamiento social antes que un camino individual. A continuación se examinará la forma en que esta ventura se entiende y reelabora en el contexto alfonsí en relación con el concepto de predestinación que puede encontrarse en el texto árabe.

La enumeración de los personajes

Los cuatro personajes protagonistas de esta historia pertenecen a cuatro estamentos sociales diferentes: se trata del hijo de un rey, el hijo de un noble, el hijo de un mercader y el hijo de un labrador. La determinación de la clase social de los personajes mediante su filiación refuerza el carácter hereditario e inmanente de las clases sociales. Asimismo, el énfasis en la condición filial también enfatiza el carácter representativo de cada personaje respecto del estamento al que pertenece. Este carácter representativo queda aún más claro al atender a las versiones árabes. Mientras que en el texto castellano se los designa como “el fijo del rrey” o “el fijo de un mercador”, en el ms. P18 se utiliza la frase *raýul men al-mulúk* y *raýul men al-tijár*, que puede traducirse como “un hombre que era hijo de los reyes/de los labradores”. Esta expresión, que pone el énfasis en su

¹⁰ A partir de ahora y a menos que se indique lo contrario, todas las citas del *Calila e Dimna* serán tomadas de la edición de Hans Döhla (2009), que edita ambos manuscritos, A y B, de manera simultánea, por lo que solo se consignará el manuscrito con la letra que le corresponda y el número de página.

¹¹ En el texto árabe, el término para la ventura o destino será *qadr*, aunque en ocasiones se aluda en conjunto a *al-qadr* y *al-qada'*, dos pares de conceptos que en el Islam aluden al poder y decreto divinos (véanse Gardet, 1997, IV: 365-7 y Frolov, 2002, II: 267-71).

condición filial respecto de un estamento que se entiende y se denomina de manera plural, realza el carácter representativo de cada personaje en función de la clase a la que pertenecen.

Funes (2000) hace hincapié en que el único personaje cuya historia de origen se desarrolla es el hijo del rey. Este es el primero en ser presentado y el único cuya historia previa se especifica como forma de explicar su ubicación en el camino rodeado de los otros tres personajes.

[El hijo del rey] Es el único personaje que posee una historia previa, con lo cual el texto confirma la situación narratológicamente privilegiada del grado superior del estamento superior (sugerida por el propio narrador, pues el filósofo no anuncia “el enxemplo de los cuatro mancebos” sino “el enxemplo del rey”) (2000: 105).¹²

El encuentro fortuito de los cuatro jóvenes en un camino trae aparejada la explicación de la ubicación del hijo del rey entre ellos: se trata del heredero de un rey que fue injustamente desplazado del trono a la muerte de su padre por su hermano y debió huir por miedo a futuras represalias. Esto lo lleva ubicarse en un encuentro de caminos con otros tres personajes de distintas clases sociales pero que coinciden en la carencia material: el texto árabe enfatiza esta carencia en múltiples ocasiones con frases como “*lā iamlīkūna šāian gaīr mā ‘laībum men al-tīāb*” (f. 187 vto), es decir, que no poseían más que la ropa que llevaban, idea que se replica también en los manuscritos castellanos: “non tenían cosa ninguna sy non los paños que tenían vestidos” (A, 442) y “non tenían al fueras los paños” (B, 442). Esta pobreza inicial constituye un punto de partida igualador: todos están en una igualdad de oportunidades teórica y deben salir a buscar sustento para sí y para sus compañeros.

El orden de presentación de los personajes es relevante, en particular en lo atinente a los dos personajes que podemos considerar “intermedios” en la estructura social, que son el hijo del noble y el hijo del mercader. Hay tres instancias textuales en las que se lleva a cabo una enumeración de los personajes, y se ordenan de distintas formas de acuerdo con el énfasis y la importancia que quiera otorgarse a cada figura en función de su pertenencia estamental. Estas tres instancias son la presentación inicial de los personajes, el debate que se arma entre ellos sobre el modo de actuar y la praxis específica de cada uno que se desarrolla de acuerdo con el planteo teórico que esbozan previamente. En cada una de estas enumeraciones veremos un criterio cambiante en lo relativo a la gradación que se plantea entre ellos.

En la presentación inicial, que ocurre cuando el filósofo narrador menciona por primera vez a los personajes, se verifica una diferencia entre ambos manuscritos castellanos: en A el orden es hijo del rey-hidalgo-hijo del mercader e hijo del labrador, mientras que en B el orden es hijo del rey-hijo del mercader-hidalgo e hijo del labrador. Esta primera diferencia puede revelar el carácter conflictivo de la gradación en lo atinente a estos dos personajes. En las versiones árabes consultadas también se verifica una disparidad de criterios: mientras que en P18 y en la edición de ‘Azzām el orden es el mismo que el del manuscrito B, el mercader es mencionado antes que el noble, en la edición de Cheikho el orden es el de A. Esta diferencia es aún más significativa si tenemos en cuenta que Cheikho y ‘Azzām pertenecen a la misma rama de manuscritos, al igual que sucede con P18 y la versión castellana.

Una lectura a la segunda enumeración de personajes continúa con la complejización del asunto de su gradación. Luego de haber sido presentados, se inicia un debate entre los cuatro

¹² Respecto del planteo de este relato en el marco y la relevancia de la escritura en el mismo, véase Becker (2021).

personajes “sobre las cosas deste mundo como andan, e en qual guisa puede omne aver rriqueza e gozo e alegría” (A, 442). En el *Calila* castellano el hijo del rey abre la charla postulando que “Los fechos deste mundo todos son en el poderio de Dios, en la ventura que ha prometido a cada vno” (A, 442).¹³ En lo atinente al segundo personaje que toma la palabra, continúa la diferenciación entre ambos manuscritos castellanos; mientras que en A el que le sigue es el hidalgo, que plantea que la belleza física es lo importante, seguido por el hijo del mercader que aboga por la sabiduría y el entendimiento para vender y comprar, terminando con el hijo del labrador, en B el orden es hijo del rey-hijo del mercader-hidalgo-hijo del labrador. Es decir, el ms. A continúa con la gradación inicial hijo del rey-hidalgo-hijo del mercader-hijo del labrador, mientras que en B el hijo del mercader se encuentra antes que el hidalgo también en el momento de expresar su opinión.

Respecto del debate que sostienen entre ellos puede destacarse la cercanía entre los ms. A y B castellanos y P18. Mientras que en las ediciones de Cheikho y ‘Azzām la conversación es simple y esquemática –cada personaje elige un concepto expresado en una sola palabra para defenderlo como lo más importante; el hijo del rey elige el destino, el hijo del mercader la inteligencia, el hijo del noble la belleza y el hijo del labrador el esfuerzo–, en los manuscritos castellanos y en P18 la interlocución del hijo del rey, el hidalgo y el hijo del mercader es más extensa y explicativa. El hijo del rey se explaya respecto de la ventura como un don proveniente de Dios, el hijo del mercader se refiere a la sabiduría aplicada a la compra y la venta y el hidalgo profundiza en los conceptos de belleza física y buena postura. El único personaje que no se adentra en el debate ni debe explicarlo es el hijo del labrador, que utiliza el término *ijtibād* en árabe, traducible como esfuerzo, y en la versión castellana manifiesta “Yo non cuydo que omne puede aver de commer para vn día sy non labrare et trabajare” (A, 443) y “Non se ninguno que pueda aver que coma para vn día synon lazrare” (B, 443).

La tercera ocasión en la que se produce una enumeración es cuando los personajes deben salir a buscar sustento para sí mismos y los otros tres compañeros. En esta instancia la gradación se invierte, ya que es el labrador el primero en ser amonestado por sus compañeros para que salga a trabajar, y el hijo del rey es el último en salir a buscar su ventura. Funes destaca que estamos frente a una inversión especular, en la que la opinión descendente se opone a una práctica ascendente (2000: 106). Sin embargo, en este punto todas las versiones coinciden en la secuencia hijo del labrador-hidalgo-hijo del mercader-hijo del rey. Es decir, en la representación de la práctica relativa a cada estamento, que se muestra de forma ascendente, el mercader ocupa un lugar más privilegiado y cercano al hijo del rey que el hijo del noble. En ‘Azzām y Cheikho este orden de actuación se condice con el orden en el que cada personaje expresó su opinión, por lo que no se hace ninguna aclaración al respecto. Sin embargo sí es remarcable el recurso que comparten los testimonios castellanos y P18, que ha sido notado previamente por Funes: para justificar el cambio de orden, en que el hidalgo va en el lugar del mercader, se recurre al azar. En ambos manuscritos castellanos se habla de “echar suertes” para determinar a quién le toca “averiguar su dicho”, es decir, comprobar con la acción la veracidad de sus postulados. Respecto del rol que cumple el azar, Funes afirma:

Esta intromisión del azar apunta, por una parte, al imaginario medieval que ve en los vuelcos azarosos un efecto de la acción divina: detrás de la suerte está la Providencia arrojando los dados, con lo cual la suerte indica una especie de sanción divina del orden narrativo; por otro lado, se manifiesta como

¹³ En el ms. B se lee “El señor del mundo es la aventura, que Dios ha prometido al ome” (442).

recurso formal de motivación narrativa que justifica una necesidad estructural del relato en estrecha solidaridad con la ideología que lo sustenta (2000: 106).

Este vínculo entre la Providencia y el azar se encuentra en consonancia tanto con las palabras del hijo del rey como las del filósofo que narra la historia: el elemento más importante será la ventura o Providencia divina que determina la suerte que le toca a cada individuo. El único personaje que queda explícitamente por fuera del accionar de la suerte es el hijo del labrador, cuya condición menos privilegiada lo conmina a salir a trabajar en primer lugar. No se explicita en ninguna versión si el hijo del rey también está implicado en esta apelación al azar o si su posición privilegiada a nivel social y narratológico lo mantiene por fuera de los designios de la fortuna.

“Averiguar su dicho”: la comprobación empírica de las opiniones personales

De acuerdo con el pensamiento que han formulado en el debate inicial, luego de llegar a la ciudad cada personaje saldrá a comprobar la eficacia de cada atributo o concepto que han postulado como central.¹⁴ Es así que el labrador, el hidalgo y el mercader tendrán interacciones con otros personajes y conseguirán dinero suficiente para mantenerse en un orden creciente de días, lo que confirma el rol privilegiado que tiene el mercader respecto del noble, dado que consigue más dinero y logra mantener a sus amigos por un lapso de tiempo mayor.

Las descripciones de las acciones de los primeros tres personajes son similares tanto en la versión castellana como en las árabes. El labrador primero consulta qué trabajo puede brindarle suficiente rédito económico para mantenerse a sí mismo y sus amigos durante un día, consigue como respuesta que en esa zona se necesita alguien que tale leña, realiza esa tarea y es recompensado con un maravedí, que les provee sustento a él y a sus amigos durante un día. En el caso del hidalgo, que es el segundo en salir a la aventura, en el texto se profundiza sobre sus pensamientos y preocupaciones: el noble es el único que expresa temor ante la perspectiva de salir a buscar su propio sustento porque es consciente de que no tiene habilidades específicas que jueguen a su favor: “Et el fidalgo fuese a la puerta de la çibdat et dixo en su coraçon: “Yo non se fazer cosas nin se que faga por que de a mis conpañeros que coman, et ser me ya gran verguença de me tornar a ellos asy vazio”” (B, 444).

El hidalgo, a pesar de sus dudas, también logra confirmar su planteo inicial: la belleza y buen aspecto, en tanto indicadores de su rango social, le hacen merecedor de la atención de una dama noble que se apiada de su situación, lo aloja a él y a sus compañeros en su vivienda y le da cien maravedís, con los que viven “algunos días a su plazer” (A, 445-446). Es decir, en el caso del joven noble, la solidaridad entre miembros de su mismo estamento es el atributo que juega a su favor para la consecución de su objetivo.

¹⁴ Un detalle menor pero destacable sobre la traducción del árabe al castellano lo encontramos al leer el nombre de la ciudad a la que llegan los cuatro personajes, que en el ms. A se la denomina “Matrofil”: “Et esto paresçe en el enxemplo del rrey que fizo escriuir sobre la puerta de su çibdat que dezian Matrofil” (A, 441). Mientras que en ‘Azzām y Cheikho la ciudad se llama *Maṭūm*, en P18 el nombre de la ciudad es *Baṭr*, y es seguido por las palabras *na-qīla*, “y se dice/es dicho”. La semejanza gráfica entre las letras qaf y la fa, que solo se diferencian por un punto, puede haber generado una confusión en los traductores, que unieron el nombre de la ciudad con las palabras que la seguían, generando el curioso nombre de “Matrofil”.

En el caso del hijo del mercader, en cambio, la situación es diametralmente opuesta: la competencia y desconfianza entre los individuos de su mismo estamento son las armas con las que el personaje logra demostrar su postura y conseguir mil maravedíes, un monto que dobla la cantidad conseguida por el hidalgo.

En el caso del hijo del rey, la consecución del objetivo será cuantificada y explicitada con parámetros distintos que no son monetarios. Respecto de la gradación de las recompensas del hijo del labrador-hidalgo-hijo del mercader, Funes plantea:

lo interesante es que esa utilidad se formule en términos monetarios. El *enxemplo* pudo limitarse a mencionar los días de sustento que la utilidad conseguida por cada personaje proporcionaba al grupo; en cambio, elige al dinero como criterio evaluativo, sea como jerarquización positiva (ordenamiento de menor a mayor: hijo de labrador, hidalgo, hijo de mercader), sea como discriminación negativa (el príncipe se distingue y se eleva sobre los demás porque su logro no consiste en una utilidad y, por ello, no es cuantificable en términos monetarios) (2000: 110).

En las versiones árabes la cuantificación también se especifica en términos monetarios, con la única salvedad de que en P18 el hijo del labrador es recompensado con una unidad de medida (*mitqāl*) distinta de la moneda que manejan los otros dos personajes (*dinār*), lo que puede entenderse como una forma de diferenciar aún más el estamento del labrador de los otros dos. En el *Calila* puede señalarse también que otro rasgo distintivo del labrador es que se especifica que con un maravedí logra el sustento de un día, mientras que en las historias del hidalgo y el mercader se cuantifica específicamente el dinero que ganan pero no la cantidad de días que les sirve para mantenerse. Este rasgo otorga un énfasis mayor al dinero como criterio evaluativo, tal como señalaba Funes previamente; el monto de moneda que cada personaje obtiene es un criterio diferenciador destacable.

Sin embargo, en la historia del hijo del rey se verifica una diferencia de valoración absoluta; Funes afirma que “el orden de la cuna sólo vale de modo absoluto para distinguir la condición regia del resto de la sociedad” (2000: 109). El hijo del rey no obtiene una compensación monetaria cuantificable como el resto de sus compañeros, sino que es reestablecido en el trono que le corresponde por su nacimiento.

La coronación del hijo del rey: la particularidad del *Calila e Dimna*

En este punto debe hacerse una aclaración respecto del *Calila e Dimna* castellano y el *Kalila wa-Dimna* árabe, dado que el desenlace en ambas historias se diferencia en un momento clave y es precisamente en el acceso del hijo del rey al trono. Se trata, de hecho, de una secuencia relevante en el contexto del capítulo, dado que es precisamente la historia que termina de refrendar las palabras del filósofo en el relato marco, prueba la gravitación de la ventura divina en las vidas de los hombres y, aún más, plantea la coronación y el ejercicio del poder real como un acto de predestinación divino. Mientras que en ambos manuscritos castellanos el rey de la ciudad en la que están acaba de morir y ha dejado un heredero, que es quien se compadece del hijo del rey, lo reconoce como un par y lo ayuda a recuperar su trono, en las versiones árabes consultadas es el trono de la ciudad que ha quedado vacante y el hijo del rey lo reclama como propio por su condición de nacimiento. Esta diferencia,

sutil pero significativa, implica que en la versión hispánica no se haga alusión a ningún conflicto en la sucesión o la posibilidad de una sucesión vacante que implique que el poder pueda ser ocupado por un monarca extranjero

Los manuscritos castellanos muestran un desenlace de la historia que no se verifica en casi ninguna otra versión perteneciente a su rama.¹⁵ En las versiones árabes consultadas, así como en la versión hebrea de Rabbí Joel (s. XII),¹⁶ el desenlace es el mismo: el rey de la ciudad en la que se encuentran los personajes ha muerto sin dejar descendencia, por lo que la aparición del hijo del rey es acogida con alegría por la gente de la ciudad, porque soluciona el problema de la sucesión del trono. En los textos de ‘Azzām y Cheikho simplemente se menciona que, al reconocerlo como hijo de un rey de otra tierra, conocen su valía y lo coronan. En P18 la narración es más extensa porque se menciona en primer lugar la convocatoria a una asamblea de grandes (en el sentido de personas importantes) y nobles (*al-maʿyālīs min al-ʿuzamāʾ wa-l-asbrāʾf*) que escuchan la historia del joven, y en segundo lugar se convoca a un grupo de comerciantes que habían estado en su tierra y lo reconocen como el legítimo heredero del trono. De esta forma, tanto los nobles como los comerciantes intervienen en el proceso de coronación del hijo del rey, lo que le otorga validez e importancia a la actuación de cada estamento.

Esta intervención del estamento nobiliario y de los comerciantes se replica en el ms. B castellano, donde leemos “conosçiole el rrey e quantos eran en la corte, e muchos mercaderes de aquella çibdat que se açertaron ende e fezieron dello testymonio al rrey” (450).¹⁷ Este detalle de los mercaderes que se acercan y dan testimonio de la identidad del joven pone aún más en consonancia la versión castellana con P18, donde se especifica que, luego de la intervención de los nobles, son los comerciantes los que se acercan a la asamblea para dar testimonio de su conocimiento del joven y contribuir con la decisión de coronarlo. Debe mencionarse que se trata, sin lugar a dudas, de grandes comerciantes, porque se trasladan a otros territorios y por esa razón pueden reconocer al joven como heredero del trono vecino.

El relato de los festejos por la coronación del hijo del rey en la versión castellana y del joven protagonista en las árabes es narrado con un lujo de detalles específico que se replica en todas las versiones. Se trata de un festejo que dura varios días e incluye desfiles, juegos, e incluso la montura de un elefante blanco traído especialmente para la ocasión. En el texto castellano, el rey recientemente coronado manda traer un elefante blanco para él y otro para el hijo del rey, a la vez que aclara que están en situación de igualdad:

Et mando el rrey guisar otro elefante por la manera que el suyo en que traxesen aquel ynfante que fuera echado de su rreyno, et que le traxesen por la forma que a el trayan, por que dixo a los de la

¹⁵ Se han consultado los manuscritos *BNF Arabe 3475 y 3478*, así como la versión hebrea de Rabbí Joel. La versión latina de Juan de Capua es una traducción de la hebrea de Rabbí Joel, por lo que sigue la historia tal como se narra en esa versión, y la hebrea de B. Eleazar se ha conservado parcialmente y no contiene el capítulo del hijo del rey; por último, la traducción latina de Raymundo de Beziers sigue, desde el capítulo III en adelante, a la versión de Juan de Capua. Es decir, con la excepción del ms. *Or 3900*, que no tuve oportunidad de consultar, en todas las versiones de esta rama y en las ediciones árabes de ‘Azzām y Cheikho se verifica esta divergencia respecto de la versión castellana.

¹⁶ Tanto la autoría del llamado “Rabbí Joel” como la datación de esta traducción son aún materia de debate; el *terminus ante quem*, dado por la traducción latina de esta versión, es 1263. Respecto de Rabbí Joel, siguiendo a Döhla, “seguimos hablando del Rabbi Joël como si fuese el autor, solamente porque esta aserción es la que generalmente se ha difundido” (2009: 57).

¹⁷ En A solo se menciona la intervención de los nobles: “conosçiole el rrey e los otros nobles omnes” (450).

çibdat: “que aquel ynfante deuia ser rrey en su tierra, asy commo yo en la mia.” pues rrogo que le quisiesen asy traer commo a el fazian. Et los de la çibdat fezieron lo ansy (B, 450).

Acto seguido, el rey recientemente coronado casa al joven con su hija y le otorga un ejército para que reconquiste su trono en una batalla que jamás sucede porque el hermano usurpador se rinde y pide su perdón apenas lo ve llegar con el poderío recientemente adquirido. Este final feliz, aunque confirma tanto las palabras del filósofo del relato marco como las del hijo del rey, y vincula de forma indisoluble el poder regio con la predestinación o ventura divina, se vale de desvíos argumentales y de adiciones de detalles que, puede aventurarse, podrían ser agregados de la traducción castellana que no se encontraban en la versión árabe original. El hecho de que el joven obtenga el trono gracias a la muerte del gobernante de la ciudad a quien iba a pedirle ayuda es una resolución que liga de manera sencilla y concreta todos los hechos relatados. La narración del *Calila e Dimna*, que agrega el detalle de que el rey que acaba de morir ha dejado un heredero que decide ayudar al hijo del rey, no solo no modifica de ninguna manera el desenlace de la historia tal como la encontramos en las versiones árabes y la hebrea, sino que la complejiza y extiende sin agregar secuencias significativas al contexto general de la historia, a la vez que la carga de detalles, a primera vista, innecesarios, como la duplicación de los elefantes blancos.

Por último, la alusión al poderoso ejército del que dota al hijo del rey, que simplemente funciona para desalentar a su hermano usurpador, también abre una serie de interrogantes. Puede interpretarse en la versión castellana una total evitación del conflicto, tanto a nivel textual –dado que la aparición de un ejército simplemente fuerza a la renuncia del hermano apropiador, eliminando la posibilidad del choque bélico– como a nivel extratextual, con el posible efecto de lectura que el otorgamiento de un trono que ha quedado vacante por cuestiones sucesorias a un recién llegado, aunque este pueda mostrar sus credenciales de sangre real.

Conclusiones

El capítulo del hijo del rey y sus compañeros constituye un testimonio valioso en el que pueden estudiarse las distintas apropiaciones y modificaciones de sentido de las historias en sus distintos contextos de traducción y asimilación. Funes (2000) se dedicó a analizar las formas de representación de cada uno de los cuatro estamentos de los personajes en el contexto alfonsí, que es el de la traducción del árabe al castellano. Destacamos y adherimos a sus apreciaciones generales: la diferencia de valoración absoluta de la condición regia con el resto de los estamentos, la relación problemática entre la nobleza y la burguesía incipiente que puede traducirse en la alternancia de orden entre el hijo del noble y el hijo del mercader, la apelación a la suerte como una refrendación de la ventura divina.

Respecto de la inversión del orden entre el hijo del comerciante y el hidalgo como una posible paridad alternada entre ambos personajes, se traen a colación las palabras que pronuncia el hidalgo cuando debe salir a procurar sustento para sí y sus compañeros: “Yo non se fazer nada, ninse que faga por que de a mis compañeros que comman, et avre verguença de tornar a ellos.” (A, 444). Esta declaración sobre la falta de un saber específico del miembro de la nobleza está presente tanto en las versiones árabes como en la castellana y puede poner de manifiesto una concepción parcialmente negativa en la representación de la nobleza, al menos en lo atinente a la consecución de bienes

materiales en una situación de desamparo. Si bien el planteo de hidalgo es correcto (su belleza y buen porte le consiguen la ayuda de una dama de su mismo estamento), el hecho de que sea el único de los cuatro que manifiesta en voz alta su temor a no conseguir nada y la vergüenza por no poseer saberes específicos no deja de posicionarlo en un rol negativo, en detrimento de su contraparte, el comerciante, quien sabe exactamente dónde dirigirse y qué acciones debe realizar para conseguir lo que busca.

Por último, debe destacarse la particularidad de la versión castellana en lo atinente al desenlace de la historia del hijo del rey y el agregado del heredero de la corona de la ciudad en la que se encuentran, detalle que no se encuentra en otras versiones de su misma rama ni en manuscritos árabes de otras ramas. Este agregado complejiza y extiende la historia, a la vez que le quita fuerza al mensaje relativo a la ventura divina: la obtención de un trono vacante por la muerte de un rey que ocurre en los días de la llegada del joven a la ciudad es un desenlace más sencillo y cerrado que el que puede leerse en ambos manuscritos castellanos. La coronación del hijo del rey luego de la muerte de su padre no solo no agrega detalles significativos a la historia sino que, en la perspectiva global del capítulo, es una situación inmotivada, dado que podría haber sucedido lo mismo si el rey no hubiera muerto y hubiera decidido ayudar al protagonista. Adicionalmente, el detalle del elefante blanco en la ceremonia de la coronación –que en la versión castellana pasan a ser dos elefantes, con uno añadido a último momento por el rey recién coronado para establecer una relación de igualdad con el recién llegado– contribuye con la idea de que la aparición de dos reyes en una misma ceremonia puede demostrar tintes conflictivos.

FLORENCIA LUCÍA MIRANDA se doctoró en Literatura por la Universidad de Buenos Aires en diciembre de 2021 con la tesis “Configuraciones del mal en dos colecciones ejemplares de origen oriental de la literatura castellana del siglo XIII: el fenómeno de la traducción cultural en *Calila e Dimna* y *Sendebär*”, dirigida por la Dra. Carina Zubillaga y el Dr. Pablo Enrique Saracino, con el apoyo de las becas doctorales de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y el Conicet. Es docente de Literatura Española I en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en la Maestría de Estudios Medievales de la UBA, donde dicta el seminario “Mundos islámicos medievales”. Ha publicado trabajos en revistas internacionales especializadas en literatura española medieval y ha participado en múltiples congresos y jornadas. Su objeto de estudio son las colecciones de relatos ejemplares traducidas del árabe al castellano en la segunda mitad del siglo XIII. Actualmente se desempeña como becaria posdoctoral del Conicet con un proyecto que analiza las relaciones entre los manuscritos castellanos del *Calila e Dimna* y el manuscrito *BNF Arabe 3478*, aún inédito.

Bibliografía

- ‘AZZĀM, ‘Abd-al-Wahhāb (ed.). 1980. Al-Muqaffa, I, *Kalila wa Dimna*. El Cairo: Dar Al-Maaref.
- BECKER, Ulrike. 2021. “*Calila e Dimna* como instrumento de memoria alfonsí y las narrativas epigráficas en la Estoria de España». *Olivar*. Vol. 21, N° 34.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel, y María Jesús LACARRA (eds). 1984. *Calila e Dimna*. Madrid: Castalia.
- CHEIKHO, Louis (ed.). 1957. Al-Muqaffa, I, *Kalila wa Dimna*. Beirut: Matba’a al-Katulikiyya.
- DE BLOIS, François. 1990. *Burzoy’s Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah*. Londres: Royal Asiatic Society.
- DERENBOURG, Joseph. 1881. *Deux versions hébraïques du livre Kalilâh et Dimnâh*. París: F. Vieweg.
- 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.
- FROLOV, Dimitri. 2002. “Freedom and Predestination”. En McAuliffe, Jane Dammen (ed.) *Encyclopaedia of the Qur’an*, II. Leiden-Boston: Brill, pp- 267-71.
- FUNES, Leonardo. 2000. “Sujeto e ideología en el relato ejemplar (*Calila e Dimna*, cap. XVI)”. *Olivar*. Vol. 1, N° 1. <<http://hdl.handle.net/10915/12083>> [Consulta: 2 de septiembre de 2023].
- GARDET, Louis. 1997. “Al-Kadā wa ‘Ikadar”. En Van Donzel, Emeri; Bernard Lewis y Charles Pellat (eds), *Encyclopaedia of Islam*, IV. Leiden: Brill, pp. 365-67.
- GEIB, Ruprecht. 1969. *Zur Frage nach der Urfassung des Pañcatantra*. Wiesbaden: O. Harrasowitz.
- HERTEL, Johannes. 1909. *Tantrākhyāyika. Die älteste Fassung des Panchatantra*. Leipzig-Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- _____. 1914. *Das Pañcatantra : seine Geschichte und seine Verbreitung*. Leipzig - Berlin: Teubner.
- MANUSCRITO ARABE 3478 DE LA BNF. *Kalila wa Dimna traduit par ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa’*. Testimonio alojado en la BNF. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10510991x.image>> [Consulta: 2 de septiembre de 2023].
- MANUSCRITO ARABE 3475 DE LA BNF. *Kalila wa Dimna traduit par ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa’*. Testimonio alojado en la BNF. <<https://gallica.bnf.fr/view3if/ga/ark:/12148/btv1b84539771>> [Consulta: 2 de septiembre de 2023].
- 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*. Vol. 40, N° 2, 81-97.
- VAN RUYMBEKE, Christine. 2016. *Kasbefi’s Anvar-e Sobayli: Rewriting Kalila Wa-dimna in Timurid Herat*. Leiden-Boston: Brill.