

El Colegio de México

La traducción de Calila y Dimna al castellano medieval. Adecuaciones
temáticas e ideológicas de un texto didáctico árabe al contexto cristiano del
siglo XIII

Tesis presentada por
RICARDO VARGAS POSADA
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD MEDIO ORIENTE

Centro de Estudios de Asia y África

2009

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer especialmente a las siguientes personas:

Al profesor Rubén Chuaqui, de quien recibí siempre un apoyo irrestricto para la elaboración de esta monografía. Porque su enorme erudición es inferior tan sólo a la generosidad con que sabe compartirla y a la tolerancia con que entiende las opiniones divergentes. Por su disciplina y responsabilidad que son un ejemplo para todos y por sus comentarios y sugerencias con las cuales supo mostrarme siempre diferentes perspectivas interpretativas.

Al profesor Khalid Chami, por la amabilidad con que estuvo dispuesto a compartir conmigo sus conocimientos del árabe y por el tiempo que dedicó a ayudarme con las traducciones del libro.

A los profesores Francisco Cisneros, Aurelio González, Benjamín Preciado y Hernán Taboada, quienes mostraron un especial interés por el proyecto y lo enriquecieron con sus críticas y sugerencias.

A mis profesores y compañeros de maestría con quienes pude compartir dos años maravillosos.

A mi familia y amigos, a mi madre y a Cecilia, por infinitas razones que no vale la pena mencionar aquí, pero que todos ellos conocen de sobra.

ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1. EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE <i>ADAB</i> EN LOS PRIMEROS SIGLOS DE LA LITERATURA ISLÁMICA	
1.1. Evolución del concepto	9
1.2. <i>Ibn al-Muqaffa'</i>	14
CAPÍTULO 2. HISTORIA PREIBÉRICA DEL LIBRO <i>KALĪLA WA-DIMNA</i>	
2.1. El <i>Panchatantra</i>	17
2.2. Versión siríaca	19
2.3. Traducción del libro al árabe por <i>ibn al-Muqaffa'</i>	21
CAPÍTULO 3. SITUACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE LA PENÍNSULA IBÉRICA EN LOS SIGLOS XI – XIII	
3.1. Final del califato omeya de Córdoba	29
3.2. Almorávides	31
3.3. Almohades	34
3.4. Fernando III	37
3.5. Alfonso X	39
3.6. Situación de las minorías religiosas	46
3.7. Los judíos en la península ibérica	51
CAPÍTULO 4. LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO Y LA VERSIÓN CASTELLANA DE CALILA Y DIMNA	
4.1. Escuela de traductores de Toledo	58

4.2. Papel de los judíos en la “escuela” alfonsí	64
4.3. Traducción castellana de Calila y Dimna	67
CAPÍTULO 5. HIPÓTESIS SOBRE LA FINALIDAD DE LA TRADUCCIÓN DE <i>CALILA Y DIMNA</i> AL CASTELLANO MEDIEVAL	
5.1. Literatura didáctica y transmisión de conocimiento	71
5.2. Utilidad de Calila y Dimna en la corte de Alfonso X	75
5.2.1. Superioridad real	78
5.2.2. Carácter divino del poder real	83
5.2.3. Idea del rey como legislador	85
5.2.4. El rey como cabeza del Estado	87
CAPÍTULO 6. ADECUACIONES TEMÁTICAS Y FORMALES DEL LIBRO	
6.1. Introducción	90
6.2. Adecuaciones temáticas	94
6.2.1. Continuidades y discontinuidades en el texto castellano.....	94
6.2.2. Adecuación de términos árabes al castellano	98
6.2.3. Concepto de religioso	106
6.2.4. Albedrío	109
6.2.5. Expresiones cristianas añadidas	113
6.2.6. Términos cristianos añadidos	118
6.3. Adaptaciones formales. (Términos árabes tomados por el castellano).	123
CONCLUSIONES	130
BIBLIOGRAFÍA	133

INTRODUCCIÓN

Calila y Dimna es quizá uno de los libros de mayor difusión a lo largo de la historia humana. Escrito en la India alrededor del siglo III e.c. se difundió a través de Asia, África y Europa en los siglos posteriores. Su injerencia en el desarrollo de la literatura didáctica en las tradiciones india, persa, árabe y europea es capital. Prueba de ello son las innumerables traducciones y refundiciones de estos cuentos y fábulas en tantas y tan variadas culturas.

En su extenso periplo el libro fue modificándose sustancialmente con el fin de adaptarse a los usos y costumbres de las sociedades receptoras. Hubo historias que fueron suprimidas o añadidas, en muchas otras la moraleja fue alterada. Con excesiva libertad se tomaba del libro lo que se necesitaba y se suprimía lo que se consideraba superfluo con el fin de alcanzar el propósito fundamental de la obra: entretener y ser, al mismo tiempo, un compendio de saber para gobernantes, príncipes y todos aquellos que de una u otra forma debían lidiar con el ejercicio del poder.

El presente trabajo aborda un episodio particular de la historia del libro. En el siglo XIII e.c., se compuso una versión castellana a partir del texto árabe de *ibn al-Muqaffa* durante el reinado de Alfonso X, el sabio, en la célebre escuela de traductores de Toledo. La investigación analiza el proceso de traducción y presta especial atención a la manera como los traductores castellanos debieron modificar el texto árabe con el fin de hacerlo asequible a un público cristiano. En primer lugar, se rastrean los cambios que adecúan el vocabulario y las expresiones de raigambre islámica a un nuevo contexto

social. En segundo lugar, se analiza la manera como los temas del libro se articulan con las necesidades políticas y culturales específicas de la época.

Se defiende la idea de que el texto, traducido aproximadamente en 1251 e.c. por orden del entonces infante Alfonso, tenía una finalidad específica que pretendía la inoculación de ciertas ideas políticas y sociales en un segmento particular de la sociedad. Además de un libro de entretenimiento, *Calila y Dimna* representó en su momento un panfleto de divulgación ideológica que formaba parte del vasto proyecto cultural ideado por el futuro monarca.

El trabajo está dividido en cinco capítulos. En el primero se analiza el ambiente en el que floreció la versión árabe del *Calila y Dimna*. La evolución del concepto de *adab* en los primeros siglos del islam y la relación que existe entre este género y el texto en cuestión. También se rastrea el entorno cultural de *ibn al-Muqaffa* y las razones que lo impulsaron a traducirlo. Se argumenta que, también en este momento, el *Calila y Dimna* buscó oficial como un texto de difusión ideológica. Sin embargo, el hecho de ser una iniciativa del traductor y no del gobernante, impidió que el texto tuviera la difusión y el apoyo oficiales con los que contaría luego la versión castellana.

El segundo capítulo aborda la historia preibérica del libro desde la versión germinal del Panchatantra indio hasta la traducción realizada por *ibn al-Muqaffa*. En el se mencionan algunas teorías que explican el proceso de transmisión del libro y se analizan las posibles fuentes que utilizó el traductor al momento de elaborar su texto.

La situación política de la península ibérica desde el final del califato omeya de Córdoba hasta el reinado de Alfonso X es abordada en el capítulo tercero. Se describen los procesos de cambio que vivieron estas sociedades en tiempos de la reconquista cristiana y se hace hincapié en los proyectos políticos de Fernando III y Alfonso X,

poniendo especial atención en las iniciativas legislativas, culturales y lingüísticas de este último.

La escuela de traductores de Toledo es el tema del cuarto capítulo. Se abordan problemáticas centrales como el carácter y finalidad de aquella empresa intelectual, las diferentes épocas y patrocinadores que tuvo, el papel que desempeñaron en ella los judíos, etc. También se hace una descripción de los manuscritos castellanos existentes del Calila y Dimna a partir de los cuales se ha hecho el análisis textual.

El capítulo quinto estudia el desarrollo de la literatura didáctica en la península ibérica y la influencia que tuvieron en su desarrollo las tradiciones árabe y grecolatina. Luego se propone la hipótesis sobre la utilidad que el libro Calila y Dimna tuvo como herramienta de difusión política y cultural en el contexto de la corte de Castilla y León en el siglo XIII e.c.

La comparación de los textos árabe y castellano con el fin de encontrar las variaciones y continuidades es el tema del capítulo sexto. Se tratan temas como la terminología cristiana presente en la edición castellana, los cambios en el concepto de hombre religioso, la idea de predestinación etc. Finalmente se analizan algunos términos castellanos provenientes del árabe que están presentes en el texto.

En suma, el trabajo defiende la idea de que el acto de traducción, lejos de ser una práctica neutral e imparcial implica una apropiación del texto y una toma de posición frente a él. La traducción exige un ejercicio de interpretación del otro a partir de un esfuerzo por asimilarlo a lo propio. Poner en perspectiva las modificaciones que los traductores elaboraron en su momento ayuda a entender la forma como una cultura incorpora un producto cultural exógeno a la luz de sus propias creencias y costumbres.

En ocasiones, el traductor introduce cambios en el texto que en su momento pueden parecer insignificantes pero que ayudan luego al historiador de la literatura a ir

más allá de los aspectos formales y acceder a la comprensión de las estructuras de pensamiento de una sociedad particular en un momento histórico determinado. En palabras de Edmond Cros: “La forma de lexicalizarse de las lexías, a nuestro juicio, transcribe de modo mucho más directamente perceptible sistemas de valores sociales, y las alteraciones que los modifican. Los modos de vida y de inserción socioeconómica de los medios que los producen, así como las evoluciones de las estructuras mentales.”¹ Un estudio riguroso de estos textos puede otorgar una mejor comprensión del modo como las gentes de una época abordan sus diferencias culturales y lingüísticas. Puede, incluso, encaminar hacia un análisis más atinado de conceptos tales como “autor”, “texto”, “traducción”, “literatura”, que suelen asumirse como ahistóricos y monosemánticos.

Una región como la Península Ibérica en el siglo XIII, en donde confluyeron tres religiones con culturas y cosmovisiones diferentes, ofrece un entorno excepcional para un estudio de esta naturaleza. Así mismo, el libro de Calila y Dimna contribuye a dicho análisis en la medida en que su maleabilidad temática permite rastrear, con mayor claridad, los cambios que se operan en las diferentes versiones del texto.

¹ Edmond Cros. *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos, 1986. p. 28.

CAPÍTULO 1

EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE *ADAB*² EN LOS PRIMEROS SIGLOS DE LA LITERATURA ISLÁMICA

1.1. Evolución del concepto

Los textos de literatura didáctica o moralizante son parte constitutiva de la herencia literaria de la humanidad. En la antigüedad se utilizaban como instrumento de educación para los príncipes o como medio de difusión de ciertos valores morales que se pretendían imponer o justificar en períodos específicos de la historia. Las fábulas de animales constituyen una parte importante de esta tradición. Libros como el *Calila y Dimna*, con una larga historia de traducciones y versiones en diversas lenguas y épocas, evidencian la vitalidad que tuvo el género durante siglos. En el ámbito específico del mundo musulmán, los libros de fábulas se insertan dentro de lo que se conoce como *adab*. Lamentablemente, el término no ofrece una definición clara y exige rastrear su origen y evolución con el fin de comprender las características del género y las razones por las cuales la literatura didáctica entra a formar parte de su acervo.

La tradición erudita occidental ha asociado generalmente el término árabe *adab* con el de literatura. La comparación es hasta cierto punto acertada, pero puede conducir a interpretaciones equivocadas. Esto debido a que los alcances semánticos del vocablo *adab* abarcan espacios no contemplados dentro de lo que actualmente se considera

² Con el fin de facilitar la lectura, las palabras y los nombres árabes presentes en el texto han sido transcritos de acuerdo con los tipos de transcripción más comunes en los libros. Así pues, nombres como الجاحظ ه المنصور han sido escritos como “al Mansur” o “al Jahiz”, por considerar que esta forma es mucho más sencilla y clara para el lector que las usualmente empleadas por los sistemas tradicionales de transcripción. Del mismo modo, se ha respetado la grafía de palabras árabes que son ampliamente conocidas en el español como es el caso de Hégira, ulemas, almohades, almorávides, entre otras.

literatura y restringen a su vez otros que tienen plena validez dentro de la tradición literaria en Occidente. El término *adab* encarna una dificultad particular, ya que su sentido ha variado notablemente con el paso de los siglos.

No son pocos los que han abordado la empresa de su definición con miras a una mejor comprensión del objeto que el término nomina. El más destacado de ellos es quizá C.A. Nallino. En su estudio de la literatura árabe, el autor comienza el texto analizando las diversas acepciones que el término *adab* tuvo a lo largo del desarrollo de la cultura árabe en los primeros siglos del islam. Parte del análisis del significado del término en los textos de la época preislámica y llega a la conclusión de que éste tiende a asociarse con el vocablo *sunna*, que equivale a “costumbre”, “hábito”, “tradición”. Todo esto relacionado con el legado cultural beduino de la época de la *jahiliyya*³ y que formaba el núcleo fundamental de lo que se entendía por cultura. Por extensión, el término llegó a relacionarse con educación en la medida en que estas normas heredadas debían ser aprendidas y reproducidas con el fin de llevar una vida honorable y acorde con los valores tradicionales. El adjetivo *adīb* se daba entonces a quien se comportaba de manera noble y seguía rigurosamente los preceptos heredados de sus antepasados.

Como señala S.A. Bonebakker: “In a number of examples dating most probably from pre-Islam or from the first century of Islam we find the verbs *adaba* and *addaba* in the sense of “to educate”, “to bring up”, “to chastise” in the moral sense, and of “to train” an animal, and the adjective *adīb* in the sense of “well-trained”.⁴ A su vez, esta noción de educación, en un principio limitada a la esfera de lo moral y profundamente influida por el legado cultural de los beduinos, empieza a ganar una significación más amplia conforme la sociedad islámica va incorporando elementos étnicos diferentes y adaptándolos a la cultura del naciente imperio. El ascenso de la casa *‘abbasi* y el

³ Por jahiliyya se entiende la época anterior a la llegada del Islam, o época de la “ignorancia”.

⁴ S.A. Bonebakker “Adab and the concept of Belles-lettres” en *The Cambridge History of Arabic Literature. ‘Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1990. p.18.

traslado de la capital de Damasco a Bagdad facilita el incremento de una injerencia cultural que va a ser determinante para el posterior desarrollo del término *adab* y de la prosa árabe en general: la persa.

La refinada corte sasánida tenía una larga historia burocrática que el emergente estado *'abbasi* supo aprovechar. Una gran cantidad de secretarios y burócratas del califato eran de origen persa y traían con ellos todo el bagaje de la larga tradición imperial irania. La influencia que estos secretarios tuvieron en las letras árabes no puede ser tomada a la ligera, pues ellos estaban a cargo de todos los escritos estatales y lograron imprimir un sello fundamental en la cultura islámica, que a su vez fomentó un cambio en la concepción de *adab*. Esta transformación se hizo evidente de dos maneras diferentes:

Por un lado, se expandió la noción de tradición, puesto que ésta llegó a albergar elementos culturales ajenos a las costumbres características de los pueblos árabes. Esta expansión semántica se dio como consecuencia del ambiente cosmopolita y multiétnico que empezaba a gestarse en el seno del imperio. El efecto más palpable muestra un desplazamiento semántico del vocablo *adab*, que ganó un sentido adicional al eminentemente moral que le caracterizara en un comienzo y empezó a denotar un conjunto de saberes de origen persa, griego e indio que abarcaba casi todas las ramas del conocimiento, a excepción de las ciencias jurídicas y religiosas. Nallino rastrea este cambio semántico al final del tercer siglo de la Hégira. « Nous avons déjà dit plusieurs fois que *adab* et *adab* étaient, à l'origine, la conduite ou la *sunna* (coutume) louable. A la fin du IIIe siècle, ce sens fut appliqué, hors du domaine moral, pour indiquer la manière de se conduire dans un art, une science ou une action. ».⁵

⁵ Carlo Alfonso Nallino. *La littérature arabe. Des origines à l'époque de la dynastie umayyade*. Paris: Éditions G.P. Maisonneuve, 1950. p.18.

Por otro lado, la creciente sofisticación de la corte produjo un alto grado de refinamiento que derivó en textos sobre etiqueta y maneras cortesanas que a su vez asumieron el nombre de *adab*. Allen⁶ señala la importancia que tuvo la centralización gubernamental en los últimos años del califato omeya para la emergencia de una sólida tradición escrita. Ya se ha mencionado además, el desarrollo de una clase cultivada de secretarios (*kutāb*) profundamente influidos por la tradición literaria irania que determinó el surgimiento de una literatura en prosa novedosa que incluía epístolas de consejo a los gobernantes para la buena dirección de sus estados (espejos de príncipes).

Existe también un tercer fenómeno que enfatiza la relación entre *adab* y el concepto de educación. El vínculo entre ambos términos se acentúa particularmente en el siglo IV de la Hégira, cuando se establece una relación explícita entre el *adab* y la erudición literaria e incluso entre el *adab* y la gramática. Es a partir de este vínculo que Nallino puede encontrar una explicación a la asimilación actual del término *adab* con el de literatura.

Luego de un análisis de las raíces y derivaciones etimológicas, asegura que es posible encontrar en el uso medieval del término un sentido que guarda relación con la concepción de literatura que se tiene en el presente. « Pour ceux-ci, le ‘ilm al-adab désignait donc les plaisanteries, les choses gracieuses, les mots d’esprit, les proverbes, les anecdotes, les vers délicats, les histories, l’emploi d’une digression ou d’une analogie pour faire allusion à une chose donnée ».⁷

Por el contrario, Charles Pellat⁸ niega la posibilidad de una fácil asimilación del término al conjunto de obras “literarias”. Señala la estricta diferencia existente entre literatura religiosa o técnica, (el grueso del conjunto de la literatura árabe en la época) y

⁶ Roger Allen. *The Arabic Literary Heritage. The development of its genres and criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

⁷ Carlo Alfonso Nallino. Op.Cit. p.21.

⁸ Citado por S.A. Bonebakker. Op.Cit. p.17.

el *adab*, y enfatiza a su vez la necesidad de darle un sentido más restrictivo al término en cuestión.

Por su parte, H.A.R. Gibb, resalta la estrecha relación entre *adab* y teología: “Arabic philology had been so strengthened by the expansion of Arabic studies in general that the Arabic *adab*, the study of the pre-Islamic literature and culture, had become to a great extent fused with theological learning.”⁹

En resumen, el término *adab* vivió una evolución interesante en los primeros siglos del islam. De ser un vocablo con connotaciones eminentemente sociales llegó a abarcar una esfera literaria que enriqueció su campo semántico. Pero esta riqueza resulta problemática al momento de circunscribir los alcances del concepto. De la polémica entre Pellat y Gibb vale la pena rescatar elementos esgrimidos por ambos estudiosos con el fin de clarificar algunos aspectos. El hecho de que para Pellat, la relación entre *adab* y literatura deba ser matizada, ayuda a desligar dos conceptos tan frecuentemente asimilados y permite darle un estatuto propio al término *adab*, independiente de la esfera literaria. Pero es necesario reconocer que se trata de dos términos con fronteras difusas y con muchos puntos en común. Piénsese especialmente en la evolución posterior del término, a partir de la cual, la palabra *adab* llega a tener un nexo innegable con el fenómeno de la creación y la crítica literaria. De la relación inextricable que Gibb encuentra entre *adab* y teología puede colegirse la importancia que los estudios religiosos tuvieron en el desarrollo de la literatura islámica primera al tiempo que evidencia la polisemia característica al concepto *adab*.

Lo que al parecer era claro en la época es la diferencia fundamental que existía entre el tipo de conocimiento que englobaban los conceptos de *ilm* y *adab*. En tanto que el primero hacía referencia al dominio profundo de una disciplina intelectual

⁹ H.A.R.Gibb. *Studies on the Civilization of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1982. p.70.

específica, el segundo remitía al conocimiento de varias disciplinas con un carácter más “enciclopédico” y no tan concreto. Quien se preciaba de ser un *adīb* debía tener conocimientos sobre las más variadas materias como la zoología, la gramática o el Corán y es posible que este elemento haya ayudado a asociar el término *adab* con el de tradición literaria en general.

La relación directa que se llegó a establecer entre *adab* y tradición literaria habría de ganar popularidad y aceptación en los siglos siguientes. Esta transmutación del sentido original del término restringiría, con el tiempo, la riqueza semántica que le fuera propia en los primeros siglos del islam y que es la que interesa rastrear aquí, pues es durante los siglos II y III cuando *ibn al-Muqaffa* realiza la traducción árabe del texto pahleví de *Kalīla wa-Dimna*. Se trata de un momento esencial en la historia del desarrollo del concepto, pues éste se encuentra en un estado transformativo que le permite denotar una multiplicidad de sentidos que vale la pena subrayar.

1.2. *Ibn al-Muqaffa*

El traductor vivió una época convulsa de la historia del islam. Trabajó inicialmente como secretario durante los últimos años del poder omeya. Cuando la casa *‘abbasi* alcanzó el poder, supo adecuarse a la nueva situación y pudo continuar trabajando para la nueva dinastía. Participó activamente en el desarrollo de una prosa árabe estrictamente arraigada a la lengua coránica pero influida en sus temas y sus géneros por la larga tradición literaria persa a la cual pertenecía. Esta circunstancia especial ha llevado a muchos a resaltar el papel que desempeñó la cultura irania, en especial desde la polémica de la *shu’ubiyah*¹⁰, en el desarrollo de la prosa *‘abbasi*.

¹⁰ Por *shu’ubiyah* se entiende la disputa que se dio entre árabes y persas en los primeros siglos del islam por la supremacía cultural y política en el desarrollo de la cultura islámica. Al respecto, ver: H.A.R. Gibb “The social significance of the *Shu’ubiyah*.” en *Studies on the civilization of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1992. Ignaz Goldziher. *Muslim studies*. London: Allen & Unwin 1968. Roy

H.A.R.Gibb considera imprescindible tomar en cuenta la disputa cultural entre persas y árabes como elemento catalizador de las nuevas acepciones del término *adab*. Pone en duda la vocación revolucionaria e independentista del movimiento y ve en él, preferentemente, un intento por moldear la estructura del califato de acuerdo con patrones sasánidas. Pero lo importante de la discordia está en la respuesta que suscita entre los partidarios de la superioridad árabe. *Al-Jahiz*, entre otros, adoptó muchas de las características prosísticas persas y las adaptó a un contexto árabe con el fin de que fueran asimiladas al corpus de la cultura beduina. Intentaba neutralizar con ello la amenaza que encarnaban los valores persas para el proyecto de inculcación de los valores culturales árabes en el seno del nuevo imperio.

Al arabizar los elementos culturales persas y presentarlos como árabes, el pretendido alegato de la superioridad cultural sasánida se quedaba sin fundamento. No se trataba de una restricción a las influencias externas *per se*, que los dirigentes árabes sabían necesarias, sino al modo como éstas se presentaban a la sociedad. No hubiera sido conveniente evidenciar las profundas influencias culturales que los vencidos estaban inoculando en el pueblo vencedor para efectos de legitimidad imperial, en especial en tierras donde el componente étnico era mayoritariamente persa.

Nallino rechaza esta postura y propone la idea de un refinamiento social propio de una cultura árabe profundamente arraigada a sus raíces culturales, pero sujeta a una necesaria injerencia de influencias externas debido al crecimiento vertiginoso de la organización burocrática y gubernamental. La base de esta cultura cortesana estaría marcada por los usos y costumbres de los pueblos árabes preislámicos y su amor por la poesía, la elocuencia y el valor estético de la lengua.

P. Mottahedeh. "The shu'ubiyah controversy and the social history of early Islamic Iran" en: *International Journal of Middle Eastern Studies*. Vol 7, 1976. p.161 – 182. y NORRIS, H.T. "Shu'ubiyah in Arabic literature" en: *The Cambridge history of Arabic Literature; 'Abbasid Belles letters*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990.

Quizá la tesis de Nallino sea más apropiada al momento de explicar la transición semántica que vive el término *adab* desde el ámbito moral al literario, pues no se puede negar el valor central que la elocuencia y la poesía ocuparon en la cultura árabe desde sus inicios. No debe ser subestimada, sin embargo, la importancia que la *shu'ubiyyah* tuvo en la resemntización del concepto. Como señala Bonnebakker, las tensiones existentes entre los partidarios persas y árabes en el seno de la corte pudo ser determinante en la configuración literaria del término. Por ejemplo, clasificar la poesía como una de las ramas principales del conocimiento más que como simple pasatiempo redundaría en el valor de la cultura beduina que había alcanzado cotas tan altas en este tipo de expresión artística.

No conviene, empero, enfatizar en exceso la polarización cultural que caracteriza a la *shu'ubiyyah* con el fin de comprender las acepciones literarias que adquiere el término *adab*. Se trata de una sociedad en un marcado proceso de complejización que no puede darse el lujo de desestimar las aportaciones de los diferentes grupos étnicos que la conforman. La capacidad de asimilar tradiciones exógenas y adaptarlas al contexto cultural árabe caracterizó en gran medida la historia de los primeros siglos del islam. El término *adab* muestra de manera ejemplar la complejidad de los elementos en juego y la imposibilidad de recurrir a explicaciones reduccionistas que privilegien sólo una de las tradiciones culturales en pugna.

CAPÍTULO 2

HISTORIA PREIBÉRICA DEL LIBRO *KALĪLA WA-DIMNA*

2.1. El *Panchatantra*

Pocos ponen hoy en duda el origen indio de las fábulas del Calila y Dimna. La similitud en las historias y en los nombres de los personajes demuestra los vínculos entre ambos libros. Sin embargo, esta pronta asociación no aclara necesariamente el tipo de relación existente entre los dos textos. Persisten algunos interrogantes que dificultan el análisis del origen de las fábulas así como la fecha de redacción original, los medios de transmisión o el contenido exacto de las mismas.

Con respecto al contenido no pueden esbozarse más que conjeturas. No se conserva la supuesta versión sánscrita a partir de la cual se tradujo el texto al pahleví en el siglo VI e.c. así como tampoco se conserva la versión pahleví. El texto árabe de *ibn al-Muqaffa'*, que data del siglo VIII e.c., es, al parecer, una traducción de la versión pahleví perdida. Se supone que es la versión existente más acorde con las versiones sánscritas de la época. Pero esta hipótesis presenta varias dificultades ya que el texto varía enormemente en los diferentes manuscritos sánscritos que se conservan y no se puede concluir cuál era la versión que tenía el traductor que la vertió por primera vez al pahleví. Al ser una de las colecciones de cuentos más antiguas de las que se tiene noticia en la India y al ser su material un producto de la tradición oral, la divergencia entre los textos puede llegar a ser abrumadora.

Th. Benfey¹¹ investiga detalladamente los manuscritos existentes en la introducción a su traducción del *Panchatantra* y llega a la conclusión de que ninguno de ellos corresponde a la versión inicial a partir de la cual se realizaron las primeras traducciones. Con respecto a esta teoría, José Alemany opina en la introducción a su traducción castellana del texto: “ Esta opinión de Benfey acerca de lo que fuera el *Panchatantra* en un principio, es muy razonable; y aunque no tengamos la traducción pahleví, poseemos la versión árabe que de ella se hizo¹²; y con ésta y la antigua castellana hecha del árabe, se puede demostrar cumplidamente que la forma primitiva que nuestra colección tenía en el siglo VI se ha ido modificando en la sucesivas redacciones que de ella se hicieron...”¹³

La tesis del mismo Alemany es más osada. Plantea que el texto del *Panchatantra* podría no estar conformado en su totalidad para la fecha de traducción al pahleví. Es decir, que no constaría necesariamente de las cinco series de historias que le dan nombre. El texto que se tradujo al persa vendría posiblemente de un grupo de cuentos que tiempo después conformarían el núcleo del *Panchatantra* pero que para entonces se encontraba en un estado embrionario. Si el título de la traducción que hace *ibn al-Muqaffa* ‘ hace referencia solamente al primero de los relatos del *Panchatantra* (el *Kalīla wa-Dimna*), supone Alemany que el mismo título podía haber tenido en la versión pahleví. No encuentra una razón de peso para pensar que el cambio de título pudiera deberse a preferencias del traductor y sugiere que la traducción pahleví fue hecha a partir del texto indio existente en el siglo VI e.c. que incluiría, a grandes rasgos, los tres primeros grupos de historias del *Panchatantra* posterior.

¹¹ Th. Benfey. *Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen versehen*, Leipzig, 1859. 2Vols. Citado por: C. Brockelmann, “Kalīla wa-Dimna” en: *Enciclopedia del Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1960.

¹² Esta afirmación de Alemany no es del todo cierta. Si se conservan manuscritos del texto traducido por *Ibn al-Muqaffa*’, pero de siglos posteriores. Ninguno del siglo VIII, y como se ha visto, las variaciones entre uno y otro texto pueden ser sustanciales.

¹³J. Alemany Bolufer. *Panchatantra*. Madrid: Real Academia Española ,1915. p.V.

El problema fundamental que Alemany deja sin solucionar es la razón de ser del título. Suponiendo que para la época existieran tres de los cinco libros posteriores, ¿por qué darle al texto el título de uno solo de ellos? Las deficiencias que Alemany muestra para la datación de un *Panchatantra* definitivo en el siglo VI e.c. se aplican también a su hipótesis. Desafortunadamente, ninguna hipótesis puede ser sustentada a partir del material bibliográfico existente, pues no se conserva ninguno de los textos a los que se hace mención (salvo una versión posterior de la traducción árabe de *al-Muqaffa'*),

2.2. Versión siríaca

Con respecto a la transmisión del texto, Deninson Ross¹⁴ duda de la existencia de una versión pahleví a partir de la cual se redactara la versión árabe. En su opinión, los tres capítulos que anteceden a la materia central del libro, es decir: la misión de *Burzoe* a India, la vida de *Burzoe* y la presentación del libro, fueron inventados por *ibn al-Muqaffa'*. La versión que éste redactara en árabe estaría basada en una traducción siríaca escrita por un cristiano de nombre *Bud* y fechada en 570.

Apoya su hipótesis en varios puntos. Primero, la inexistencia de un manuscrito pahleví que corrobore la leyenda tradicional. Segundo, la idea de que el viaje de *Burzoe* pudo ser una invención de *al-Muqaffa'* con el fin de dar renombre a su tierra persa. Tercero, el hecho de que Sacy sugiriera que *Burzoe* y *Bud* fueran la misma persona.

Con respecto al primer punto puede objetarse que el hecho de que no se conserve la versión pahleví no implica necesariamente que ésta no haya existido. En la larga historia de la literatura son más las obras que han desaparecido que las que se conservan. El segundo punto tiene validez como hipótesis en caso tal de que se pruebe que la finalidad de *ibn al-Muqaffa'* era principalmente la de glorificar a su tierra

¹⁴ E. Denison Ross. Foreword to: *The Ocean of Story*. Vol. V. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.

atribuyendo a su cultura la transmisión de una de las obras literarias indias más renombradas. No obstante, resulta extraño que un persa de origen haga uso de un texto siríaco (se ignora si *ibn al-Muqaffa'* tenía conocimiento de dicha lengua) en lugar de recurrir a su rica tradición literaria para alcanzar su objetivo. Finalmente, las apreciaciones de Sacy, por importantes que puedan ser en la historia de los estudios orientales, no pueden ser tomadas como palabras sagradas, máxime cuando él mismo ignoraba el siríaco.

Vale la pena señalar un último punto sobre el que Ross llama la atención: la inexistencia de información confiable que permita asegurar que el rey indio a cuya corte fue enviado *Burzoe* haya sido *Dabshalim*, el amo del sabio *Bidapay*. El *Chatrang Nama*, (un libro persa de fecha y proveniencia inciertas), sí menciona a *Dabshalim* como rey de India en el momento en que *Burzoe* es enviado en su misión por el rey persa *Anhushirwan* (*Chosroes I*). Si los dos reyes fueron contemporáneos, la fama de las fábulas se expandió hasta Persia con suma rapidez, caso extraño si se piensa que se trataba de un libro celosamente guardado, como asegura la historia sobre la misión de *Burzoe*. No obstante, al ser la tradición popular la fuente fundamental del libro, se hace dudoso el celo con que éste era guardado por los reyes y sus sabios. Es probable entonces que los prólogos hayan sido invención de *ibn al-Muqaffa'*, como él mismo lo dice, con el fin de elevar el valor de la obra traducida. Este argumento, empero, no necesariamente va en contra de la existencia de una versión pahleví a partir de la cual *ibn al-Muqaffa'* elaborara su traducción árabe.

La desaparición de los textos fundamentales a partir de los cuales se elaboran las diferentes teorías impide establecer la veracidad de las diferentes posiciones esbozadas más arriba o alcanzar algún consenso al respecto. A pesar de ello, la generalidad de los eruditos tiende a aceptar la idea de un texto indio base para el siglo III e.c. a partir del

cual se elaboró una versión pahleví (siglo VI e.c.), que luego traduciría *ibn al-Muqaffa* al árabe en el siglo VIII e.c.

2.3. Traducción del libro al árabe por *ibn al-Muqaffa*

Se presume que *‘Abdullah ibn al-Muqaffa* vivió entre 724 y 757 e.c..¹⁵ Es decir, fue testigo de todas las vicisitudes del final del califato omeya y el inicio y consolidación de la nueva dinastía *‘abbasi*. Su familia era persa, al parecer originaria de la región de *Fars*. Su padre ocupaba un alto cargo en la oficina de impuestos de la dinastía omeya. El joven se educó como *Kātib* y comenzó su carrera como secretario en la corte. Era zoroastriano de nacimiento pero pronto se convirtió al islam y cambió su nombre de cuna, *Rozbih*, por el de *‘Abdullah*. Su conversión le trajo no pocos problemas y hay quienes argumentan que fue la causa de su temprana muerte. Sin embargo, las razones que llevaron a su asesinato parecen ser mucho más complejas y no pueden ser reducidas tan sólo a motivos religiosos o personales, en especial si se piensa que en la primera época del gobierno de *al-Mansūr*, era más la necesidad de funcionarios preparados para los asuntos del Estado que la urgencia de ortodoxia en la corte.¹⁶

El valor que este autor tiene dentro del desarrollo de la prosa árabe es enorme. Su traducción de *Kalīla wa-Dimna* fue considerada en la época como uno de los grandes ejemplos de maestría en el empleo de la prosa árabe. Además, fue uno de los escritores que más contribuyó al desarrollo y consolidación de un estilo prosístico y de una tradición literaria en lengua árabe que dejarían una honda impresión en la cultura islámica de siglos posteriores. A partir de él, la prosa literaria árabe adquirió la fluidez,

¹⁵ La información biográfica sobre *Ibn al-Muqaffa* ha sido extractada principalmente de J.D. Latham, “*Ibn al-Muqaffa* and early ‘Abbasid prose” en *The Cambridge history of Arabic literature*. Op. Cit. y Dominique Sourdel: “La biographie d’Ibn al-Muqaffa d’après les sources anciennes” en *Arabica. Revue d’études arabes*. Leiden: E.J. Brill, Tome 1, Fascicule 1, 1954.

¹⁶ No hay consenso en lo referente a los motivos para el asesinato de *Ibn al-Muqaffa*. Para un análisis detallado de las diferentes posiciones al respecto, ver: D. Sourdel, Op.Cit. pp.312 y ss.

claridad y belleza que permitieron comparar su arte con el de la poesía. *Ibn al-Muqaffa* " es considerado uno de los grandes maestros literarios de su tiempo¹⁷.

Pero el aporte de *ibn al-Muqaffa* ' no se limitó a la esfera de lo literario. Su nivel de ascendencia como *kātib*, en particular bajo el reinado de la casa 'abbasi, le permitió una cercanía importante con los círculos de poder encargados de dictaminar la doctrinas ideológicas del imperio. Ocupó por varios años un cargo importante al servicio de la casa *Banu 'Ali*, tíos del califa *al-Mansūr* y particularmente de *Isa ibn 'Ali*. Luego de la ascensión de *al-Mansūr* (754e.c.), *ibn al-Muqaffa* ' escribe su *risalah fi al-sahabah*¹⁸, en la cual enuncia las medidas que considera necesarias para el correcto funcionamiento del estado.

Quizá *al-Mansūr* no llegara a conocer el contenido de la carta y en caso de haberlo hecho, no siguió las propuestas del autor. No obstante, la *risalah* muestra la situación política de la época y los problemas a los que el estado se enfrentaba en aquel entonces. Dos de los puntos fundamentales que toca la misiva giran en torno a la necesidad de unidad jurídica y religiosa que debe tener el Estado y a la autoridad religiosa que el califa debe ejercer sobre su pueblo.

A *ibn al-Muqaffa* ' le preocupaban las divergencias jurídicas que existían en el seno de la naciente religión y como éstas podían generar un estado de anarquía legal. Por ello, propuso al califa la redacción de un código civil único a partir del cual se

¹⁷ No todos los estudiosos están dispuestos a valorar de manera excesiva el aporte de *al-Muqaffa* ' al desarrollo de las letras árabes. Al respecto dice Latham: "For all that *Ibn al-Muqaffa* ' has won almost universal acceptance as the most outstanding writer of the early 'Abbasid period and enjoys a preeminent position in the history of Arabic literature, the dimensions of his contribution to the development of Arabic prose cannot be measured in precise terms. The reasons are not far to seek: not all that is ascribed to him is his, and even where there is no misattribution, uncertainties are created by textual corruption or contamination, which in some cases are such that the original fabric can be but imperfectly discerned beneath patches or embroidery, or both. From what we can see or deduce, his prose style was far from uniform."Op.Cit. p. 76.

¹⁸ La importancia de este documento no sólo en el marco de la obra de *Ibn al-Muqaffa* ' sino para la historia de la organización del estado islámico es resaltada por F. Gabrielli: "...est[...] non une oeuvre littéraire, mais un véritable document historique d'une notable importance pour l'époque où elle fut redigée". Citado por Charles Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Ghahiz*. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1953. p.286.

zanjaran las cuestiones referentes al ejercicio de la ley coránica. En opinión del autor de la *risalah*, el papel del califa era fundamental pues nadie más que él debía establecer y reglamentar dicho código. Las implicaciones que hubieran tenido las propuestas de *ibn al-Muqaffa* en caso de haberse llevado a cabo hubieran dado un rumbo diferente a la dirección del estado, en especial si se tiene en cuenta que se vivía en una época en la que los ulemas estaban disputando con el califa el derecho a la autoridad religiosa sobre la comunidad¹⁹.

Marshall Hodgson ha mostrado el profundo cambio que produjo la influencia de los funcionarios persas en la noción islámica del califato,²⁰ y es interesante constatar la manera como ésta va filtrándose hasta convertirse en la ideología central del mismo. El papel que desempeñaron los secretarios persas en esta labor de adoctrinamiento fue determinante. A través de las traducciones de textos sasánidas pueden verse dos elementos principales de esta influencia. Primero, la voluntad por dar a conocer las grandes obras de la literatura nacional persa que les permitiera reivindicar su estatus de superioridad cultural frente a los árabes. Segundo, la transmisión de ideales políticos que consideraban de gran valor para la legitimación y el desarrollo de un régimen monárquico ideal. A este respecto es importante resaltar el papel que *ibn al-Muqaffa* otorga a la figura del califa en su *risalah*. Sin hacer mención explícita a las concepciones imperiales persas, intentó aplicarlas en el estado musulmán con el fin de que adquiriera la fortaleza y legitimidad que tanto necesitaba en ese momento específico

¹⁹ La tradición islámica ha querido asociar las pretensiones religiosas de los califas con la ascensión de la dinastía omeya. Según esta tradición, durante el gobierno de los tres califas *rashidun* (‘Ali se cuenta como mero pretendiente y su gobierno es deslegitimado), los califas ostentaban el título de *khalifat rasul Allah*, en lugar del de *khalifat Allah* que se generalizó luego del gobierno de *Mu’awiyah*. Patricia Crone y Martin Hinds pretenden mostrar que las pretensiones religiosas de la institución califal pueden verse incluso durante el gobierno de los tres primeros califas, con lo cual, la relación entre poder político y religioso quedaría atestiguada desde el comienzo mismo de la institución, misma que se iría debilitando posteriormente con la creciente injerencia de los ulemas en los asuntos religiosos. *God’s Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

²⁰ Marshall Hodgson. *The Venture of Islam. Vol 1. The Classical Age of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press. 1977. p280 y ss.

de su historia. Dice J.D. Latham: “Motivated by an evident sense of didactic mission, he was, rather concerned to promote a cultural reorientation that would extend the political and social norms of the old order.”²¹

El sustento ideológico sobre el cual descansaba la estructura estatal persa concebía al gobernante como un instrumento por medio del cual la voluntad divina realizaba su voluntad, una suerte de vehículo de comunicación entre Dios y los hombres. La idea de una monarquía absolutista fue uno de los pilares fundamentales del gobierno sasánida, idea que no es ajena a la larga historia monárquica que hasta entonces había conocido el continente asiático. Este tipo de gobierno precisaba a su vez de un entrenado equipo de burócratas capaz de controlar las extensas responsabilidades del imperio. El poder especial que dotaba al gobernante de un aura divina le impedía así mismo tener un contacto directo con sus súbditos, lo que llevó a reducir su injerencia en los asuntos públicos así como también en su poder decisorio. Subordinados capacitados se encargaban de las obligaciones gubernamentales en tanto ellos se dedicaban a una vida muelle en medio del lujo y los placeres.

Sería difícil encontrar un modelo de gobierno más opuesto al que defendía el estado islámico. En un comienzo, la figura del califa designaba simplemente a aquel que gobernaba en nombre del profeta Muhammad, el cual era considerado el último mensajero de Dios en la tierra. La idea, explícita en el Corán, de que todos los hombres son iguales ante Dios parece invalidar cualquier pretensión de superioridad por parte de los gobernantes. Sin embargo, desde la época omeya, comenzó a dársele un estatuto de mayor dignidad al califa, relacionándolo directamente con Dios. La idea del vínculo especial entre la divinidad y el gobernante alcanzaría durante el califato *'abbasi* su momento de máximo esplendor.

²¹ J.D. Latham. Op.Cit. p.53.

Dos elementos facilitan la adopción de esta noción de soberano dentro del Estado islámico. Primero, la relación que desde el comienzo del movimiento revolucionario estableció el movimiento *'abbasi* con la disidencia *shi'a*. La legitimidad que intentó ganar la casa de *ibn-Abbas* por su relación de parentesco con el profeta tomó del movimiento *shi'i* la idea de que el *'ilm* heredado del Profeta, y por ende, la relación con Dios, sólo se conservaba a través de los miembros de la familia de *'Ali*. Siguiendo esta lógica, es apenas natural que sean preferentemente los descendientes del profeta quienes tengan acceso al califato.

Del mismo modo, el elemento persa que ya había empezado a ser tímidamente incorporado a la administración omeya empezó a filtrar las ideas de monarquía absoluta que tan efectivas habían sido en el gobierno sasánida. La influencia de la cultura persa llegó a ser tan definitiva que, incluso el diseño y el emplazamiento geográfico de la nueva capital califal, Bagdad, fueron determinados en gran medida por los miembros de la familia persa *bermekí*, quienes tuvieron por mucho tiempo una importante ascendencia en los círculos de poder *'abbasi*.²²

Pero *ibn al-Muqaffa'* no sólo intentó refrendar los viejos valores imperiales dentro de la nueva dinastía en proceso de legitimación a través de su tratado político. Si se toman en cuenta la situación política de la época y las ideas del autor, la traducción de *Kalīla wa-Dimna* adquiere una nueva dimensión que vale la pena analizar, pues el libro no es tan sólo una colección de fábulas para el divertimento de los gobernantes y su corte. Pertenece al género de espejos de príncipes y como tal tiene una función eminentemente didáctica. Varias hipótesis sostienen que el autor se tomó muchas libertades creativas al momento de traducir la supuesta versión pahleví (La inserción de

²² La familia bermekí tuvo una influencia enorme en el desarrollo y consolidación de la dinastía *'abbasi*. Ver: Manuel Ruiz. Califato y religión durante los reinados de *al-Hamid* (775 –785), *al-Hadi* (785 –786) y *Harun al-Rashid* (786-809), aún sin publicar.

los prólogos, el juicio de Dimna)²³. El autor lo utilizó como una herramienta de divulgación ideológica que intentaba, entre otras cosas, sentar las bases de una nueva propaganda de legitimación real y justificar la necesidad de una estructura de gobierno piramidal en la que se impidiera la movilidad de las diferentes clases sociales.

Legitimación real, en primera instancia, porque a lo largo de todo el episodio entre el león, el buey y los dos chacales se enfatiza el poder absoluto del rey y su total control sobre los destinos del Estado y sus súbditos. Todos los argumentos que se dan en contra o a favor de la inocencia de Dimna durante su juicio se dirigen a él, único individuo con la autoridad para pronunciar una sentencia y condenar al acusado. Nótese también que Dimna es condenado por sus consejos en tanto que el rey, autor material del homicidio del buey, no recibe ningún tipo de castigo.

Según esta concepción de Estado, el gobernante es un ser semi divino, alguien favorecido por Dios y encargado por éste para la dirección de su pueblo. La noción de igualdad de todos los hombres ante Dios se difumina y va perdiendo fuerza conforme se afianza el imperio.

Sería impropio afirmar que estos cambios se dieron exclusivamente durante el gobierno *'abbasi*, pues la casa omeya ya se había percatado a su vez de la necesidad de una resemantización del concepto de califato. La sucesión dinástica implantada por *Mu'awiyah* y la utilización del título *Khalifat Allah* en lugar del inicial de *Khalifat rasul Allah* están encaminados en la misma dirección. No obstante, es en el proceso de consolidación de la dinastía *'abbasi* y gracias en parte al enfrentamiento entre la

²³ Al respecto afirma Rita Moucannas Mazen: "Ibn al-Muqaffa' n'a pas seulement traduit littéralement Kalila, mais il a aussi et surtout réorganisé l'original, changé des termes et leur signification afin de le mettre au goût arabe. Il a notamment ajouté des chapitres d'inspiration musulmane, en particulier « le procès de Dimna » dont la fonction est d'assurer un ordre moral de caractère musulman. Le meurtre d'un innocent dans Kalila par exemple, est significatif à cet égard ». " Kalila et Dimna arabe. " en *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*. N° 25, 2002. p.272.

autoridad califal y el cuerpo de ulemas, que la redefinición del papel y el lugar del califa en la estructura del estado cobra una importancia capital.

Esta controversia, nada secundaria puesto que de ella emergería triunfante el encargado de definir las políticas religiosas del imperio, dio pie al desarrollo de la segunda finalidad antes enunciada: la inmovilidad de las jerarquías cortesanas. Desde la perspectiva califal, la libertad que ejercía la clase religiosa era altamente desestabilizadora y motivo de constante preocupación. Los hombres de religión no estaban dispuestos a someterse ciegamente a la voluntad del califa y pretendían conservar el derecho a deponerlo si éste incumplía los preceptos de obligatorio cumplimiento para todo gobernante islámico, a saber: la conservación de la unidad territorial, la cohesión de la *'umma*, el ejercicio del *jihad* y la repartición justa de las riquezas.

La clase de los escribas, en cambio, veía en la autoridad absoluta del califa una fuente fundamental de estabilidad y prosperidad para el Estado. Los secretarios debían estar en la corte para asesorar al gobernante (como lo hacen los animales cortesanos en el caso de Calila), aunque éste sea quien en última instancia tome las decisiones. La prueba de que *ibn al-Muqaffa'* daba prelación a este tipo de organización altamente jerarquizada no sólo está ejemplificada a lo largo de todo el juicio de Dimna. Puede verse también en el contenido mismo de la *risalah*, en donde le otorga al gobernante un poder absoluto para decidir los aspectos relacionados con la ley religiosa. Dice en su *risalah*: « S'il (le Prince des Croyants) interdisait [aux cadis] de rendre des sentences contraires, s'il en faisait un corpus applicable d'office, nous pourrions avoir l'espoir de

voir ces jugements où l'erreur se mêle à la justice, constituer, par la grâce de Dieu, un code unique et juste. »²⁴

Es evidente la voluntad de *ibn al-Muqaffa* ' por reformar el estado musulmán a través de sus trabajos conforme a los ideales que consideraba más apropiados para la dirección de un estado de grandes proporciones. Es igualmente evidente que *al-Mansūr* no siguió los consejos esbozados en la *risalah* y no aplicó aquello que posiblemente leyó en el *Kalīla wa-Dimna*. Así lo demuestran la paulatina pérdida de control religioso de los califas y la creciente influencia en los asuntos políticos que ganaron los ulemas en los siglos subsiguientes.

²⁴ 'Abdullah Ibn al Muqaffa'. *Risalah al sahabah*, 125-126. Citado por Charles Pellat, en: Op.Cit. p.286-87. El énfasis es mío. Pretende mostrar como el autor incita al califa a ejercer el poder religioso y a mantener un control efectivo sobre quienes pretenden diezmar su autoridad.

CAPÍTULO 3

SITUACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE LA PENÍNSULA IBÉRICA EN LOS SIGLOS XI - XIII

3.1. Final del califato omeya de Córdoba

La dinastía omeya de Córdoba gobernó al Andalus por más de doscientos años y llegó a su fin a principios del siglo XI e.c. ¿Qué motivos precipitaron su ruina? De entre las muchas razones que pueden arguirse, existen dos que ayudan a entender mejor el proceso de resquebrajamiento del poder central.

La primera de ellas es el resurgimiento de fidelidades étnicas que antes habían logrado ser aplacadas por los soberanos omeyas. La influencia creciente que empezaron a ejercer los beréberes en los asuntos del gobierno se debió a la importación masiva de este elemento étnico por parte del *hayib al-Mansūr* con el fin de formar cuadros de gobierno que fueran leales a él más que a la autoridad califal²⁵. A la muerte de *al-Mansūr* (1002), su hijo y sucesor, *al-Muzaffar*, continuó con las políticas de su padre, agudizando con ello las tensiones étnicas que ya venían gestándose.

La segunda razón es la falta de legitimidad que el califa *Hisham II* tenía a los ojos del pueblo. Hasta su inmediato predecesor, *Hakam II*, la línea de sucesión había seguido las prescripciones tradicionales de la ley dinástica. Pero al momento de su elección hubo dos elementos que debilitaron la credibilidad del nuevo califa: el haber sido nombrado siendo menor de edad y el padecer de una deficiencia física que los historiadores de la época no especifican. Estos elementos aunados a la debilidad de carácter de *Hisham II*, permitieron que *al-Mansūr* tomara las riendas del poder y fraccionaron la credibilidad de la institución califal.

²⁵ María de Jesús Viguera Molíns. *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*. Madrid: Mapfre, 1992. p.27.

Diferencias étnicas y tribales se habían manifestado desde los comienzos de la ocupación musulmana en la península. Como afirma Pèrés²⁶, muchos se inclinan fácilmente a atribuir los conflictos étnicos de la época a diferencias entre mudaríes y yemeníes. Pero él enfatiza la diferencia, marcada desde entonces, entre un bando beréber y otro propiamente andaluz, que se definía como el elemento local en oposición al invasor magrebí. La división de Pèrés ayuda a comprender la fragmentación de la sociedad de la época pero puede ser restrictiva y empaña el proceso de interpretación, ya que lee los hechos a la luz de la teoría que él mismo pretende demostrar.²⁷ De todos modos vale la pena resaltar el conflicto interétnico que dominaba la política de la península en aquel entonces sin necesidad de reducirlo a dos facciones excluyentes, pues en la pugna por el poder participaron también otros componentes étnicos. Es preciso recordar el papel que jugaron los esclavos de Europa occidental en la constitución y desarrollo de las principales taifas del Levante español, así como las fidelidades fluctuantes de taifas como las de Córdoba, Sevilla y Granada a los reyes cristianos (también ibéricos) y a los invasores magrebíes (también musulmanes).

Si bien es cierto que el califato omeya dejó de existir nominalmente en el año de 1031, su final real puede datarse incluso desde el 1009, cuando *Muhammad ibn Hisham*, (*al Mahdi*), derrocó a *Hisham II*. A partir de entonces se sucedieron innumerables regentes que pretendían la legitimidad califal sin más apoyo que el de pequeñas facciones. Finalmente, en 1031, un grupo de notables cordobeses acordó ceder el poder de la ciudad a los visires, dando con ello inicio a la taifa de Córdoba.

Las diferentes taifas se enfrentaron durante casi cuarenta años en una guerra sin cuartel. En su búsqueda de alianzas estratégicas recurrieron constantemente a los reinos

²⁶ Henri Pèrés. *La poésie andalouse en arabe classique. Au XI siècle*. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient. 1953.

²⁷ A lo largo de todo su estudio sobre la poesía andaluza en el siglo XI, Pèrés desarrolla la teoría de la continuidad cultural del particular genio poético "español" desde tiempos visigodos que conserva, en tiempos de *al-Andalus* una identidad propia y característica.

cristianos del norte que veían en la división interna de los territorios musulmanes una oportunidad importante para avanzar en el proceso de reconquista.

3.2. Almorávides

De manera paralela, se afianzaba en el *Magreb* una dinastía que tendría una profunda injerencia en el destino de las taifas andaluzas: los almorávides. Esta dinastía, nacida en el sur de Marruecos, comenzó a predicar la necesidad de comprender y aplicar correctamente los preceptos del Islam, luego de que su líder, *Yahya ibn Ibrahim*, visitara la Meca y Egipto. Allí entró en contacto con la doctrina jurídica *malikí* y se convenció de la necesidad de implantar una reforma religiosa profunda en el seno de su sociedad²⁸. La cohesión que el celo religioso dio a la confederación de los *sinhaya* y la vocación expansiva que sintió el movimiento al sentirse portador de la ortodoxia religiosa fueron factores decisivos en su lucha contra las demás facciones tribales del *Magreb*. Para 1077 los almorávides ya controlaban Tánger. Anexionaron luego Tremencén (1081) y Ceuta (1084), consolidando con ello su poder en la ribera sur del Mediterráneo occidental.

Los avances cristianos sobre los territorios musulmanes en la península comenzaron a despertar preocupación en el siglo XI entre los dirigentes de las diferentes taifas. Desde 1081 se tienen registros de peticiones que hacían los régulos de los pequeños reinos al emir almorávide *Yusuf ibn Tashufin* solicitando su ayuda en la lucha contra la avanzada cristiana en la península. Pero es sólo hasta que los ejércitos cristianos tomaron Toledo en 1085, que la amenaza de los reinos del norte se hizo evidente y obligó a un grupo de notables de las taifas de Sevilla, Granada y Badajoz a desplazarse al *Magreb* para solicitar personalmente la ayuda almorávide.

²⁸Jacinto Bosch Vilá. *Los almorávides*. Tetuán: Instituto General Franco de estudios e investigación hispano-árabe, 1956. p.48 y ss.

Yusuf ibn Tashufin accedió finalmente y en 1086 cruzó el estrecho de Gibraltar al mando de un poderoso ejército que debía ser auxiliado por contingentes de las taifas de Granada, Málaga, Badajoz y Sevilla, entre otras²⁹. La batalla de *Zallaqa* tuvo lugar a finales de octubre de 1086. Enfrentó a los ejércitos de *ibn Tashufin* y Alfonso VI, con victoria final para las fuerzas magrebíes. El triunfo en sí mismo no fue determinante para el avance musulmán en la zona de la marca inferior. Empero, sirvió para que *ibn Tashufin* se percatara del estado de anarquía en el que estaba sumido *al-Andalus* y de la desconfianza que despertaba su ejército en algunos rēgulos de taifas que veían con malos ojos su intromisión en los asuntos peninsulares.

En 1087 Alfonso VI arremetió nuevamente en los territorios musulmanes llegando incluso hasta las puertas de Sevilla. *Ibn Tahsufin* acudió nuevamente para ayudar a las diezmadas fuerzas musulmanas. Las diferencias internas se manifestaron entonces de manera evidente cuando fue imposible llegar a un acuerdo en torno a la situación de la fortaleza de Aledo, que para entonces se encontraba sitiada por ejércitos cristianos y la cual fue finalmente abandonada y arrasada por Alfonso VI. Este hecho convenció al líder almorávide de la necesidad de anexionar las taifas a su imperio, aunque supo esperar el momento oportuno para ello.

En 1090, las noticias de la avanzada cristiana en *al-Andalus* despertaron desconcierto no sólo en el *Magreb* sino también a lo largo de todo el mundo musulmán. Importantes teólogos como *al-Gazali*³⁰ o *al-Turtusi* encomendaron a *ibn Tashufin* la misión de defender las fronteras del islam contra la arremetida cristiana, lo que proveyó

²⁹ Anuar Chejne. *Historia de la España musulmana*. Madrid: Cátedra, 1980. p.71 y ss.

³⁰ Dice así la carta de *al-Gazali*: “Obligado está *Yusuf ibn Tashufin* a ornar sus alminbares con la invocación al *Imam* verdadero, y aunque no le haya llegado la explícita investidura del *Imam*, o ésta se retrase por algún impedimento, si tal gobernante (*Yusuf ibn Tashufin*) en ejercicio proclama el lema del califato *‘abbasi*, deben todos, súbditos y autoridades, acatarle sumisos, quedando obligados a escucharle y obedecerle... Todo rebelde a la verdad, con la espada debe ser convertido a la verdad. El Emir (de los almorávides) y sus gentes tienen que combatir contra aquellos insumisos, especialmente cuando han pedido auxilio a los cristianos politeístas, sus aliados, haciéndose enemigos de Dios...” Citado por María de Jesús Viguera Molíns, en: Op.Cit. p.174.

al líder almorávide de una justificación ideológica para conquistar los territorios peninsulares.

A partir de entonces, los almorávides se embarcaron en una empresa bélica en la península que les permitió afianzarse en las principales plazas en disputa, con excepción de Toledo. Fue así como *al-Andalus* se convirtió en una provincia almorávide, hasta 1145 cuando el poder efectivo del imperio diezmó considerablemente y las taifas recuperaron temporalmente una relativa independencia.

La llegada de las fuerzas magrebíes trajo un cambio importante en la sociedad andalusí. La bandera almorávide reivindicaba la legitimidad del califato *'abbasí* sobre las tierras de la península y acababa así con el largo intersticio de lucha fratricida por el poder califal. Además, el ser un movimiento con profundas raíces religiosas enfatizó la estricta disciplina en el seguimiento de la ortodoxia islámica y en especial de la doctrina jurídica *malikí*. Como consecuencia, se incrementó la presión social sobre los grupos cristianos³¹ y judíos que vivían bajo la égida musulmana.

Pronto comenzó a manifestarse el rechazo de la población andalusí al dominio beréber. Los musulmanes andaluces tenían un alto concepto de sí mismos y de su cultura y no soportaban la idea de verse sometidos al dominio de hombres a los que consideraban bastos e incultos. Este desprecio, al parecer evidente en gran parte de la población, se manifestó claramente entre los secretarios andaluces que el poder almorávide había empleado para el ejercicio del gobierno, en particular durante el reinado de *Abu al-Hasan 'Ali*. Para la época es posible encontrar escritos como el siguiente del secretario *Muhammad ibn abi al-Hisal*: “Ha llegado el momento en que os

³¹ Por ejemplo, los almorávides derrumbaron una iglesia en Granada en el año de 1098-99. En 1126, gran cantidad de cristianos andaluces que habían dado su apoyo a Alfonso I fueron expatriados y deportados al *Magreb*. IBID. p.181-182. Dice Rachel Arié: “A finales del siglo XII, no quedaba más que un puñado de cristianos que se dedicaban a labores agrícolas y, según narra el historiador andaluz *ibn al-Sayarafi*, estaban acostumbrados al menosprecio y a la humillación.” En: *España musulmana*. Barcelona: Labor, 1982. p.191.

vamos a dar largo castigo, en que ningún velo seguirá tapándoos la cara, en que os echaremos a vuestro Sahara y en que lavaremos al-Andaluz de vuestras secreciones.”³²

Al parecer, la autoridad que el emir *‘Ali* tenía sobre sus súbditos fue debilitándose conforme las amenazas cristianas de Alfonso VII de Castilla y Alfonso I de Aragón se hacían más evidentes. Esto, junto al rechazo general de la población a los gobernantes magrebíes y a la creciente amenaza de una nueva fuerza de celo religioso en el *Magreb*, habría de precipitar a la dinastía almorávide a su fin.

3.3. Almohades

El movimiento almohade tuvo sus inicios en los montes Atlas alrededor del año 1120. Su fundador e ideólogo fue *Muhammad ibn Tumart*, quien pretendía luchar contra la dinastía almorávide a la que consideraba herética. Los almorávides seguían la interpretación literal del Corán y defendían la idea de la unicidad divina como elemento central de su doctrina, misma que le dio nombre a su movimiento, *al-muwahhidun* o “defensores de la unidad”. Fue *ibn Tumart* un pensador ecléctico que utilizó elementos de diversas doctrinas en la elaboración de su aparato ideológico. Por ejemplo, siguió a la escuela *mu‘tazilí* en su idea de interpretación alegórica de las aleyas que otorgan atributos antropomórficos a Dios pero rechazó las interpretaciones de ésta en lo referente al concepto de predestinación. Sus ideas en torno a la figura del *Imam* son similares a las de la *sh‘ia* puesto que le otorgan a éste características de veracidad, justicia e incapacidad para realizar innovaciones heréticas³³.

A diferencia de la dinastía almorávide que se legitimaba a partir de su fidelidad al califa de Bagdad, los almohades desecharon esta opción y se erigieron a sí mismos como califas. Establecieron una organización jerárquica estricta y desarrollaron un

³² Citado por María de Jesús Viguera Molíns, en: Op.Cit. p. 181.

³³ IBID. p.208.

cuerpo de *muhāsibs* encargados de vigilar por el cumplimiento de la moral y las leyes coránicas. Con el fin de neutralizar las diversas fuerzas tribales, 'Abd al-Mu'min, primer califa almohade y discípulo de *ibn Tumart*, estableció un grupo de funcionarios llamados "*hafices*" que debían aprender de memoria los libros de la doctrina almohade escritos por *ibn Tumart*. En palabras de Viguera Molíns, "fueron uno de los instrumentos de 'Abd al-Mu'min para sustituir los cuadros de mando tribales originalmente existentes entre los almohades por cuadros de mando estatales."³⁴ No suprimió por completo el poder de los líderes tribales al nombrarlos asesores de los nuevos funcionarios, evitando con ello un descontento que hubiera podido fomentar luchas intestinas y la consecuente desmembración del estado. En 1147, después de meses de asedio, los almohades lograron tomar la capital almorávide de Marrakech. A partir de entonces, la estructura almorávide se desmoronó y las fuerzas almohades ocuparon el vacío de poder que había quedado en el noroeste del *Magreb*.

La consolidación del dominio almohade en la península ibérica fue larga y difícil, pues las fuerzas cristianas se hallaban en una posición ventajosa y algunas facciones musulmanes peninsulares estaban en contra de una nueva incursión magrebí. Sólo en 1160, después de consolidar su poder en el noroeste de África, 'Abd al-Mu'min se decidió a recuperar definitivamente los territorios musulmanes de la península. A pesar de invertir ingentes cantidades en oro y hombres, la resistencia cristiana, al mando de *ibn Mardanis* e *ibn Hamusk*, mostró ser un enemigo difícil. Aunque los líderes almohades realizaron ingentes esfuerzos por recobrar el control de *al-Andalus*, nunca alcanzaron la extensión territorial que tuvieron los anteriores reinos islámicos en la península.

³⁴ IBID.p.240.

La ofensiva almohade no fue sólo militar sino también ideológica. Si el movimiento almorávide se había caracterizado por una ortodoxia que se alejaba de las costumbres del califato omeya de Córdoba, los almohades llevaron este celo religioso a extremos de intolerancia impensables en épocas anteriores. Recurrieron a la conversión forzosa de cristianos y judíos y castigaron con severidad todo acto de impiedad. Estas medidas les granjearon el odio de las minorías que no dudaron en apoyar a las avanzadas cristianas.

Existen además otros factores que ayudan a explicar la fragilidad del poder almohade en *al-Andalus* y la relativa facilidad con que los cristianos pudieron afincarse con mayor solidez a lo largo del río Guadalquivir. Uno de ellos es el carácter de Cruzada que comenzó a tener la lucha contra los musulmanes en la península. Varias incursiones cristianas extranjeras se venían realizando ya desde mediados del siglo XII en tierras de *al-Andalus*³⁵. La Iglesia, sin embargo, nunca mostró un apoyo decidido a la empresa bélica en la península. De manera esporádica y fluctuante exoneraba a los reinos cristianos de la península de cargas tributarias o de obligaciones en la Cruzada de Oriente. Sin embargo, las políticas papales pusieron siempre más atención a los avances militares en Levante que a las necesidades de la reconquista peninsular³⁶.

Ejemplo de esto es la conquista de *Alcocer do Sal* en 1217 por cruzados frisios bajo el mando de Guillermo de Holanda en su camino a Tierra Santa. Luego del triunfo, el mismo Guillermo junto con los obispos de Évora y Lisboa, pidieron al papa Honorio

³⁵ En 1147, el rey de Portugal tomó Lisboa ayudado por cruzados ingleses, alemanes y holandeses. En la batalla de Navas de Tolosa (1212) participaron, además de las órdenes de Calatrava y de Santiago, cruzados de diversos reinos cristianos europeos. En: A. Chejne. Op.Cit. p.88.

³⁶ Durante el cuarto concilio de Letrán (1215) el clero castellano solicitó infructuosamente al papa Inocencio III la indulgencia de Cruzada Oriental con el fin de emplear esos fondos en la lucha peninsular. El hecho de que el recaudo de la vigésima, destinada a la lucha en Tierra Santa fuera combinada luego con otro tipo de recaudación destinada específicamente a la guerra en la península, revela las prioridades de los intereses papales en Oriente. La recaudación de los impuestos papales para la Cruzada en Oriente no fue revocada ni siquiera en la época de mayores conquistas territoriales de Fernando III En: Ana Rodríguez López. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1994. p.105.

III permiso para permanecer en la península con el fin de apoyar el proceso de reconquista, pero la petición fue negada por el papa. No obstante, a partir de la conquista de Quesada por parte de Fernando III en 1225 y de las posteriores incursiones en territorio andaluz que permitieron la conquista de Córdoba, Sevilla y Jaén, el apoyo papal a la Cruzada peninsular se mostró mucho más decidido que antes.

Los almohades no sólo debieron enfrentarse a ejércitos castellanos apoyados en ocasiones por contingentes cristianos extra peninsulares. Otros reinos cristianos de la península, como Aragón, León y Portugal, mantuvieron en la época continuos ataques sobre los territorios musulmanes. Los almohades debieron soportar un ejercicio bélico constante por varios frentes y con una intensidad que no habían vivido los almorávides. Si a esto se añaden los problemas internos que vivía el califato almohade en sus territorios africanos es posible entender porque el califa no llevó a cabo acciones más concretas en los territorios peninsulares. Las nuevas dinastías norteafricanas: hafsiés, zayyaníes y meriníes, estaban poniendo en peligro la existencia misma del imperio.

3.4. Fernando III

Luego de la victoria cristiana en Navas de Tolosa (1212), la fragilidad de la autoridad almohade en la península se hizo evidente. El descalabro imperial fue mayúsculo pues el califa *al-Nasir* había congregado un importante ejército para hacer frente a la amenaza conjunta de los reinos cristianos, pero poco antes de la decisiva batalla se desencadenaron una serie de disensiones de las fuerzas andaluzas que apoyaban a los almohades. Se acordaron treguas entre Alfonso VIII y el califa almohade *al-Mustansir* en 1214, pero cuando Fernando III reanudó la guerra de reconquista en 1224, fueron varias las ciudades que prefirieron pactar vasallaje con el rey cristiano a

enfrentarlo en batalla. Los señores de Baeza, *al-Bayyasi* y Valencia, *abu Zayd*, presentaron su vasallaje al rey castellano entre 1225 y 1226.³⁷

Es posible que en un comienzo las campañas bélicas de Fernando III en Andalucía estuvieran encaminadas principalmente a reforzar las guarniciones fronterizas. Pero los rápidos y sucesivos triunfos de los ejércitos castellanos junto con el apoyo de los dos regentes musulmanes más importantes en la zona pudieron motivar un cambio de actitud en los dirigentes cristianos y desencadenar un esfuerzo más claro de conquista territorial.

La muerte de Alfonso IX de León en 1230 obligó a Fernando III a suspender las avanzadas militares en *al-Andalus*. A pesar de que el rey de León había manifestado su deseo de que fueran sus hijas Sancha y Dulce las herederas del reino, el papa Honorio III había confirmado las aspiraciones reales de Fernando III al trono de León desde 1218. Se inició así un período de consolidación real que concentró todos los esfuerzos reales en la pacificación y unificación de los reinos de León y Castilla.

Hasta el año de 1235 no retomó Fernando III sus incursiones bélicas en el sur de la península. Durante estos años de ausencia la defensa de las plazas conseguidas estuvo a cargo de las órdenes militares que cumplieron una valiosa labor en los territorios fronterizos. A partir de entonces los ejércitos cristianos realizaron las mayores conquistas territoriales que el proceso de reconquista hubiera conocido hasta entonces. Córdoba (1236), Jaén (1246) y Sevilla (1248) abrieron a los cristianos los campos del sur del Guadalquivir y ayudaron a consolidar el reino de Fernando III.

A la muerte de Fernando III el reino de Castilla y León había incrementado en 120.000 kilómetros su superficie, alcanzando los 355.000 km. de extensión. La gran expansión territorial del reino debía ser acompañada necesariamente por un proyecto de

³⁷ El vasallaje consistía en la concesión de importantes fortalezas, la entrega de un tributo regular, el cumplimiento de obligaciones militares en las guerras del reino y la asistencia anual a las cortes. IBID. p.265-66.

consolidación interior que implementara el control central de la producción agrícola, el comercio y los recursos del reino. La vocación imperial de Fernando III y su visión de un Estado centralizado estaban a tono con las de otros dos grandes monarcas de la época: Luís IX en Francia y Enrique III en Inglaterra. Al igual que ellos, Fernando III debió de sortear la constante amenaza del papado y las luchas regio-nobiliarias con el fin de fundar los cimientos de una sólida monarquía que contara con un proyecto claro de expansión.

Conquista territorial y consolidación interna son dos procesos indisociables en los desarrollos políticos de las estructuras estatales en la baja Edad Media. La importancia que se le prestaba a cada uno de estos elementos variaba conforme fueran las necesidades del momento. En el caso de Fernando III se ve un énfasis mayor en el aspecto de la conquista territorial mientras que en el de Alfonso X se le da prelación al ejercicio de consolidación interna. No quiere esto decir que en el primero no hubiera un decidido esfuerzo de consolidación o viceversa, pues es claro que ambos son consustanciales al ejercicio mismo del poder real. Son las circunstancias de cada época las que obligan al regente a darle prelación a uno de estos elementos.

3.5. Alfonso X

El reino de Castilla y León se enfrentó a una coyuntura de singular importancia en el desarrollo de sus políticas imperiales a la muerte de Fernando III. El proceso de reconquista se había afianzado de manera clara y la corona habían ampliado considerablemente sus territorios con la conquista de Córdoba, Jaén y Sevilla.³⁸ Alfonso X heredó un reino en expansión pero con grandes dificultades de administración debido a la heterogeneidad de la población gobernada. La responsabilidad del nuevo monarca

³⁸Joseph O'Callaghan. *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999. p.35.

era grande pues debía continuar con la reconquista de la península³⁹ al tiempo que regular las condiciones de gobierno de los territorios que estaban bajo su dominio.

No pocos historiadores posteriores han mirado con desdén el alcance político del reinado de Alfonso X por considerar que ponía mucha más atención al estudio de las ciencias y la historia que al desarrollo de las políticas del reino. En palabras de Roger Merriman: “he aspired to be emperor though he was not even able to play the king.”⁴⁰ Sin embargo, es preciso revisar los hechos de su reinado con el fin de analizar con justicia sus políticas de gobierno.

El proyecto político de Alfonso X era amplio y ambicioso. Aspectos como la continuación del proceso de reconquista, la repoblación de las áreas retomadas, el control sobre los precios y las medidas, así como los proyectos historiográficos y legislativos forman parte de un grupo de iniciativas que buscaban sentar las bases de un reino con pretensiones hegemónicas en la península. Impulsadas ya desde la época de Fernando III, pero implementadas con mayor rigor por Alfonso X durante su reinado, estaban encaminadas a cumplir con los fines específicos mencionados más arriba: expansión territorial y consolidación del poder real. Con el fin de forjar un Estado sólido Alfonso X toma elementos del fuero juzgo así como del derecho romano y de la política de Aristóteles.⁴¹ Por ejemplo, la metáfora que emplean las Partidas para referirse al papel del rey con respecto a sus gobernados es la del cuerpo humano. En

³⁹ El deseo expreso de Fernando III de que su hijo y heredero continuara con las campañas de expansión es evidente en las últimas palabras que le dirige: “Fijo, rico fincas de tierra et de muchos buenos vasallos, mas que rey en la cristiandad ssea; punna en fazer bien et ser bueno, ca bien as con que... Señor te dexo de toda la tierra de la mar aca, que los moros del rey don Rodrigo de Espanna ganado ouieron; et en tu sennorio finca toda, la vna conquerida, la otra tributada. Sy la en este estado en que te la yo dexo lo sopieres guardar, eres tan buen rey commo yo, et sy ganares por ti mas, eres meior que yo, et si desto menguas, non eres tan mueno commo yo. Primera crónica general. Capítulo 1132, 2:772-773. Citada por Joseph O’Callaghan, en: Op.Cit. p.37.

⁴⁰ Roger B. Merriman. *The rise of the Spanish Empire in the Old World and the New*, 4 vols. New York: Macmillan, 1918-1934. V.I.p.112.

⁴¹ El concepto de Estado comienza a definirse precisamente a lo largo del siglo XIII cuando los vínculos feudales entre señores y vasallos ceden ante un nuevo tipo de formación en la que los hombres consienten en vivir en un territorio bajo el gobierno de un rey. Al respecto ver: Walter Ullmann. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. New York: Barnes and Noble, 1966.

ella, el dirigente representa la cabeza y los súbditos los miembros. El concepto de cuerpo denota la idea de unidad al mismo tiempo que la idea de interdependencia, lo cual hace eco de la obra aristotélica.⁴²

En el caso específico de la península, el rey intenta alejarse de la idea del *primus inter pares* con el fin de ganar un control más efectivo sobre el territorio y la población del reino. Este fenómeno hace eco tanto de las nociones visigodas de poder real como de procesos similares de concentración de poder que para la fecha se estaban dando en Francia e Inglaterra. Además, adquiere un sentido cabal cuando se comprenden las pretensiones imperiales que abrigaba Alfonso X.

El monarca gozaba de una ascendencia real que le permitía competir por el título de emperador. Por línea materna era nieto de Felipe de Suabia, hijo de Federico Barbarroja y bisnieto del emperador bizantino Isaac II, Ángel.⁴³ Alfonso estaba emparentado tanto con el sacro imperio romano como con el bizantino. Desde el comienzo mismo de su reinado concibió la idea de erigirse como el emperador que unificaría a los dos imperios, pero este proyecto necesitaba de una sólida estructura monárquica y de una ideología real clara que apoyara sus ambiciones reales.

Lineamientos estatales de similares características se habían dado con anterioridad en la historia política de la península como respuesta a condiciones sociales análogas. Los ideales monárquicos impulsados por Alfonso X guardan una semejanza interesante con los de *‘Abd al-Rahman III*, aunque conviene no perder la noción de perspectiva histórica al momento de compararlos. Durante el período más alto del esplendor omeya en Córdoba, este califa sentaría las bases de un tipo de gobierno que pudo haber servido como modelo para los proyectos estatales de Alfonso X.

⁴² Aristóteles hace énfasis en la necesidad de la vida en comunidad para que el hombre pueda desarrollarse plenamente. De ahí que el hombre sea, eminentemente, un ser social. Aristóteles. *La Política*. Madrid: Alianza editorial. 1999.

⁴³ Joseph O’Callaghan. Op.Cit. p.243.

Cuando *‘Abd al-Rahman III* asumió el poder en *al-Andalus*, el califato se hallaba minado por querellas intestinas que presagiaban el final de la unidad política del Islam peninsular. Gracias a sus dotes como estadista, *‘Abd al-Rahman III* logró neutralizar las fricciones internas y subyugar la amenaza fatimí que se desplegaba desde el norte de África. De modo similar, Alfonso recibió un reino con un equilibrio de fuerzas bastante inestable y presto a fragmentarse debido a las luchas internas entre la nobleza, el clero y las casas reales, pero supo manejarlo con destreza casi hasta el final de su reinado, cuando estos mismos grupos lo obligaron a abdicar.

Al igual que en tiempos de Alfonso X, la corte de *‘Abd al-Rahman III* fue un centro intelectual notable. Córdoba llegó a ser el foco cultural más importante de Europa y rivalizó en esplendor con Bagdad y Constantinopla. Los sabios más preclaros de la época gravitaron en torno a su corte dotándola de un aura ilustrada y realzando su prestigio a lo largo del mundo musulmán. A esta situación ayudó sin duda el hecho de que ambos gobernantes reinaran en momentos de relativa estabilidad y bonanza que permitieron el mecenazgo de científicos y artistas.

Pero quizá el rasgo más similar entre los dos gobernantes es el de sus pretensiones reales. *‘Abd al-Rahman III*, único sobreviviente de la dinastía omeya, se hizo proclamar a sí mismo califa en un claro intento por revestirse de un halo de dignidad que fortaleciera su posición hegemónica en la península. Del mismo modo, Alfonso X pretendió utilizar su nombramiento como emperador para ganar ascendencia sobre los demás reinos cristianos peninsulares. Ambos gobernantes eran conscientes del valor que tenían sus títulos como agentes legitimadores al momento de enfrentarse a una población heterogénea. Así mismo, ambos buscaron cumplir una labor destacada en la política internacional de la época.

No conviene en todo caso perder de vista la situación histórica de Alfonso X. Las particularidades propias del momento lo obligaron a dirigir un vasto proyecto legislativo que estaba profundamente ligado con la situación de la reconquista y con la posición emergente del reino de Castilla y León en el escenario político de la península. Inicialmente se propuso dar un código legal común a todas las tierras bajo su gobierno, pero intentó también sentar las bases legales del nuevo imperio que ambicionaba crear.⁴⁴ Su proyecto historiográfico también se entronca con el político puesto que buscó legitimar las pretensiones de la corona de Castilla-León haciéndola heredera directa del imperio visigodo, lo que permitía justificar el papel preponderante que él quería jugar en la política peninsular.

En cuanto a las particularidades propias de la monarquía castellana, ya Linehan⁴⁵ señaló la independencia que caracterizaba a la corona de Castilla con respecto al papado y el poder que el monarca ejercía sobre el clero local. Allí, el rey tenía un mayor control sobre los obispos y la influencia del papado era menor que en otros reinos del occidente europeo. El análisis que hiciera Marc Bloch⁴⁶ con respecto a los elementos legitimadores de la realeza en los reinos de Europa en la baja Edad Media no corresponde enteramente al caso castellano, en dónde el rey no se beneficiaba de los recursos taumatúrgicos que le brindaba la sujeción al fuero papal y mantenía una soberanía absoluta sobre los asuntos terrenales. Liberarse de los beneficios ideológicos que otorgaba la Iglesia permitió mantener un equilibrio de poderes en el reino y le dio a Alfonso X cierta libertad frente al clero en cuestiones de legitimidad real.⁴⁷

⁴⁴Tanto el Espéculo como el Fuero Real son promulgados en las cortes de Toledo en 1254. Las siete Partidas, sin embargo, son una elaboración posterior que el rey encargó cuando pensaba seriamente en su sucesión al imperio. El gobierno de una sociedad cultural y lingüísticamente más variada precisaba de un aparato legal más completo.

⁴⁵Peter Linehan. *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

⁴⁶ Marc Bloch. *Los reyes taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

⁴⁷ Respecto a la posición de la Iglesia durante el reinado de Alfonso X, dice J.N. Hillgarth: "A document of 1275 records the complaints of the church hierarchy. The clergy were forced to appear before lay judges

Alfonso X se presentaba a sí mismo como defensor de la cristiandad y fiel súbdito de la Iglesia en cuestiones religiosas. “non es tenuto de obedescer a ninguno, fueras ende al papa en las cosas espirituales” (Partidas 2,1,1). Esta sujeción declarada le fue de mucha utilidad a la hora de emprender campañas bélicas contra los reinos musulmanes del sur y le sirvió para retener parte de los diezmos anuales correspondientes a la Iglesia con el fin de patrocinar dichas campañas. No obstante, en lo referente a cuestiones terrenales, el rey no aceptaba la autoridad de la Iglesia: “por la merced de Dios non auemos mayor sobre Nos en lo temporal”(Partidas 3,23,17). El relato que cuenta como Alfonso X se corona a sí mismo durante las cortes de Toledo en 1254 informa que el rey se niega a aceptar la corona de manos de un arzobispo. No era para menos. De haberlo hecho hubiera legitimado el poder de la Iglesia sobre la institución regia en el ámbito terrenal.

Alfonso X exigió tener voz y voto en la elección de cargos eclesiásticos como obispados y arzobispados dentro de su reino. Argumentaba que Castilla y León daba una ayuda invaluable a la iglesia en la lucha contra los musulmanes, en la conversión de mezquitas en iglesias, en la fundación de otras nuevas y en el patrocinio económico de las mismas.⁴⁸ Pretendía así justificar su control sobre el aparato religioso local.

La injerencia que llegó a tener el rey en los asuntos eclesiásticos junto con la apropiación de tributos originalmente destinados a la iglesia y la apropiación de los bienes de los obispos difuntos fueron algunos de los motivos por los cuales los clérigos se rebelaron contra Alfonso X en los últimos años de su reinado. A pesar de que estas manifestaciones de descontento fueron ganando fuerza con los años, las medidas

while the sentences of church courts were not respected. In Seville in 1276 the royal authorities were taking over the Church's revenues. In 1277 the archbishop of Seville complained that the Sevillanos paid no attention to his sentences of excommunication. Alfonso X was repeatedly obliged to intervene to protect the Church's rights. At other times Alfonso could act decisively against clerics whom he saw as usurping royal jurisdiction.” *The Spanish Kingdoms. 1250 – 1516*. Oxford: Clarendon Press, 1976. Vol 1, pp. 95-96.

⁴⁸Joseph O’Callaghan. “Alfonso X and the Castilian Church”, en: *Thought* 60 (1985): 417-429.

tomadas por el rey mostraron ser herramientas eficaces para controlar a la iglesia en un momento en el que su poder aumentaba considerablemente en otros reinos europeos.

La proyectada invasión a Marruecos que contó con el aval del papa Inocencio IV, pretendía apoderarse de las costas africanas en el Mediterráneo occidental en un claro impulso por recuperar aquello que alguna vez perteneciera al reino visigodo. Si bien no logró movilizar a los reyes Eduardo I de Inglaterra y Jaime I de Aragón en su cruzada africana, ésta trajo importantes beneficios a la corona. Conquistó el reino árabe de Niebla y obtuvo el control del puerto de Cádiz. De este modo, Castilla afianzó su posición en el sur de la península y pudo reforzar su flota marítima en la zona. Además, la incursión en Salé en 1260, mostró la capacidad de la armada castellana en costas africanas y reportó a la corona un cuantioso botín. A pesar de ello, las conquistas territoriales debieron detenerse bruscamente en 1264 cuando la revuelta mudéjar iniciada por el rey de Granada *ibn Ahmar*, y la posterior incursión benemirí en tierras castellanas obligaron al rey a concentrarse en la política interna y a abandonar definitivamente sus pretensiones en África.

Más importante que las conquistas en el sur de la península fue el proceso de repoblación y cristianización de las tierras ganadas por su padre. La expansión territorial de la corona de Castilla y León trajo cuantiosos beneficios ya que abrió nuevas posibilidades comerciales a una economía que había sido tradicionalmente agropecuaria. Las grandes ciudades comerciales musulmanas pasaron a manos cristianas y se ganó acceso inmediato a puertos importantes en el Mediterráneo. El pastoreo trashumante pudo aumentar el espectro de su movilidad para alcanzar los pastizales del sur, pero trajo a su vez problemas entre los dueños de los ganados, afincados fundamentalmente en el norte, y los dueños de las parcelas en el sur.⁴⁹

⁴⁹ Para un estudio detallado de la Mesta: Julius Klein. *La Mesta*. Madrid: Alianza editorial, 1979.

Otros problemas asociados con la asimilación de los nuevos territorios estaban relacionados con las políticas poblacionales. Muchos musulmanes decidieron emigrar luego de las conquistas cristianas dejando un gran número de tierras baldías y ocasionando un vacío de mano de obra calificada. La consecuente inflación debido a la escasez de productos afectó seriamente la economía del reino durante gran parte del gobierno de Alfonso X. La movilización de mano de obra cristiana fue lenta por la inseguridad natural de los territorios fronterizos y por la dificultad que representó el proceso de repoblación de vastas zonas rurales y urbanas en *al-Andalus* luego de las conquistas territoriales de Fernando III.⁵⁰

El papel centralizador que ejerció Alfonso X en las políticas del reino de Castilla y León fue determinante para la emergencia del reino como la principal potencia de la península. No puede, sin embargo, desconocerse la valiosísima labor de Fernando III, pues gracias a sus conquistas y a sus esfuerzos de unificación interna allanó el terreno para la consolidación posterior. Cabe mencionar que no se trata de un hecho aislado en el panorama político de la época. Procesos similares de unificación estatal estaban siendo llevados a cabo por monarquías europeas contemporáneas que pudieron servir como modelo a los proyectos políticos castellanos o viceversa. Resulta útil, además, constatar las enseñanzas que la historia del *al-Andalus* pudo aportar al desarrollo de dichos proyectos políticos así como ejemplificar su viabilidad en un espacio étnicamente tan diverso como el de la península.

3.6. Situación de las minorías religiosas

Las características políticas de la península ibérica durante los siglos de dominio omeya habían forzado una cierta tolerancia religiosa que no estuvo exenta de algunas

⁵⁰Jean Gautier Dalché. *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (Siglos IX-XIII)*. Madrid: Siglo XXI, 1979, pp. 135 y ss.

fricciones naturales. La convivencia obligada de cristianos, musulmanes y judíos contaba con una larga tradición que permitió la coexistencia de los tres cultos sin mayores restricciones en lo que respecta al respeto mutuo y a la libertad de culto.

Al parecer, las políticas de integración social y de conversión de las minorías religiosas en Castilla y León no fueron parte de las preocupaciones principales de Alfonso X.⁵¹ En esto no se diferenció de sus predecesores; en los apartados referentes a los judíos y a los moros presentes en las Partidas se hace constante mención a la necesidad de convertir por consejo y no mediante el uso de la fuerza.⁵²

Empero, la nueva situación que vivía el reino de Castilla cambió dramáticamente la composición étnica de los conglomerados urbanos y de las zonas rurales. Luego de la reconquista de las poblaciones cercanas al Guadalquivir, un número importante de musulmanes se vieron forzados a emigrar debido a las difíciles condiciones de vida bajo el dominio cristiano. Quienes se quedaron eran en su mayoría campesinos sin los medios económicos suficientes para mudarse. Las mayores concentraciones urbanas mudéjares se hallaban en Granada y Murcia pero había también un número importante en los reinos de León, Toledo y Extremadura. A raíz de las incursiones de Alfonso X en Niebla y las costas de Cádiz y luego de la revuelta mudéjar en 1264 las condiciones de vida de los musulmanes se hicieron mucho más difíciles, lo que produjo una segunda

⁵¹ “No parece que Alfonso X y los obispos y nobles de su entorno considerasen la integración de judíos y moros en la sociedad cristiana como algo prioritario. Así se explica que no coordinasen sus esfuerzos para convertirlos. El impulso de la actividad misionera entre los musulmanes vino de fuera de la península. Jaime I llamó la atención a su yerno porque no mostraba mucho celo en esto. Aunque Alfonso X concedió su apoyo a la escuela de árabe establecida en Murcia por los dominicos y fundó en Sevilla un Estudio General para la enseñanza del latín y del árabe, lo cierto es que su interés por la cultura árabe era principalmente de índole intelectual más que misionera.” Joseph O’Callaghan. *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999. p.149.

⁵² “Fuerza ni premio no deben hacer en ninguna manera a ningún judío para que se torne cristiano más por buenos ejemplos e con los dichos de las santas escrituras e con halagos los deben los cristianos convertir a la fe de nuestro señor Jesucristo, pues Él no quiere ni ama al servicio que le sea hecho por premia.” (p.961) “Por buenas palabras e convenientes predicaciones deben trabajar los cristianos de convertir a los moros para hacerles creer la nuestra fe e aducirlos a ella e no por fuerza ni por premia pues si voluntad de nuestro Señor fuese de los aducir a ella e de se la hacer creer por fuerza, El los apremiaría si quisiese que tiene acabado poderío de lo hacer.”(p.963). Siete Partidas. Alfonso X. *Las siete partidas*. Madrid: Reus, 2004.

ola migratoria. Se cree que para 1294 el número de mudéjares era inferior al de judíos en toda la península.⁵³

Los judíos en cambio, habían comenzado una masiva migración hacia los reinos cristianos luego de la incursión almohade. Las condiciones de vida bajo la égida cristiana eran mucho menos estrictas que las de los reinos musulmanes luego de la intensificación del celo religioso que implementaron las dinastías magrebíes. Las mayores concentraciones urbanas de judíos en el siglo XIII estaban en Castilla la Vieja, León, Extremadura y el reino de Toledo, siendo menor su densidad en las tierras fronterizas recién conquistadas de Andalucía y Murcia.

Tanto los musulmanes como los judíos eran considerados súbditos inferiores según el estatuto legal cristiano. Si un cristiano mataba a un musulmán o a un judío la pena era menor a la que se aplicaba si el muerto era un cristiano. El valor de la palabra de las minorías ante los tribunales cristianos tenía también un valor menor. Al parecer, no había judíos esclavizados, mientras que el mismo fenómeno sí se presentaba entre los musulmanes. Esto se debía principalmente al beneficio económico que se derivaba de los rescates de cautivos musulmanes, pues en ocasiones sus correligionarios estaban dispuestos a pagar altas sumas de dinero a cambio de su libertad.

Tanto los musulmanes como los judíos eran considerados propiedad del rey y por lo mismo estaban obligados a pagar un impuesto llamado “de pecho” que garantizaba su protección en tierras cristianas. Además, también estaban obligados a pagar los impuestos regulares como el diezmo sobre las cosechas o el impuesto sobre la tenencia de tierra.⁵⁴ Yitzhak Baer desmiente la idea generalizada de que los judíos eran en su mayoría ricos. Dice: “La mayor parte eran artesanos y tenderos y sólo una minoría había logrado riqueza e influencia social como mercaderes, prestamistas, recaudadores

⁵³Joseph O’Callaghan. Op.Cit. p.135.

⁵⁴IBID. p.143.

de impuestos y médicos del rey.”⁵⁵ Sin embargo, los registros tributarios parecen mostrar un mejor desempeño económico por parte de la comunidad judía. Las captaciones procedentes de las aljamas⁵⁶ judías suelen ser superiores a las de los mudéjares. En 1290, los judíos de Ávila pagaron al fisco 59.592 maravedíes contra los 5.500 que ese mismo año pagaron los musulmanes de Sevilla. Sin embargo, varios factores pueden explicar esta diferencia: el mayor número de habitantes judíos en la península para la época, la concentración urbana de éstos y la posición prominente que algunos habían alcanzado en la corte de Alfonso X. Pese a que existen datos que permiten hablar de mejores condiciones de vida para ciertos judíos que gozaban del aprecio de los gobernantes y de hombres principales cristianos, la gran mayoría ellos sufría las mismas restricciones y vejaciones a las que los mudéjares estaban sometidos.

Por ser considerados elementos extraños a la cultura cristiana, tanto mudéjares como judíos estaban obligados a vivir en barrios separados. En las noches, las puertas de las aljamas se cerraban con el fin de evitar disturbios interconfesionales. Allí tenían sus lugares de rezo y gozaban de cierta autonomía administrativa y legal. Los judíos en especial gozaban de amplias libertades para solucionar sus propios problemas, aunque el rey tenía autoridad para nombrar a su alcalde de entre los ancianos judíos más prominentes.⁵⁷ En las comunidades mudéjares los alcaldes eran a menudo acusados de indolencia y en no pocas ocasiones legaban a las autoridades cristianas la solución de conflictos entre musulmanes. Hay casos, como el de la aljama musulmana de la ciudad de Burgos, que carecía de un alcalde mudéjar, de modo que la comunidad se hallaba sometida a la jurisdicción cristiana de la ciudad.⁵⁸ Los matrimonios entre personas de

⁵⁵Yitzhak Baer. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981. 3V.

⁵⁶ La palabra aljama proviene del árabe clásico al jama' que equivale a grupo o sociedad. Aunque en un principio se utilizó sólo para designar a los barrios musulmanes dentro de las ciudades cristianas, con el tiempo su uso se extendió para designar también a los barrios judíos en esas mismas ciudades.

⁵⁷IBID. p.95.

⁵⁸Joseph O'Callaghan. Op.Cit. p.141.

religiones diferentes estaban prohibidos y al parecer eran severamente castigados, tal y como se atestigua en las Partidas.

A pesar de que las Partidas fueron redactadas en tiempos de Alfonso X, éstas no entraron en vigor sino hasta bien entrado el siglo XIV, e incluso entonces, era común que se hiciera caso omiso de muchas de sus prohibiciones. Por ejemplo, a los judíos les estaba prohibido el ejercicio de la medicina, pero gracias al conocimiento que tenían de esta ciencia y al celo con que lo transmitían de generación en generación, muchos nobles e incluso el rey mismo, se veían obligados a contar con sus servicios.

Así mismo, después del IV concilio de Letrán se estableció que los judíos debían portar algún signo distintivo que los diferenciara de los cristianos. En 1219 Fernando III apeló dicha medida ante el papa Honorio III ya que muchos judíos preferían emigrar a territorios musulmanes antes que portar la señal. Testimonios posteriores indican, sin embargo, que en Castilla y León esta medida no se cumplía en lo absoluto.⁵⁹

En lo referente a la libertad de culto, ambas minorías eran libres de practicar sus respectivas ceremonias en tanto éstas no afectaran el desarrollo de las prácticas cristianas y no fueran ofensivas con las mismas. Los judíos estaban autorizados a levantar nuevas sinagogas, previa autorización real. Los musulmanes no estaban autorizados a erigir templos y en muchas ocasiones, luego de la reconquista de las ciudades andaluzas, las principales mezquitas fueron transformadas en iglesias. No obstante, siempre se conservaba un lugar dentro de la aljama mudéjar para que fuera consagrado como mezquita.

El papel de los mudéjares en las empresas intelectuales de Alfonso X fue muy reducido. Los hombres más prominentes de la comunidad musulmana habían emigrado a tierras en las cuales podían practicar su religión libremente. Quienes se quedaron

⁵⁹ IBID. p.138-39.

fueron en su mayoría campesinos y artesanos sin mayores posibilidades económicas y escasa injerencia en las cuestiones intelectuales o estatales.

Es innegable, en cambio, el papel que cumplieron los judíos en la corte de Alfonso X, no sólo como transmisores de la cultura y la lengua árabes, sino también como médicos y asesores. Los sabios judíos llenaron el vacío dejado por la migración de sabios musulmanes y difundieron el prestigio de la tradición y cultura árabes en la corte de Alfonso X. Allí ocuparon los cargos más importantes que los judíos llegaron a tener en las cortes cristianas de la época.

3.7. Los judíos en la península ibérica

Los judíos tuvieron un papel preeminente en el desarrollo cultural de la península ibérica a lo largo de la baja edad Media y su injerencia en las cuestiones científicas, médicas y literarias dejó una huella importante en la cultura de su tiempo. Esta influencia se muestra con especial claridad durante el reinado de Alfonso X. En sus ambiciosas empresas culturales el rey contó con la ayuda de un buen número de judíos y de conversos que se encargaban, entre otras cosas, de trasvasar al romance el importante legado científico y literario árabe. Es preciso repasar brevemente la historia de este pueblo en la península con el fin de comprender las razones que les llevaron a poseer el sólido bagaje cultural y que alcanzó, su más alta expresión en el taller de traductores de Toledo.

La historia de los judíos en la península ibérica es muy diferente a la que vivieron en otras regiones de Europa occidental, pues en ningún otro lugar alcanzaron la preeminencia política y cultural que caracterizó a los judíos de *Sefarad*⁶⁰. Antes de su

⁶⁰ Por *Sefarad* entendían los judíos el territorio de la península ibérica. El nombre es tomado de la Torá, Libro de Abdías, versículo 20: “Y los cautivos de este ejército de los hijos de Israel ocuparán el país de los cananeos hasta Sarepta y los cautivos de Jerusalén que están en *Sefarad* ocuparán las ciudades del medio día”.

expulsión de la península a finales del siglo XV los judíos ocuparon cargos eminentes en las cortes españolas y portuguesas y desempeñaron un papel predominante en el desarrollo cultural de la región.

Esta singular situación que vivió el pueblo judío está estrechamente ligada con los acontecimientos políticos que desde el siglo VIII se vivieron en la península. Cuando llegaron los primeros contingentes árabes a territorio ibérico en 711 e.c. la situación de los judíos no era la mejor, pues vivían oprimidos por el gobierno visigodo, que realizaba ingentes esfuerzos por neutralizar la influencia judía en su reino. El tercer concilio toledano (633e.c.) por ejemplo, buscaba alejar a los hijos de los judíos de su fe con el fin de frenar el afán proselitista que caracterizaba al judaísmo en aquella época. El edicto del rey Sisebuta (612-613e.c.), es más enfático, pues impone a los judíos de la península la posibilidad de abrazar el cristianismo o emigrar⁶¹. A menudo, los judíos debían sobornar a los obispos y buscar el apoyo de los nobles con el fin de evitar la aplicación de las leyes dictadas en su contra.⁶² Es comprensible entonces que los judíos vieran con buenos ojos a los conquistadores musulmanes que los liberaron del régimen estricto al que se hallaban sometidos. De igual manera, los musulmanes vieron en el pueblo judío un valioso aliado en sus empresas bélicas. Luego de la conquista de Granada, habitada por judíos desde época romana, se les encargó a éstos la vigilancia de la ciudad en tanto los ejércitos musulmanes proseguían sus incursiones en el norte.⁶³

Ayudaba a la aquiescencia con que el pueblo judío recibió al nuevo invasor la certeza de compartir un tronco lingüístico común y una tradición cultural similar⁶⁴, además del estatus de respeto que entre los musulmanes suelen tener las “gentes del

⁶¹J.M. Millás Vallicrosa. *Literatura hebraicoespañola*. Barcelona: Labor, 1968. p.13.

⁶²Américo Castro. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Madrid: Trotta, 2004. p.517.

⁶³Rachel Arié. *España musulmana*. Barcelona: Labor, 1982. p.199.

⁶⁴A pesar de que la mayoría de los contingentes que penetraron la península a comienzos del siglo VIII e.c. pertenecían a pueblos beréberes, era el componente árabe el dominante en las altas jerarquías militares y por ende, el elemento cultural con mayor ascendencia en los círculos de poder.

libro”. Fue natural entonces que los judíos recibieran con beneplácito la irrupción musulmana y les ayudaran a establecerse en el territorio peninsular. Una vez afirmado el control omeya en la zona, a los judíos se les permitió el libre ejercicio de su religión a cambio del pago acostumbrado del impuesto de protección estipulado para las minorías religiosas. Al parecer el número de conversos al Islam en este período fue bastante reducido en tanto que el número de judíos creció considerablemente gracias a las migraciones de judíos procedentes del norte de África y de Siria, en especial a ciudades como Granada y Lucena⁶⁵.

La cultura musulmana tuvo un desarrollo notable en los primeros siglos de su preeminencia política en una parte considerable de la ecumene. El especial interés con que la península ibérica asumió y desarrolló este legado cultural permitió, así mismo, que los judíos alcanzaran un nivel de desarrollo equiparable que no hubieran podido tener en otros lugares. Éstos llegaron a dominar con rapidez la lengua árabe, su gramática y su retórica. Los conocimientos adquiridos les sirvieron luego para aplicarlos a su propia lengua. Además, tenían un amplio conocimiento de la lengua vernácula romance que se hablaba cotidianamente en la península. Esa característica les permitió figurar como intérpretes e incluso como traductores del árabe al romance.

Su competencia lingüística es un elemento decisivo para comprender la labor fundamental que desempeñaron en el campo del comercio, mas no el único. Las restricciones religiosas que se aplicaban tanto para cristianos como para musulmanes, obligó a que los dirigentes encargaran estas funciones a los judíos. Condiciones similares se presentaron en las costas de África del norte, en Egipto y el Levante. El beneficio económico que derivaron de la actividad prestamista se invertía, en su

⁶⁵ Tanto Granada como Lucena fueron ciudades característicamente judías. Al respecto dice José Amador de los Ríos: “Poblada [Lucena] en su totalidad por israelitas desde tan remota edad, (...) Distinguida por antonomasia cual Granada y Tarragona con el título de ciudad de los judíos...” *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1960. p.158.

mayoría, en la actividad comercial. Se estableció así una sólida red de tráfico de bienes a través del Mediterráneo que estaba principalmente en manos de los judíos⁶⁶, lo que les dio preeminencia en el comercio local e internacional.

El superávit económico que producía el comercio y la labor prestamista, además de la estrecha relación que se logró establecer con los planteles educativos y científicos de Oriente permitió a los judíos alcanzar un nivel socio-cultural destacado en la sociedad de *al-Andalus*. El consiguiente florecimiento intelectual de la cultura hebrea en la península es un hecho memorable que marcó un hito en la historia del pensamiento de Occidente. El siglo X, bajo los reinados de *'Abd al-Rahman III* (912-961) y *al-Hakam* (961-976) y luego el siglo XI, bajo los llamados reinos de Taifas, (1031-1086) presenciaron el auge de la cultura hebrea en *al-Andalus*, con figuras tan emblemáticas como *Hasday ibn Shaprut*, *Shamuel ibn Nagrella* o *Shelomó ibn Gabirol*.⁶⁷

Entre las muchas razones que determinaron el surgimiento de una sólida cultura hebrea en *al-Andalus*, sobresale la influencia capital que tuvieron la lengua y la cultura árabes. Gracias a ellas, los judíos pudieron acceder a un caudal de conocimientos (griegos, iraníes, árabes) y a un nivel de profundidad científica y filosófica como nunca antes en el desarrollo de su historia. En el campo de la ciencia, la medicina fue quizá la disciplina que más aceptación tuvo entre la comunidad judía. Esta profesión permitiría a un número importante de judíos gozar del apoyo de gobernantes, tanto musulmanes como cristianos. La lingüística, ampliamente cultivada por los árabes, enriqueció enormemente la lengua hebrea y la dotó de un corpus filológico y de una gramática

⁶⁶ No quiere esto decir que la totalidad del comercio del Mediterráneo estuviera controlada por los judíos. A partir de las reformas a la usura llevadas a cabo por el papa Inocencio III entre 1198 y 1216 los cristianos tomaron parte más activa en el comercio de la región. La Iglesia incentivó desde muy temprano el desarrollo del comercio entre Oriente y Occidente en Venecia y Génova.

⁶⁷ Durante los años que siguieron el desmembramiento del califato omeya de Córdoba los reinos de taifas compitieron incluso en el mecenazgo de artistas, lo que se vio reflejado en una ingente cantidad de músicos en sus cortes. Un estudio detallado del período de Taifas, que hace énfasis en los logros artísticos de la época, puede verse en el ya citado estudio de Henry Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique. Au XI siècle*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient. 1953.

científica que difícilmente hubiera alcanzado de no haber existido tal influjo. En el campo de la filosofía, las traducciones árabes de textos griegos fueron determinantes en el pensamiento de filósofos posteriores como Maimónides.

Cuando *Moshé ibn 'Ezra*⁶⁸ intenta explicar las razones de la superioridad cultural de los judíos de *Sefarad*, arguye como causa fundamental el profundo conocimiento que los judíos tenían de la lengua y la lingüística árabes. Y es que una parte importante de ellos utilizó el árabe para escribir sus tratados y obras poéticas. Al respecto dice María Rosa Menocal: “Hebrew’s redemption had come at the hands of writers who were masters of Arabic rethoric, the Andalusian Jews, men as thoroughly and successfully a part of the cult of Arabic grammar, rhetoric, and style as any of their Muslim neighbors and associates.”⁶⁹

Ya se ha visto como las incursiones cristianas motivaron la intervención de dos sucesivas dinastías magrebíes. Por su parte, en los reinos cristianos del norte surgieron paralelamente dos reyes enérgicos que dieron una realidad palpable al proceso de reconquista que desde hacía siglos se venía gestando de manera intermitente: Fernando I y Alfonso VI. La conquista de la Taifa de Toledo, bastión estratégico y centro cultural destacado de la península, alertó a los régulos sobre la creciente amenaza cristiana.

Los cambios que se dieron en la sociedad de *al-Andalus* a partir de estas etapas de dominación almorávide y almohade generaron un cambio radical en las relaciones sociales interreligiosas que determinaría el futuro de las comunidades judías en la zona. Los musulmanes beréberes que llegaron a dominar el sur de la península desde finales del siglo XI eran muy diferentes de los que habitaban en *al-Andalus*. Estos últimos se caracterizaban por un refinamiento y un cosmopolitismo cultivado por generaciones.

⁶⁸ En el libro *Kitāb al-muhādara wa-l-mudākara*, de *Moshé ibn 'Ezra*, hace un compendio general de las principales figuras intelectuales y poéticas judías de los siglos XI y XII en *al-Andalus*. El texto es citado por J.M. Millás Vallicrosa. Op.Cit. p.22 y ss.

⁶⁹ María Rosa Menocal. *The Ornament of the World. How Muslims, Jews and Christians created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little, Brown and company, 2002. p.162.

Estaban acostumbrados al diálogo y la convivencia entre religiones. La vida urbana, la molicie y los placeres los habían alejado, en parte, de las prescripciones coránicas. En cambio, las comunidades beréberes que llegaron del África estaban motivadas por un estricto celo religioso que les daba cohesión como grupo político pero las hacía intolerantes a otras interpretaciones del credo musulmán así como a distintas creencias religiosas.

Las comunidades judías de *al-Andalus* sufrieron a partir de entonces una persecución que no habían vivido en la península desde tiempos visigodos. La comunidad judía de Lucena, uno de los principales centros urbanos y culturales de los judíos en *al-Andalus*, debió pagar una cuantiosa suma de dinero para evitar la conversión forzosa que *ibn Tasufin* exigía. En 1148, cuando los almohades desplazaron a los almorávides en el control político del sur de la península, las medidas de represión contra los no musulmanes se agudizaron: los judíos fueron perseguidos y la ciudad de Lucena saqueada.

Las únicas dos salidas posibles para la mayoría de los judíos y cristianos⁷⁰ fueron la conversión forzosa o la migración. Aunque algunos grupos decidieron quedarse, muchos de ellos se desplazaron a territorios cristianos en Castilla, Aragón, Cataluña y Provenza. Allí, las medidas contra los judíos se habían hecho menos severas gracias a las necesidades de repoblación que exigían los nuevos territorios conquistados.

A partir de entonces el centro de cultura hebraico español se desplazó desde *al-Andalus* a los reinos cristianos del norte de la península y a Languedoc, por ese entonces bajo el control de los condes de Barcelona. Este traslado tuvo consecuencias

⁷⁰ Muchos cristianos, ante las medidas de tolerancia practicadas por los omeyas habían decidido quedarse en sus tierras. Estos cristianos que vivían bajo el control musulmán eran llamados mozárabes. Cuando la taifa de Toledo fue recuperada en 1085 por Alfonso VI, los mozárabes estaban altamente arabizados y conservaron la denominación de mozárabes por las diferencias tan marcadas que tenían con sus correligionarios del norte. Hubo incluso intentos por modificar sus tradiciones rituales y culturales por parte de la nueva comunidad cristiana. Ver: Juan Francisco Rivera Recio. *Reconquista y pobladores del antiguo reino de Toledo*. Toledo: Diputación provincial, 1966. p.35 y ss.

tanto para los judíos, obligados a convivir bajo la égida de una nueva religión, como para los mismos reinos cristianos, que se vieron obligados a modificar sus instituciones y sus políticas administrativas conforme avanzaba el proceso de reconquista. Es precisamente en el proceso de solidificación de las marcas⁷¹ en los siglos de mayor efervescencia de la reconquista (XII y XIII), cuando los líderes cristianos debieron hacer uso del material humano disponible y de las instituciones que los regían con el fin de fortalecer su presencia en la zona.

⁷¹ Se denominaba marca a los territorios fronterizos entre cristianos y musulmanes en la época de la reconquista. De todos modos, el concepto de frontera en aquella época es complejo. El profesor Philippe Sénac realizó un análisis filológico de la presencia del término frontera en los textos aragoneses desde 1059 hasta 1209 y encontró que éste se utilizaba solamente cuando se hacía referencia a la separación entre los territorios musulmanes y cristianos, nunca a los límites entre los reinos cristianos. “Ad castros de fronteras de mauros qui sunt pro facere. Note sur le premier testament de Ramire Ier d’Aragon.” Miguel Ángel Ladero, en su estudio sobre la evolución de las fronteras medievales hispánicas entre los siglos XI – XIV es más cauteloso y siguiendo a los tratadistas de historia, opta por afirmar que el concepto mismo de frontera no se consolidó sino hasta el siglo XIII, cuando fue preciso delimitar con exactitud la extensión de los territorios del rey. Ambos textos presentes en: *Identidad y representación de la frontera en la España medieval, (siglos XI – XIV)*. Madrid: Casa de Velásquez y Universidad Autónoma de Madrid, 2001.

CAPÍTULO 4

LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO Y LA VERSIÓN CASTELLANA DE CALILA Y DIMNA

4.1. Escuela de traductores de Toledo

En el panorama cultural de la baja edad Media la escuela⁷² de traductores de Toledo resalta como uno de los logros más importantes de la época. Empero, la existencia misma de dicha institución no ha logrado aún ser esclarecida. Al respecto dice González Palencia: “Los escasísimos documentos hasta ahora hallados no permiten afirmar la existencia de tal centro de traducciones. Pero las obras vertidas en Toledo son tantas y las personas que en este trabajo se ocuparon tan diversas a través de todo el siglo XII, que bien puede darse por supuesto un núcleo de gentes dedicadas en especial a esta labor...”⁷³ A pesar de las dudas que envuelven a esta empresa, la gran cantidad de traducciones realizadas avala el ejercicio intelectual de aquellos sabios. Infinidad de textos arábigos fueron traducidos al latín y al castellano por intelectuales de los más variados orígenes y credos. Sin embargo, la percepción general que la presenta como una labor de traducción coherente, con objetivos específicos y bajo un patrocinio determinado, oscurece diferencias importantes dentro de esta(s) iniciativa(s) e impide ver con claridad las motivaciones reales que la(s) impulsaron.

⁷² El concepto de “escuela” ha sido ampliamente debatido, pues no se trataba propiamente de una escuela de traducción. Al respecto afirma Paul Werrie: “Il faut entendre “école” dans ce cas-ci un peu comme on parle d’une “École de Paris” en peinture. Il est bien évident qu’en dépit du bateau-lavoir et de la coupole, les peintres de l’École de Paris n’ont jamais eu de local réservé à l’enseignement et n’ont jamais rien enseigné « ex-professo ». “L’école des Traducteurs de Tolède” en : Babel. Vol.XV, N°4, 1969. p.202. Otras denominaciones que ha recibido son la de Menéndez y Pelayo, “gran taller de traductores” o la de Millás Vallicrosa, “Grupo de Toledo”.

⁷³ Ángel González Palencia. *El arzobispo Raimundo de Toledo*. Barcelona: Labor, 1942. p.118.

El período de ejecución de las traducciones puede ser dividido en dos etapas claramente diferenciadas entre sí. La época raimundiana (1130-1187) y la época alfonsí (1252-1257)⁷⁴. En un primer momento las traducciones obedecen al patrocinio específico de la Iglesia. La denominación, “época raimundiana” es discutible. Si bien hay algunos documentos que atestiguan el mecenazgo del arzobispo Raimundo de Toledo, éste falleció en 1152 sin que por ello fuera suspendido el patrocinio eclesiástico a los traductores. Es preciso comprender entonces tal mecenazgo como un esfuerzo decidido de la Iglesia por acceder a un caudal de conocimiento del cual la medievalidad cristiana se había privado hasta entonces. Un patrocinio en el que la labor particular del arzobispo Raimundo parece haber sido capital para su puesta en marcha, pero que no obedeció exclusivamente a su impulso particular. Su participación en la empresa intelectual toledana difícilmente puede ser juzgada con claridad, máxime cuando se conservan tan pocas pruebas de su apoyo.

En los años siguientes a la muerte del arzobispo, el italiano Gerardo de Cremona pasó a ocupar un lugar privilegiado en la historia del taller de traductores. Su fama se debe a la gran cantidad de textos que, al parecer, tradujo entre finales de la década del cuarenta y 1187, fecha de su muerte. Hay quienes dividen la primera época de la escuela en dos períodos, uno caracterizado por la tutela del arzobispo Raimundo y otro guiado por el empeño intelectual de Gerardo de Cremona.⁷⁵

La subvención eclesiástica a las traducciones que se llevaban a cabo en Toledo puede documentarse incluso hasta el siglo XIII, pese a que es manifiesto el declive que

⁷⁴ Para la división del período en dos etapas y la enumeración de sus características principales se han tomado como referencia los libros: Clara Foz. *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*. Barcelona: Gedisa, 2000 y José S. Gil. *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*. Toledo: Instituto provincial de investigaciones y estudios toledanos. Diputación provincial, 1985.

⁷⁵ José Gil llega incluso a sugerir, debido a la gran cantidad de obras que al parecer tradujo Gerardo de Cremona, que había fundado su propia escuela y había contratado en ella a peritos en diversas disciplinas. IBID.p.50.

sufre esta actividad luego de 1187. En general los trabajos de este período se caracterizan por ser traducciones fundamentalmente del árabe al latín y por dedicar especial atención a obras de carácter filosófico.

El método de traducción que se siguió en el siglo XII contaba generalmente con un arabista y un latinista que compartían el mismo tipo de lengua vernácula, en este caso el romance. El arabista daba una versión oral en romance a partir del original árabe y el latinista ponía por escrito en latín lo escuchado en la lengua vernácula. La mayoría de los arabistas de este período eran judíos. Entre ellos cabe destacar a Juan Hispano, *Rabi Bar Hiyya* y *Moshé Sefardí*, quien tomó luego el nombre de Pedro Alfonso cuando se convirtió al cristianismo. Los latinistas, por el contrario, tenían orígenes diversos. Algunos provenían de la península y otros, como el inglés Roberto de Chester y el eslavo Hermann el Dálmata, llegaban desde el norte de Europa. Estos dos últimos trabajaron juntos por largo tiempo. Aunque no compartían la misma lengua materna, ambos conocían el latín y habían estudiado el árabe. Entre sus textos prevalecen aquellos que ya contaban con una traducción latina anterior, lo que permite inferir que trabajaban basándose en ellas con el fin de pulir el estilo de las versiones en lengua latina.

El desarrollo de un grupo de traductores bajo el mecenazgo del rey Alfonso X es alterno al proyecto cultural patrocinado por la iglesia y contrasta en muchos puntos con las motivaciones y finalidades que buscaba esta última. En principio, las traducciones que se llevaron a cabo en la corte de Alfonso X dejaron de centrarse en temas filosóficos para darle preeminencia a la astronomía, al derecho y a la historia. Además, la lengua a la que eran vertidas no era el latín sino el romance.

El período alfonsí puede dividirse a su vez en dos etapas⁷⁶. La primera (1250-60), se caracteriza por un trabajo fundamentalmente dirigido al ejercicio de la traducción. En la segunda (1270-84), el esfuerzo se canalizó hacia trabajos más creativos y sincréticos. La década que media entre ambos períodos estuvo marcada por asuntos políticos que obligaron al rey a distanciarse de sus ocupaciones intelectuales.

El taller de traductores en la época alfonsí llevó a cabo una estudiada empresa intelectual destinada a proveer al reino de una historia que justificara las pretensiones imperiales del rey y su posición hegemónica en la península. Dice Alfonso: "...después que ove fecho ayuntar muchos escriptos e muchas estorias...escogí dellos los más verdaderos e los meiores que y sope, e fiz ende fazer este libro."⁷⁷ La primera etapa se concentró en la recopilación de material mientras que la segunda se enfocó en la labor de composición a partir de las compilaciones hechas en el pasado. Las monumentales *General Estoria* y *Estoria de España* datan del segundo período.

Podría pensarse que cambiar del latín al romance como lengua receptora de los textos equivaldría a cambiar el método de traducción que se había venido utilizando en las traducciones latinas. Pero la escuela alfonsí continuó empleando a dos especialistas para la elaboración de sus versiones castellanas y esto porque quienes vertían del árabe al romance eran, por lo general, judíos que hablaban una variante dialectal con un marcado acento arcaizante. Era necesario entonces que un cristiano colaborara en el proceso corrigiendo el estilo final de la texto. En ocasiones se elaboraban las versiones en latín y en castellano al mismo tiempo. Un escriba se encargaba de fijar en castellano aquello que el arabista iba diciendo y luego un latinista lo traducía y lo copiaba. Sin embargo, afirma Menéndez Pidal que en un principio se realizaron traducciones

⁷⁶Gonzalo Menéndez Pidal. "Cómo trabajaron las escuelas alfonsies." En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. México D.F., Año V, N°.4. Oct-Dic 1951. pp. 364-380.

⁷⁷ IBID. p.369.

individuales como la de los salmos, por Hermann el Alemán o los Juicios de las estrellas, por *Judá ben Moshé*.⁷⁸

Los talleres de composición alfonsíes trabajaban varias veces sobre un mismo texto. En algunos casos, como el de la *Açafea*, se sabe que se hicieron dos versiones, pues la primera no satisfizo al rey. En un principio se elaboraban versiones más literales que luego eran rescritas conforme a los usos de la lengua receptora.

La participación de Alfonso X en las obras que a él se atribuyen, ha sido un asunto largamente debatido⁷⁹, pero puede atestiguar en el momento en que el proceso de traducción llega a la etapa de “corrección de estilo”. El rey se hacía leer el manuscrito y suprimía, aumentaba o corregía aquello que consideraba pertinente. Estaba al corriente del proceso composición del texto y además elegía a los encargados de elaborar las versiones finales. “La supervisión alfonsina fue constante sin ningún género de dudas, si bien en el segundo período podemos afirmar que se intensificó y extendió a una intervención más directa.”⁸⁰

Para comprender el proyecto de traducción que emprendió Alfonso X es necesario explicar brevemente las razones de su política cultural y la conexión que tiene con sus pretensiones imperiales. Alfonso X asumió el poder en 1252, cuando ya el proceso de reconquista se había consolidado. Pero este territorio tan cambiante y variado había vivido desde el reinado de Fernando III un importante proceso de unificación cultural. Siguiendo estas directrices, Alfonso inició una tarea de traducción y composición de textos que le permitiría formular los lineamientos de una cultura propiamente castellana.

⁷⁸ IBID. p.367.

⁷⁹ El debate se centra no en la autoría de las obras sino en el nivel de injerencia que tuvo el rey en su elaboración. Un fragmento que suele ser citado con regularidad en relación a ello dice: “el rey faze un libro, non por quel el escriua con sus manos, mas porque compone las razones del, e las emienda et yegua e enderesça, e muestra la manera de cómo se deuen fazer, e desi escribe las qui el manda, pero dezimos por esta razón que el rey faze el libro.” Antonio Solalinde. “Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras.” En: *Revista de filología española*. Tomo II, Madrid, 1915. p.286.

⁸⁰Gonzalo Menéndez Pidal. Op.Cit.p.373.

El proyecto de nación que planeó Alfonso X es interesante porque tenía la finalidad de afianzar la lealtad en torno a su figura por parte de un grupo humano heterogéneo. Las empresas culturales que le ocuparon en vida buscaban reafirmar la unidad del reino. En primera instancia, el *Espéculo* fue el intento de Alfonso X por unificar un corpus jurídico que hasta entonces se había desarrollado de manera autónoma en las diversas provincias. En segundo lugar, la *Estoria de España* intentaba mostrar la legitimidad que tenían los descendientes de la corona de León, y él en particular, para ostentar un poder que les habría sido heredado desde tiempos visigodos. La escuela de traductores, por su parte, tenía la finalidad de producir conocimiento con un fin específico: la educación de un segmento más amplio de la población.

Todo cambio drástico que se impone sobre las sociedades suele ser inicialmente rechazado y las innovaciones propuestas por Alfonso tuvieron en su momento muchos detractores. Vale la pena, a pesar de ello, escapar a las contingencias de la época y evaluar desde un enfoque externo las motivaciones de estas iniciativas, pues con ellas Alfonso pretendía delimitar las fronteras mentales de su reino desde tres perspectivas complementarias: la justicia, la historia y la lengua.

Primero, la justicia. Alfonso sabía que del monopolio de la fuerza y de la capacidad de coacción dependía en gran medida el éxito de su acción unificadora. En tanto existieran enclaves que escapasen al control central en el ejercicio de la justicia, el poder del rey sería incompleto. Es sólo a través del control absoluto de la legislación y el ejercicio de la justicia como el gobernante puede tener la autoridad para determinar la diferencia entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, entre lo moral y lo inmoral, entre lo verdadero y lo falso.

Segundo, la historia. Con su *Estoria de España*, Alfonso se adelantó a la visión hegeliana de una historia lineal que vive un perfeccionamiento continuo hasta alcanzar

un máximo de perfección, aunque los móviles de Alfonso eran diferentes a los de Hegel. Su realidad inmediata era la monarquía pero la idea de erigirse como emperador absoluto para toda la cristiandad fue la motivación fundamental de su empresa. Fijar en palabras la historia de la península significaba apropiarse de su pasado y le permitía rediseñar, tanto el papel del soberano como la imagen de un reino sólido unido bajo su mando.

Tercero, la lengua. En un lugar en donde la diversidad lingüística era la norma, se dificultaba la comprensión que debe anteceder a la obediencia. La implantación de una lengua única como herramienta de comunicación oficial representaba un ejercicio de control y de violencia cultural sobre los pueblos sometidos. Con esta medida Alfonso quería intervenir, de manera un tanto subrepticia pero efectiva, en el desarrollo lingüístico de la Iberia entera. Traducir textos al romance le dio un impulso fenomenal al desarrollo del castellano como lengua culta en la península y le otorgó un estatus de superioridad frente a las demás lenguas del reino.

4.2. Papel de los judíos en la escuela alfonsí

El papel que los judíos cumplieron en la empresa intelectual alfonsí fue enorme⁸¹. En el nuevo esquema social en el que comenzaron a desenvolverse siguieron asumiendo el papel que habían tenido bajo el dominio musulmán si bien con menos prerrogativas. Destacaron los judíos en la corte de Alfonso X como médicos, cobradores

⁸¹ Al respecto dice Millás Vallicrosa lo siguiente: “A lo largo de este período y de los anteriores hemos podido comprobar la importante función ejercida por los autores hebraico-españoles como grandes traductores del árabe al hebreo y aun al latín, pero no podríamos silenciar la gran proporción de traducciones que llevaron a cabo desde a el árabe o el hebreo a los diferentes romances; en España destaca la corte de Alfonso el Sabio, en la cual, gracias al mecenazgo del rey se llevaron a cabo una serie de traducciones de obras científicas al naciente romance castellano, generalmente por obra de autores hebraico-españoles.” Op.Cit.p.182.

de impuestos e intelectuales⁸². Sobre el interés de Alfonso por atraer judíos doctos a su corte, afirma Robert I. Burns: “If both men (Alfonso X and James I) encouraged Jewish settlement and a strong Jewish presence at court, Alfonso’s notable recourse was to their scholarly contribution and financial expertise.”⁸³

Al revisar los catálogos de los colaboradores de ambas “escuelas” se nota claramente que el número de traductores judíos aumentó considerablemente en la segunda. Hay varias razones que explican este fenómeno. En primera instancia, el tipo de trabajo que se desarrollaba en la “escuela” raimundiana daba prelación a la labor del latinista más que a la del arabista, motivo por el cual, en la mayoría de los manuscritos se consignaba en su mayoría tan sólo el nombre del primero. En segundo lugar cabe destacar la preeminencia cultural que los judíos habían llegado a adquirir en la península ibérica, en especial en los temas relacionados con la lengua y el legado cultural árabes. Debido al éxodo masivo de intelectuales musulmanes que motivó la reconquista cristiana, el único elemento humano capacitado para abordar proyectos de traducción desde la lengua árabe era, sin lugar a dudas, el judío.

Cabe mencionar un último elemento con el fin de comprender cabalmente la importancia de los judíos en la “escuela” alfonsí. Como se dijo más arriba, la lengua a la que se traducía no era ya el latín sino el romance o castellano medieval. La limitante lingüística que imponía esta disposición hacía prácticamente imposible que los intelectuales de otros lugares de Europa occidental pudieran participar en las empresas

⁸² Esta afirmación debe ser tomada con cautela. Como sugiere Jacques Le Goff, el concepto de intelectual en el Medioevo cristiano nace precisamente en el siglo XIII, pues es en esta época cuando empieza a darse una mayor dedicación a las labores intelectuales, que por lo general eran combinadas con labores pragmáticas que aseguraban el sustento. Jacques Le Goff. *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona: Gedisa, 1999. p.226.

⁸³ Robert I. Burns. *The worlds of Alfonso the learned and James the Conqueror. Intellect and force in the Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press. 1985. p.19-20.

de traducción como sí había sucedido en un primer momento cuando los textos eran vertidos al latín.

Américo Castro⁸⁴ adjudica el cambio de la lengua de las traducciones (ahora romance y no latín), a la influencia que ejercieron los intelectuales judíos en la corte de Alfonso X. Según él, los judíos guardaban desde antes cierto recelo frente a esta lengua por asociarla con los ritos cristianos, con la época de la dominación romana y la destrucción del segundo templo. Castro argumenta que fueron los judíos quienes promovieron las traducciones castellanas en lugar de las latinas, pues siendo ellos expertos en el árabe y en el castellano podían ejercer así el control intelectual del reino.

Pero esta hipótesis presenta varias inconsistencias. Primero, la idea de que fueran los judíos quienes determinaran la lengua a la cual se traducía pone en entredicho la existencia de un proyecto político claro por parte de Alfonso X. Para Castro, es un hecho singular el que un rey decidiera darle prelación a la lengua vernácula como lengua de la corte. Empero, existe el ejemplo de Jaime I de Aragón, contemporáneo y suegro de Alfonso X, quien escribió su biografía en catalán. A su vez, Peter Linehan⁸⁵ señala cómo la realeza francesa del siglo XIII patrocinó el desarrollo de una historiografía escrita en lengua francesa. Como se ve, la elección de Alfonso no es un hecho aislado sino una tendencia común en algunas monarquías europeas de la época. La preferencia que se le dio a la lengua vulgar en las diferentes cortes parece haber estado influida por el deseo expreso de llegar a un amplio número de lectores. Como ya se mencionó antes, uno de los principales puntos del proyecto político de Alfonso X era la educación de un segmento de la población bajo unos presupuestos ideológicos

⁸⁴Américo Castro. Op.Cit.p.526 y ss.

⁸⁵Peter Linehan. "Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada y las historias alfonsíes." en *Alfonso X y las crónicas de España*. Valladolid: Centro para la edición de los clásicos españoles, 2000. p. 25.

determinados y la lengua vernácula era el vehículo más apropiado para este fin⁸⁶. Por otra parte, la tesis de Castro ignora la existencia de sabios judíos con un amplio conocimiento de la lengua latina y capacitados para abordar proyectos de traducción a dicha lengua.

Otro elemento de capital importancia a la hora de entender las razones que motivaron a Alfonso X a preferir el castellano está en las difíciles relaciones que éste tuvo con la iglesia a lo largo de su reinado. Ninguno de sus dos predecesores en el trono de Castilla recibió la unción papal que los legitimaba como reyes católicos y él no fue la excepción. Las pretensiones de Alfonso para ocupar el trono del Sacro Impero Romano jamás fueron escuchadas por el papa Gregorio X y además el papado nunca vio con buenos ojos el papel que desempeñaban los judíos en su corte o la largueza con que patrocinaba el desarrollo de las letras árabes.

En conjunto, la tesis de Castro es reduccionista. Asigna a un hecho específico, en este caso la utilización del castellano en la corte de Alfonso X, una sola causa efectiva. Muy al contrario, la elección está determinada por una gran variedad de motivos que permitieron al castellano tener una injerencia cultural especial y erigirse como la lengua hegemónica de la península.

4.3. Traducción castellana de Calila y Dimna

Los cuentos presentes en el Calila y Dimna eran parte importante del acervo cultural de transmisión oral que había heredado la península gracias a la diversidad de pueblos que la habitaban, en especial aquellos de origen semítico entre quienes dichos

⁸⁶ El conde Don Juan Manuel así lo considera cuando se refiere al uso del castellano en la redacción de la *Estoria de España*. Dice: “sennal que se faze para los legos, que non son muy letrados.” Citado por: Juan Bautista Crespo, “La “Estoria de España” y las crónicas generales” en: *Alfonso X y las crónicas de España*. Op.Cit.p.10.

relatos gozaban de una amplia difusión. Prueba de ello es la presencia de algunas de estas historias en el *Disciplina Clericalis*⁸⁷, que escribiera el judío converso *Moshé Sefardi* (Pedro Alfonso), un siglo antes de que se emprendiera la traducción alfonsí del *Calila*. Algunos otros de estos relatos se encuentran también en las colecciones de Ramón Llull, Don Juan Manuel o Juan Ruiz que, aunque con notables diferencias tanto de forma como de fondo, permiten deducir la existencia en la península de una sólida tradición oral nutrida por diferentes influencias culturales y en la cual las narraciones del *Calila* y *Dimna* jubaban un papel primordial.

Sin embargo, una traducción completa del libro a partir de la versión árabe no se emprendió sino hasta la época de Alfonso X. Con respecto a esta primera versión los especialistas enfrentan dos dificultades esenciales: Primero, ¿a partir de qué lengua se realiza la traducción castellana? y segundo ¿cuándo se realiza esta traducción?

Con respecto al primer punto, los estudios de Álvaro Galmés de Fuentes⁸⁸ han ayudado a esclarecer la cuestión. La fidelidad que guarda una de las traducciones castellanas medievales con el texto árabe conservado permite descartar la hipótesis que sostenía que la traducción había sido hecha a partir de una versión latina perdida. Actualmente se acepta como válida la tesis que defiende el origen árabe de la versión castellana.

La segunda dificultad encarna un problema mayor. En el denominado manuscrito (A), se lee que el libro fue traducido “en la era de mill et doscientos et noventa et nueve años”⁸⁹, por orden del “infante” don Alfonso. El año de 1299 de la era hispánica corresponde al año 1261 e.c. Como Alfonso es coronado rey en el año de 1252 e.c., el título de infante impone serias dudas en la datación de la traducción. Para

⁸⁷Pedro Alfonso. *Disciplina Clericalis*. Zaragoza: Guara, 1980.

⁸⁸Álvaro Galmés de Fuentes. “Influencias sintácticas del árabe en la prosa medieval castellana” en *Boletín de la Real Academia Española*, 35, (1955), pp.213-75 y 36, (1956), pp.65-131.

⁸⁹*Calila e Dimna*. Madrid: Castalia, 1984. p. 13.

solucionar esta contradicción, Pascual Gayangos creyó que había una errata en la fecha del manuscrito. Según su hipótesis, en lugar de 1299 el texto debió haber sido compuesto en 1289 de la era hispánica, lo que en el calendario cristiano equivale a 1251, fecha en la cual Alfonso era todavía infante⁹⁰. La debilidad de las pruebas que presenta la hipótesis anterior y la falta de nueva evidencia que pueda apuntar a una solución más convincente impiden que se pueda tener claridad al respecto. Si se tomara como error del copista la utilización del término “infante” para referirse a Alfonso, podría aceptarse la fecha de 1261 como año de la traducción. Pero esta hipótesis adolece de los mismos defectos que la anterior.

Se conservan dos manuscritos en la biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial conocidos como (A) y (B). A pesar de las múltiples similitudes entre ambos textos, no se ha logrado comprobar aún que ambos provengan de la misma versión árabe. El manuscrito (B) es más completo que el (A), lo que permite suponer que su traductor tenía a la mano otro texto, pues los añadidos del manuscrito (B) están registrados en las traducciones latinas de Juan de Capua y Raimundo de Biterris. Sin embargo, las profundas semejanzas existentes entre ambos textos permiten remitirlos a un mismo arquetipo del cual pudieron desprenderse diferentes versiones como era costumbre en la época y teniendo en cuenta la manera especial como trabajaba el taller alfonsí. “Los dos códices escurialenses conservados derivan de un mismo arquetipo castellano, procedente de un taller alfonsí. Ello explica las numerosas concordancias, visibles tras un mínimo cotejo.”⁹¹

⁹⁰ Se basa para ello en una hipótesis formulada por Martín Sarmiento, quien, en el siglo XVIII, habría encontrado en el colofón a otro texto hoy perdido, que el libro habría sido traducido en el año de 1389. Conciente de la contradicción que planteaba este hecho, Sarmiento formuló la hipótesis, según la cual, el texto presentaba un error en la trascripción de la centuria. La fecha sería entonces 1289, lo cual encajaría muy bien con lo que se dice en el manuscrito. Citado por Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra Ducay. *Introducción a Calila e Dimna*. Op. Cit. pp.15 y ss.

⁹¹ IBID. p.57.

Se encontró luego otro manuscrito en la biblioteca del Palacio Real de Madrid, denominado manuscrito (P). El texto presenta una marcada diferencia con respecto a los dos anteriores. A partir de él, Galmés de Fuentes elaboró su trabajo sobre las influencias del árabe en las traducciones medievales castellanas. A diferencia de los otros dos textos, el (P) presenta una redacción más confusa y más apegada a las normas de la sintaxis árabe. Menéndez Pidal afirmó que el manuscrito (P) era un cuaderno de trabajo del taller alfonsí con el fin de reforzar su tesis sobre los métodos de trabajo de dicho taller, pero nada ha podido demostrarse hasta ahora⁹². Las diferencias existentes entre las diversas versiones plantean todavía muchos interrogantes pero permiten deducir una fértil labor de traducción bajo el reinado de Alfonso X. Un trabajo de constante reelaboración con el fin de dotar a la naciente lengua castellana de las herramientas lingüísticas necesarias para encarar la crucial labor que Alfonso habría de encomendarle.

⁹²Gonzalo Menéndez Pidal.Op.Cit. p.378 y ss.

CAPÍTULO 5

HIPÓTESIS SOBRE LA FINALIDAD DE LA TRADUCCIÓN DE *CALILA Y DIMNA* AL CASTELLANO MEDIEVAL

5.1. Literatura didáctica y transmisión de conocimiento

Las narraciones breves, cuentos y fábulas son parte constitutiva del folklore de la gran mayoría de los pueblos y tienen una larga tradición tanto en Oriente como en Occidente. Empero, la finalidad con que cada cultura las asume, las utiliza y transmite varía según el papel que en ellas desempeñe el elemento narrativo. En algunas sociedades el componente recreativo puede ser el motor fundamental, en tanto que en otras la narración puede servir como marco para la exposición de una enseñanza o una doctrina. En muchas ocasiones ambos elementos se mezclan con el objeto de transmitir un tipo de conocimiento de manera fácil y agradable.

Hoy en día quizá resulte difícil comprender de qué modo puede una colección de cuentos o fábulas llevar al conocimiento de una ciencia o arte específico. Por ello, es preciso comprender la naturaleza propia del conocimiento en sociedades “tradicionales” con el fin de atender al modo en que estos relatos pudieron articularse como herramienta pedagógica en una época específica.

La concepción del conocimiento en sociedades “tradicionales” tiene un sentido marcadamente diferente del que se le da actualmente. Como explica José Antonio Maravall, el conocimiento dentro de las sociedades “tradicionales” es concebido como algo acabado; un corpus cerrado de información que es preciso aprender si se quiere dominar la materia. “El saber, como el universo mismo, consiste en una totalidad fija

que, en principio, puede ser alcanzada.”⁹³ El sabio se contrapone en este sentido al filósofo, puesto que el segundo busca el saber en tanto que el primero ya lo ha alcanzado.

El saber así comprendido plantea un problema comunicativo más que gnoseológico. El cúmulo del conocimiento ya está definido y necesita ser transmitido, ¿pero cómo? Es aquí donde los géneros narrativos que procuran la enseñanza por medio de apólogos, fábulas o máximas adquieren una dimensión específica, pues ellos se podían emplear adecuadamente como agentes transmisores.

En la India, por ejemplo, el *Panchatantra* pertenece al género *niti*. El término hacía referencia a ciertas normas de conducta dirigidas principalmente a príncipes y gobernantes y designaba, incluso el arte del buen gobierno. Los libros de *niti* se estructuraban a partir de un marco narrativo en el que un príncipe era instruido por un filósofo o maestro por medio de ejemplos extractados de fábulas o apólogos.

La inserción de este género en el mundo árabe coincidió con el auge del *adab* en la época ‘*abbasi*, que combinaba la búsqueda del conocimiento con la creación de un código de conducta ciudadano. La diferencia fundamental con el *niti* radica en que el *adab* pretendía una educación más incluyente que se enfocara en la sociedad en general y no se restringiera al ámbito de los príncipes. La versión árabe de *Kalīla wa-Dimna* de *ibn al-Muqaffa*’, por ejemplo, recurre un poco a ambos géneros. El material original se desgaja del *niti* pero debió de ser reelaborado dentro de la noción de *adab* que la nueva sociedad requería.⁹⁴

⁹³José Antonio Maravall. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones cultura hispánica, 1967.p.211. Marshall Hodgson previene contra la visión evolucionista que tiende a subestimar el valor que se le otorga a las sociedades premodernas por darle prelación a lo transmitido por los antepasados en detrimento de la innovación característica de la sociedad europeo-occidental de la época moderna. En. *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago press, 1977. Vol. II, pp.374 y ss.

⁹⁴ Los cambios que se operan entre la versión india del *Panchatantra* y el *Kalīla wa-Dimna* árabe son muchos y no se restringen a las preferencias estéticas o retóricas del público receptor. Modificaciones religiosas e ideológicas ya han sido rastreadas por los eruditos. Al respecto, María Jesús Lacarra. *Cuentística medieval en España: los orígenes*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1979. p.14.

La tradición grecolatina cuenta a su vez con una nutrida tradición de literatura didáctica que se transmitía principalmente por medio de fábulas. Éstas fueron utilizadas en el ejercicio retórico como *exempla*, pues se recurría a las historias con el fin de persuadir al oyente por medio de la relación que se establecía entre la materia tratada y la historia propuesta.

Este recurso también fue empleado por el cristianismo desde sus inicios, pero su utilización no se popularizó sino hasta el siglo XIII. El cuarto concilio de Letrán celebrado en 1215 hace énfasis en la necesidad de instruir al pueblo en materia religiosa. La atención especial que pusieron órdenes mendicantes como los franciscanos o los dominicos en este mismo objetivo, hizo que el género conocido como *exemplum* homilético viviera un período de desarrollo especialmente importante en aquella época.

La inserción de ejemplos en la predicación de la doctrina cristiana durante la baja Edad Media facilitó la difusión del mensaje religioso. El público al que se dirigían los sermones era el pueblo llano, al que difícilmente hubieran interesado las abstrusas controversias teológicas que discutían los doctores en las universidades. La ya clásica definición del *exemplum* dada por Jacques Le Goff dice: « un récit bref donné comme véridique et destiné á être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire. »⁹⁵ El recurso del ejemplo simplificaba la materia religiosa de manera que el hombre corriente podía comprenderla y solidificaba así su vínculo con la religión.

El sacerdote dominico Étienne de Bourbon realizó una compilación de los *exempla* existentes en su libro *tractatus de diversis materiis preaedicabilibus* (1250-61). La reelaboración de algunos de estos *exempla* por otro dominico, Humbert de Romans,

⁹⁵Jacques Le Goff. Citado por Claude Cazalé-Bérard, “ L'exemplum medieval est-il un genre littéraire ? ” en : *Les Exempla médiévaux : Nouvelles perspectives*. Paris : Honoré Champion,1998. p.34.

con un tono más literario, facilitó el que el *exemplum* pasara de ser un mero apoyo retórico a ser una forma de distracción con fines moralizantes.⁹⁶

En la península ibérica comenzaron a traducirse colecciones como el *kitāb ādāb al-falāsifa* de *Hunayn ibn Ishaq* por el judío converso Juan Hispano, así como el *Mujtār al Hikam* de *Mubashshir ibn-Fatik*, o el *sirr al-asrār* de *Yuhanna ibn al-Batriq*, gracias al contacto temprano que estas sociedades tuvieron con las colecciones orientales de literatura sapiencial. El *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso también se inserta dentro de esta tradición ya que tomó sus temas y su estructura de las mismas colecciones de apólogos. Durante el siglo XIII, este género tuvo una amplia difusión en los reinos cristianos de la península ibérica, como lo atestiguan las *Flores de la filosofía* y *El libro de los cien capítulos*.

Paralelamente, en otras partes de Europa se fue desarrollando un género conocido como “espejo de príncipes”, que recurría a los procedimientos didácticos utilizados por los sermones eclesiásticos antes mencionados⁹⁷. Éstos alcanzaron su plenitud durante el siglo XIII con los textos *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais, *De regimine principum* de Tomás de Aquino y otro libro homónimo de Egidio Romano⁹⁸. En ellos se estipulaba la educación que debía recibir un príncipe, así como las directrices que debía seguir un reino cristiano.

En la península ibérica se asumió la tradición cristiana, útil para efectos de consolidación del poder monárquico y para el establecimiento de su aparato ideológico, sin dejar de lado la literatura sapiencial que se había cultivado anteriormente⁹⁹. *El libro*

⁹⁶Carlos Alvar. *La prosa y el teatro en la Edad Media*. Madrid, Taurus, 1991. p.92.

⁹⁷ El género, en su vertiente cristiana medieval, puede rastrearse hasta Alcuino, preceptor de Carlomagno.

⁹⁸María Jesús Lacarra. *Cuento y novela corta en España. Edad Media*. Barcelona: Crítica, 1999. Vol.I. p.123.

⁹⁹ Marta Haro dice al respecto: “dichos espejos de príncipes castellanos del siglo XIII formalmente patentizan el modelo organizativo heredado de oriente: están compuestos por apólogos y sentencias y pretenden que el adoctrinamiento cale en el ánimo del receptor de un modo agradable y dinámico.(...) De clara ascendencia occidental es la combinación del material ético y teoría política; de este modo, los espejos de príncipes castellanos, al mismo tiempo nos ofrecen el perfil ético y cívico del soberano

de los doze sabios evidencia el sincretismo particular de la península ya que utiliza el marco narrativo particular de la didáctica oriental pero con un contenido que desborda los elementos característicos de ésta. Al respecto afirma M^a J. Lacarra: “Pese a que el material sentencioso y el motivo de la reunión de sabios procedan de la literatura gnómica oriental, no parece que estemos ante una mera recopilación más. Su autor estaba familiarizado tanto con las traducciones de obras árabes como con las máximas y fábulas de la corriente occidental. El resultado será un temprano ejemplo de simbiosis literaria.”¹⁰⁰ Esta conjunción de tradiciones dio pie a un tipo particular de prosa didáctica a la que pertenece la traducción castellana de *Kalīla wa-Dimna*. Un estudio detallado del libro permitirá observar la influencia de ambas corrientes literarias al tiempo que las particularidades propias de la versión castellana.

5.2. Utilidad de Calila y Dimna en la corte de Alfonso X

Plantear el problema de la importancia que tuvo la traducción de un libro como Calila y Dimna en la corte de Alfonso X equivale a dotar de un sentido específico el proyecto de traducción del texto. Hay quienes argumentan que la motivación fue puramente recreativa y que el texto castellano no buscaba otra cosa que entretener al rey y a sus colaboradores cercanos. No obstante, el texto mismo presenta unas características particulares que impiden una interpretación tan simplista.

El primer problema a tratar es el de la fecha de composición de la versión castellana. Ya se habló en el capítulo anterior sobre las dificultades para la datación de la obra en cuestión. Este elemento es de capital importancia puesto que es preciso analizar si en la época de la traducción existía ya un proyecto político alfonsí claramente

perfecto, también encubren los principios fundamentales teórico-políticos que sustentaban la ideología monárquica.” Citado por Laurette Godinas. “Hacia una evolución del género del espejo de príncipes.” En: *Textos medievales: recursos, pensamiento e influencia*. UNAM, UAM, COLMEX, 2005. p.332.

¹⁰⁰María Jesús Lacarra. *Orígenes de la prosa*. Barcelona: Júcar, 1993. p.35.

definido. Si se toma en consideración la fecha de 1251 como la más probable, en ese entonces Alfonso era todavía infante. ¿Hasta qué punto puede hablarse de un proyecto político en aquella época? ¿No sería prematuro suponer que en dicha traducción el infante expusiera sus ideas en torno a un buen gobierno y a los principios que deben regirlo?

Fernando III siempre involucró a su hijo en el ejercicio del poder. Por ejemplo, en 1250 le encargó la dirección de los ejércitos que tomaron la ciudad de Murcia. A su vez, muchas de las políticas seguidas por Alfonso fueron continuación y ampliación de proyectos comenzados por su padre. Esto indica que existía una comunicación constante entre el monarca y el infante en lo referente al gobierno del Estado. Finalmente, Alfonso asumió el poder poco antes de cumplir los treinta años y es posible que para entonces ya tuviera una percepción clara de las necesidades del reino y de la forma como éste debía de ser dirigido. No resulta entonces descabellado pensar que el libro contenga los presupuestos ideológicos que habrían de regir su gobierno.

El segundo problema tiene que ver con la manera como actualmente se interpreta el género al que la obra pertenece, pues suele empañar la comprensión del papel que el libro desempeñó en la sociedad de la época. En la división de las obras de composición alfonsí suele agruparse junto con el libro de ajedrez, en el apartado de libros de entretenimiento. Se olvida en este caso el nexo que existe entre la literatura sapiencial y la transmisión del conocimiento y que ya ha sido mencionado más arriba. El *Calila y Dimna* no fue escrito con el único fin de entretener a la corte en sus horas de ocio. Podía hacerlo, sí, pero su función fundamental era educativa. Al respecto dice la introducción del libro: “Pues el que este libro leyere sepa la manera en que fue compuesto, e qual fue la entención de los filosofos e de los entendidos en sus exenplos de las cosas que son ay dichas; (...) E aquel que se trabajara de demandar el saber

perfetamente, leyendo los libros studiosamente, sy non se trabajase en fazer derecho, e seguir la verdat, non avra del fruto que cogiere synon el trabajo e el lazerio.”¹⁰¹

La correspondencia que se establece entre entretenimiento y conocimiento está relacionada con la concepción misma de saber y con los medios que se utilizaban para transmitirlo, pues es fundamental tener en cuenta la naturaleza eminentemente oral de la transmisión del saber en esta época. Entonces el libro no era concebido como un objeto para ser leído en solitario. Se trataba más bien de una especie de partitura que guiaba la lectura grupal ya que sólo una minoría de la población sabía leer.¹⁰² Dicha partitura es transmitida de manera idónea gracias al empleo de la analogía y de la ejemplificación del concepto por medio de relatos.

El análisis del contenido no debe limitarse al estudio de los relatos asumiendo para ellos el título de “literatura” con que ahora se les clasifica y que entonces les era ajeno. Eran parte de un sistema de argumentación propio de la época que se valía de ellos como herramienta para la ejemplificación de temas o ideas. En la General Estoria, para explicar la manera como en la Biblia se estructuran las ideas, se dice: “...et assi cuemo leemos que finieron e fazen los nuestros sabios e los nuestros sanctos padres en las razones de la estoria de la Biblia, que por una cosa dan muchas a entender, exponiendo la de muchas guisas, assi fallamos que finieron los autores de los gentiles, e que dizen unas cosas e dauan otras a entender.”¹⁰³

Resulta pertinente preguntar ahora a quién se dirigían estas enseñanzas y en dónde se realizaba el acto de lectura. El primer y prototípico receptor era, sin lugar a dudas, el infante, aquel a quien todos los modelos del género de espejos de príncipes interpelan y a quien concierne en mayor medida el conocimiento de los asuntos del

¹⁰¹ Bidapai. *El libro de Calila e Digna*. Edición de J. Keller y R. White. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. p.4.

¹⁰² Paul Zumthor. *La letra y la voz de la <literatura> medieval*. Madrid: Cátedra, 1989.

¹⁰³ General Estoria, 2,1.53b13.

Estado. En segunda instancia, el público objetivo de los textos, era la corte. Aquellos que estaban más cerca del rey y de quienes se esperaba una cultura y una educación propias de la posición que detentaban¹⁰⁴. El pueblo raso poco acceso tenía a esta esfera del conocimiento aunque no quedaban del todo excluidos de él, pues existía la posibilidad de que los sacerdotes utilizaran los *exempla* en sus homilias.¹⁰⁵

Teniendo en cuenta el público al que estaba dirigido y la naturaleza didáctica del texto en cuestión, es el momento de analizar los conceptos que están presentes en las historias con el fin de indagar los presupuestos ideológicos que Alfonso pretendía inculcar en la sociedad cortesana de su tiempo. La exposición se centrará en cuatro conceptos básicos que están presentes a lo largo del libro y que se relacionan muy bien con la situación política que vivía la monarquía castellano-leonesa a mediados del siglo XIII. Estos son: a.) la superioridad real, b.) el carácter divino del poder real, c.) la idea del rey como legislador y d.) el concepto del rey como cabeza del Estado. Cada uno de los elementos anteriores será analizado a partir del texto y con relación a la situación particular de Castilla durante el reinado de Alfonso X.

5.2.1. Superioridad real

La institución regia tiene un papel preponderante en el libro de Calila y Dimna pues se trata de un espejo de príncipes y su finalidad principal es la educación del futuro rey. Su estructura es tradicional: al principio de cada capítulo hay un marco narrativo en el que un monarca pregunta a un filósofo sobre aquello que todo rey debe saber para el

¹⁰⁴ José Antonio Maravall analiza el concepto de “cortesía” como saber en la Edad Media, término que tiene hondas conexiones con el *adab* árabe. Cortesano era aquel que destacaba por su formación literaria y social. Es en la corte donde se alcanzaba el más alto grado de educación y refinamiento y era propio, tanto del rey como de los cortesanos, buscar afanosamente este tipo de conocimiento. En: *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones de cultura hispánica, 1967. pp.261 y ss.

¹⁰⁵ Cabe mencionar que los relatos que se utilizaban en la predicación durante el siglo XIII tenían la capacidad de ejemplificar muy diversos conceptos e ideas. Dentro de la corte se podía ejercer un control directo sobre el mensaje que los relatos transmitían, pero esta censura no podía aplicarse al ejercicio predicativo de los monjes mendicantes, quienes los empleaban para transmitir ideas que en muchas ocasiones iban en contra del poder real.

ejercicio de un buen gobierno. Muchas de las historias narradas ejemplifican situaciones que pueden suceder en cualquier monarquía con el fin de explicar la mejor manera de afrontarlas. ¿Pero qué papel juega el monarca dentro de la estructura gubernamental que presentan los apólogos? ¿Cuál es el grado de poder que ostenta y cuáles son sus límites? ¿Existen en los relatos instituciones que rivalicen con el poder del regente?

El libro presenta al monarca como un hombre con poderes absolutos sobre su pueblo y con la autoridad para decidir sobre la vida y la suerte de sus súbditos. No existe ninguna institución que limite el poder del gobernante ni figura alguna que se oponga a sus designios. Se recomienda al rey que se rodee de hombres sabios pues en muchos capítulos el monarca toma decisiones erróneas que sólo gracias al consejo prudente de sus privados puede luego corregir. Sin embargo, ni los asesores ni los cortesanos tienen la facultad de modificar aquello que el rey ha sentenciado. El rey conserva en todo momento un control absoluto sobre su pueblo.

En el primer capítulo, por ejemplo, el rey mata a su mejor asesor por el recelo que han despertado en él los consejos de Dimna. Todos los cortesanos, incluyendo la madre del león, están convencidos de que Dimna es un ser malvado que merece ser castigado, pero es necesario que éste sea enjuiciado a fin de que el rey se convenza de ello y pueda dictaminar su condena. Solamente cuando todas las pruebas le han sido presentadas puede darse un veredicto. Por si fuera poco, el rey es exonerado de todas sus culpas y nunca es acusado de homicidio por la muerte de su vasallo. Muy diferente es la suerte de Dimna, quien es juzgado y condenado a muerte por sus malintencionados consejos.

La historia del rey Çerdano en el capítulo XI sirve también para ejemplificar hasta que punto se realza la figura del poder real. El rey tiene un sueño que luego interpretan unos siervos desleales. Aconsejan al rey sacrificar a su mejor esposa, a su

mejor asesor y a su hijo predilecto con el fin de evitar la desgracia del reino. Cuando el rey cuenta a su mujer las condiciones que debe cumplir para poder continuar en el trono, ésta le contesta: “Señor, pues la mi anima sea en tu redención, non ayas dello dolor que nuestras almas ofreçidas te son e de grado las daremos por te librar de trysteza e que fynques en tu rreyno.”¹⁰⁶ Ni la vida misma de los súbditos es más importante que el bienestar del rey, pues de él depende la estabilidad y el bienestar del pueblo entero.

Pero los vasallos no sólo están dispuestos a morir por el rey, también saben que le deben una obediencia absoluta e irrestricta. En el capítulo XIV, un rey se entera de la sabiduría y prudencia de un lobo cervical que habita en el bosque y se decide a llevarlo a su corte. El lobo se niega en un principio alegando preferir la vida contemplativa, pero cuando el rey insiste se ve obligado a aceptar: “Señor, pues asy lo quieres, rrazon es de te obedeçer.”¹⁰⁷

Entre el rey y sus vasallos existe una relación de interdependencia pues ninguno puede vivir sin el otro. Cabe mencionar el hecho de que en un libro de educación para los gobernantes se le da tanta importancia al consejo de los asesores. El rey ostenta un poder absoluto pero es conciente de que es susceptible de error. Por este motivo el texto enfatiza siempre la necesidad de que los hombres rectos se sirvan del consejo de los sabios.

El tema de la superioridad real fue ampliamente debatido en el reino de Castilla a lo largo del siglo XIII. No sólo la Iglesia sino también la solvente nobleza buscaban una mayor participación en el monopolio del poder. Tanto Fernando III como Alfonso X combatieron a estas facciones fomentando luchas internas. La corona beneficiaba intermitentemente a una u otra familia emergente, dividiendo así las lealtades y facilitando la rivalidad entre las facciones nobles que contendían por el favor real. Las

¹⁰⁶ Bidapai..Op.Cit. p. 281.

¹⁰⁷ IBID. pp. 310-11.

serias amenazas que puso la nobleza a la estabilidad del reino al final del reinado de Alfonso X evidencian hasta que punto este elemento había ido ganando paulatina ascendencia en la lucha por el poder de la Península, pero revelan a su vez la eficacia con que las políticas reales lograron neutralizarlas durante décadas.

En el conflicto con la iglesia fue un poco más difícil de manejar. Las relaciones entre la corona castellana y el papado eran bastante tensas en aquella época, pese a los esfuerzos bélicos de los reinos cristianos peninsulares, la iglesia manifestó siempre una marcada preferencia por la cruzada de Oriente. Esto obligó a los reyes castellanos, aragoneses y portugueses a patrocinar las incursiones cristianas en Tierra Santa al mismo tiempo que combatían a los musulmanes en el sur de la península. El malestar se ahondó cuando los enviados castellanos al concilio de Letrán no lograron convencer a Inocencio III sobre la indulgencia de Cruzada.¹⁰⁸ Las diferencias entre el reino castellano y el papado se hicieron más evidentes cuando fueron negadas las pretensiones imperiales de Alfonso X.

En todo caso, es posible ver una clara voluntad de independencia económica y gubernamental por parte de la corona castellana a partir del reinado de Fernando III. La captación continua de las rentas eclesiásticas sin el aval papal favoreció su distanciamiento de la iglesia romana. Es preciso anotar que estas prácticas continuaron durante el gobierno de Alfonso X. Hay quienes pretenden ver en el apoyo que el monarca otorgó a la iglesia peninsular un claro signo de sujeción al papado. Sin embargo, este apoyo estaba determinado por el nivel de sujeción que la misma iglesia castellana mostraba ante la institución regia. En realidad, el apoyo alfonsí afianzaba los lazos de vasallaje de la iglesia en el caso particular de Castilla y reafirmaba así la independencia monárquica frente a las pretensiones de control por parte del papado.

¹⁰⁸Ana Rodríguez López. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994. pp.105 y ss.

En el plano ideológico llama la atención la independencia que pretendía obtener la monarquía en los asuntos terrenales. “por la merced de Dios non auemos mayor sobre Nos en lo temporal”(Partidas 3,23,17). J.A. Maravall llama la atención sobre la resemantización que vivió el concepto de monarquía en la época¹⁰⁹. Ésta había sido conocida desde la antigüedad como una “unidad política simple que ejerce su poder directamente sobre la población gobernada”. La noción de imperio, por el contrario, no sólo cuenta con pretensiones de control territorial más extensas sino que también se vale para ello del control indirecto de Estados vecinos a través del vasallaje de reyes subordinados.

Durante la baja Edad Media comenzó a darse en la península un fenómeno similar al que se venía gestando en otros reinos europeos y en el cual el concepto de monarquía empezó a ganar una significación adicional más cercana a la de imperio. A las nociones aristotélicas fundamentales, (singularidad personal y rectitud de fin), se añadieron los de pluralidad de partes y el de reunión de las mismas. A pesar de que la utilización de dichos conceptos puede datarse desde el reinado de Alfonso I, el batallador “Adefonsus, totius Hiberiae monarchia tenens”¹¹⁰, no es sino hasta que el reino empezó a consolidar una serie de importantes conquistas territoriales cuando el nuevo significado del término se hizo más común; esto es, con el reinado de Fernando I.

La equiparación de los conceptos de imperio y monarquía, presente en algunos escritores de la época¹¹¹, permitió el surgimiento del concepto de *imperator Hispanie* que tanta fuerza ganaría durante el reinado de Alfonso X y que contrastaba con las pretensiones universalistas del Imperio Romano Germánico. En las Partidas por ejemplo, Alfonso X se valida a sí mismo como emperador y no acepta en el ámbito de

¹⁰⁹José Antonio Maravall. “El concepto de monarquía en la Edad Media española.” En: Op.Cit. pp.53-73.

¹¹⁰ IBID.p.61.

¹¹¹ Conviene señalar, sin embargo, que gracias a la difusión que vivieron las obras de Aristóteles durante la baja Edad Media muchos autores continuaron manejando la acepción tradicional del concepto de monarquía presente en la obra del estagirita.

lo temporal sujeción a rey o emperador alguno. Estas medidas evidencian la voluntad de Alfonso de limitar la injerencia del Sacro Imperio Romano en su reino a la vez que manifestar su independencia jurisdiccional.

5.2.2. Carácter divino del poder real

En muchas culturas se ha pensado que el gobernante es elegido por Dios para cumplir una misión especial y que goza de una investidura para llevarla a cabo. Dicha idea no es novedosa en el texto pero es útil comparar su presencia en la versión castellana del libro con el fin de evaluar la creciente injerencia que esta idea empezó a tener en Castilla a partir de la segunda mitad del siglo XIII.

En la segunda partida se lee: “Vicarios de Dios son los reyes cada uno en su reino, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia y en verdad en cuanto a lo temporal.”¹¹² En el fuero real se dice que los reyes reciben el poder inmediatamente de Dios, sin intervención del Papa ni del emperador¹¹³. En el capítulo VI del Calila, uno de los más prudentes privados del rey de los cuervos le dice: “E tu, señor, por la bondad de Dios e por la nobleza que te Dios dio, eres el rrey de mejor consejo e el que mejor mantiene sus pueblos.”¹¹⁴ Cuando en el capítulo XVI el rey discute sobre las razones que lo llevaron a ser rey, uno de sus vasallos contesta: “Ponele Dios rrey en la tierra e dale a gobernar pueblos”. Y más adelante dice, “e a nos Dios fecho merçed en que te nos dio por rrey...”¹¹⁵ Con el fin de enfatizar la predilección que Dios muestra por algunos hombres al hacerlos reyes y como esto no hace sino redundar en el beneficio de su pueblo, uno de los cuervos dice al rey en el capítulo VI, “... e tu señor, por la bondad

¹¹² Alfonso X. *Las siete partidas*. Madrid: Castalia, 1992. p.133.

¹¹³ José Antonio Maravall. “Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X.” Op.Cit. pp. 89-140.

¹¹⁴ Bidapai. Op.Cit.p.202.

¹¹⁵ IBID. p. 343.

e la nobleza que te Dios dio, eres el rrey que de mejor consejo sea, e el que mejor mantiene sus pueblos...»¹¹⁶

El tema de la investidura divina no es una cuestión secundaria ni tangencial sino concomitante al fundamento mismo de la legitimidad de un rey ante su pueblo. El gobernante tiene derecho a serlo por una gracia especial que le ha sido otorgada por Dios y sin la cual su autoridad perdería toda validez. En el texto, un sacerdote enojado con su rey le dice: “por que mereçes de Dios perder el rreyno e tu honrra.”¹¹⁷

La noción de la investidura divina legitima el poder del rey al tiempo que desestima la influencia que actores externos puedan ejercer sobre su soberanía. Alfonso X buscó siempre una preeminencia por sobre los demás reyes peninsulares y posteriormente europeos. Incluso llegó a equiparar a los reyes con los emperadores para justificar ideológicamente su estatus de igualdad ante el emperador del Sacro Imperio Romano: “emperadores y reyes son más nobles personas en honra y en poder que todas las otras para mantener y guardar las tierras en justicia”. Al elevar el título de rey no hizo otra cosa que elevar el suyo propio. En especial luego de que la consolidación de su dominio en Castilla y León y las conquistas de amplios territorios en el sur lo convirtieran en el rey más poderoso de la península.

Esta voluntad por reafirmar la total independencia del rey frente al poder imperial y papal lo llevó a negar la existencia de los poderes taumatúrgicos que, entonces se creía, Dios proveía a los reyes. Este recurso de legitimación tan común en Francia e Inglaterra derivaba su legitimidad de la estrecha comunión entre el papado y la corona. Negar estas cualidades extraordinarias de los reyes y validar el origen divino

¹¹⁶ IBID. p.202.

¹¹⁷ IBID.p.276.

de la monarquía muestra claramente la voluntad de independencia de Alfonso X y de los demás reyes castellanos durante el siglo XIII.

5.2.3. Idea del rey como legislador

La investidura que el rey recibe de Dios le otorga ciertos privilegios pero le impone también una gran cantidad de obligaciones con su pueblo. En las Partidas, la finalidad fundamental del reino es el bien común, presente ya en Aristóteles. El rey está obligado a administrar justicia si desea gobernar rectamente.

En el capítulo VIII del libro, un joven simio quiere derrocar al gobernante y tomar el poder, así que reúne a los simios y le dice: “Este rrey que tenemos es viejo e flaco e syn fuerça. Echadle del rreyno e obedeçedme a my, que yo vos mantendre en justiçia e vos defendere e guardare.”¹¹⁸ El simio espera que la defensa del reino y la administración de la justicia recaigan en sus manos. Son sus obligaciones principales y aquello que le garantiza la obediencia de sus gobernados.

Durante el juicio que se hace para comprobar la culpabilidad de Dimna, la madre del rey muestra pruebas contundentes en contra del acusado. Ella sabe que Dimna es culpable pero no puede hacer más que intentar persuadir a su hijo pues él es el único con la potestad para dar una sentencia. “Sy dexas a Digna bivo faziendo tal trayçion, atreverse an a ty tus mesnadas, e ninguno non se pecado, atreverse an a ty tus mesnadas, e non averan miedo de tu justiçia, por gran pecado que te fagan, e ensancharse a tu fazienda por guisa que non lo podras emendar nin mejorar quando querras.” El ejercicio de la justicia es el instrumento que garantiza la conservación del monopolio del poder en el reino. El rey tiene que ser fuerte pero debe obrar con ecuanimidad y cuenta para

¹¹⁸ IBID.p.240.

ello con la asesoría de hombres sabios y prudentes. Sólo así garantiza el cumplimiento de las leyes y conserva su preeminencia ante el pueblo.

En el caso particular de Alfonso X la ley no es una herencia muerta que se deba aplicar siempre de la misma manera. Sus ideas contrastan con las de Aristóteles, quien consideraba necesario que las leyes de un Estado permanecieran inalterables con el fin de que el tiempo les otorgara legitimidad. Alfonso consideraba necesario un aparato legislativo activo que regulara y determinara la administración de justicia y que tuviera además la capacidad de adaptarse a los cambios propios la sociedad. En este esquema, el rey es el encargado de estipular las normas y las modificaciones pertinentes a las leyes antiguas, pues Dios le ha dado potestad en los asuntos terrenales. Dice en las Partidas: “Emperador o rey puede hacer leyes sobre las gentes de su señorío, y otro ninguno no tiene poder de hacerlas en lo temporal, a no ser que las hiciese con otorgamiento de ellos.”¹¹⁹ Dice Berzebuey en la introducción al *Calila y Dimna*: “E non falle para fyncar en la ley de mis padres ninguna carrera nin ninguna escusaçon, e quisiereme dexar de todo, e meterme a fazer pesquisas de las leyes, e preguntar por ellas e estudiar en ellas.”¹²⁰ La cita anterior muestra como el narrador del libro (y el encargado de aleccionar al joven príncipe), advierte sobre el peligro de seguir ciegamente los preceptos recibidos y alienta al regente a tomar en sus manos la labor legislativa.

El rey se convierte así en legislador y no en simple ejecutor de un código legal heredado. Pero para el correcto ejercicio legislativo es preciso un criterio sólido que exige al rey ser un hombre cultivado. En la historia de los cuervos y los búhos, en el capítulo VI, un avezado asesor del rey de los cuervos lo encomia: “...tu, señor, que eres

¹¹⁹ Alfonso X. Op.Cit.p.76.

¹²⁰ Bidapai. Op.Cit.p.28.

sabidor de las cosas; e sabes do debe ser pagado, e do rrabynoso, e do vagaroso, e catas lo presente e lo por venir, e las çimas de los fechos.”¹²¹

La conexión entre Dios y la Ley está claramente estipulada en las *Siete Partidas*. De las leyes se dice que “son establecimientos de cómo los hombres sepan creer y guardar la fe de Nuestro Señor Jesucristo cumplidamente así como ella es...”¹²² El encargado de enunciarlas correctamente con el fin de que puedan ellas cumplir con el fin antes previsto no es otro que el rey. De éste se dice: “que puede hacer ley y fuero nuevo, y mudar el antiguo, si entendiere que es a pro comunal de su gente.”¹²³ La labor legislativa del regente está íntimamente ligada con la divinidad puesto que las leyes por él promulgadas deben traducir la voluntad de Dios. Éste otorga al rey, por medio del ejercicio de la razón, las herramientas necesarias para que pueda obrar con justicia y encaminar la sociedad hacia su bienestar.

5.2.4. El rey como cabeza del Estado

El rey es el representante de Dios en la tierra. No conoce sujeción a ninguna otra institución en cuestiones terrenales y está investido con un ilimitado poder legislativo. Es suma, es el elemento principal en el engranaje gubernamental. Para explicar la importancia de su posición dentro de la sociedad, algunos autores recurren al lenguaje metafórico. El Estado es representado como un cuerpo y los individuos que a él pertenecen son sus órganos constitutivos. Todos cumplen una labor indispensable para su funcionamiento, pero la cabeza tiene la función adicional de coordinar el esfuerzo de los órganos y encaminarlos en la dirección correcta. Es además la parte más alta del cuerpo y el asiento de la inteligencia. Por tal razón, el rey suele ser considerado como la cabeza del Estado. Dice la partida Segunda: “Y naturalmente dijeron los sabios que el

¹²¹ IBID.p.235.

¹²² Alfonso X. Op.Cit. p.70.

¹²³ IBID. p.131.

rey es cabeza del reino, pues así como de la cabeza nacen los sentidos por los que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien así por el mandamiento que nace del rey, y que es señor cabeza de todos los del reino.”¹²⁴ En el libro de Calila y Dimna dice la esposa del rey Çederano: “...¿commo, señor, podemos estar alegres, yo nin los de tu rreyno, estando tu, señor, tryste e con gran dolor? Que el rey tal es con los omes de su rreyno commo la cabeça con el cuerpo: que quando ella esta bien todo el cuerpo esta bien.”¹²⁵

Esta metáfora tiene hondas implicaciones en la disposición de la estructura social del reino, pues el rey está en el centro de la organización estatal y los demás estamentos, (nobleza, clero) son partes complementarias supeditadas al poder central. En el capítulo III de Calila y Dimna, un rey invita a un camello a que sea su vasallo: “Sy me quisieres servir e bevir conmigo, dote segurança e averas aquí viçio e abundancia.”¹²⁶

Si bien los estamentos antes mencionados eran dependientes del rey, la sujeción se imponía ahora de manera más evidente. Alfonso X pretendía implantar una serie de reformas legislativas que limitaban los alcances del clero y la nobleza y suprimían muchos de sus privilegios feudales. Durante todo su reinado debió luchar por afirmar su autoridad y por aplacar las violentas reacciones de los gremios que se negaban a ceder su porción de poder. El cambio en las estructuras sociales del medioevo fue paulatino pero comenzaba a revelar la nueva condición del hombre medieval que dejaba de ser vasallo y empezaba a convertirse en súbdito.

En la época de Alfonso X comenzó a darse una transición entre el sistema feudal y el desarrollo de la noción de soberanía territorial característico de los Estados posteriores. Hay quienes afirman que el paso del orden corporativo al territorial implica

¹²⁴ Op.Cit. pp.133-34.

¹²⁵ Op.Cit. pp.279-280.

¹²⁶ IBID.p.96.

una necesaria disociación del sistema corporativo y un énfasis en las ideas de pertenencia a la tierra y de soberanía territorial. Sin embargo, este período presenta una conjunción de ambos elementos. Alfonso hace uso del sistema corporativo que lo ubica como centro del poder y de la soberanía, pero al mismo tiempo comienza a hacer uso del concepto de tierra como elemento de cohesión social. Afirma Maravall: “La idea de una “corporación territorial” está en la base de la nueva forma política pre-estatal de las monarquías del siglo XIII.”¹²⁷

Resulta difícil pensar que las similitudes encontradas entre el ideal monárquico que el libro presenta y las directrices ideológicas de Alfonso X se deban a una simple casualidad. En particular si se trata de un rey para el cual las empresas culturales estaban determinadas en gran medida por la función que pudieran desempeñar en las nuevas disposiciones gubernamentales. Las traducciones, en particular en la primera etapa de producción intelectual alfonsí, jugaron un papel preponderante en el entramado ideológico del soberano. Al respecto dice Clara Foz: “... indican que la traducción se diferencia en cierta medida de las otras formas de producción escrita, pues podemos decir que constituye la primera etapa de un proceso que pretende poner a la disposición del soberano textos pertenecientes a materias susceptibles de ayudarlo a ejercer el poder o a instruirse.”¹²⁸ Es posible afirmar que el libro de Calila y Dimna hacía parte de aquel proceso, pues se trata de un texto en el que se manifiestan, en ocasiones de manera soterrada, los presupuestos ideológicos que guiaron el reinado de Alfonso X. Se trata, a su vez, de un esfuerzo consciente de educación y difusión de los ideales y valores que Alfonso consideraba como los más pertinentes para el ejercicio de un buen gobierno.

¹²⁷ Op. Cit. p.119.

¹²⁸ Clara Foz. Op.Cit. p.37.

CAPÍTULO 6

ADECUACIONES TEMÁTICAS Y FORMALES DEL LIBRO

“...la traducción no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua. Para comprender esta singularidad el hombre no dispone más que de medios transitorios y provisionales, por no tener a su alcance una solución permanente y definitiva.”
Walter Benjamin.

6.1. Introducción

El presente capítulo aborda aspectos específicos de la traducción castellana alfonsí de *Kalīla wa-Dimna*. Rastrea las continuidades y las variaciones tanto formales como de sentido con el fin de evaluar el grado de apropiación de un texto didáctico árabe por parte de una cultura cristiana europea durante la baja Edad Media. Pero antes de entrar en materia conviene detenerse y meditar sobre un problema crucial que afronta el análisis: el método a través del cual se realiza la traducción.

Trasladar un texto de una lengua a otra es una tarea que en un primer momento puede parecer sencilla pero que presenta, numerosas dificultades para quien la aborda. El autor de un texto tiene la libertad (o al menos eso considera), de elegir las palabras que desea para configurar su texto. El traductor en cambio, está obligado a trabajar a partir del material seleccionado por el autor, pues su trabajo está determinado por los códigos lingüísticos utilizados por éste. Sin embargo, trasladar un texto a otra lengua puede conllevar también un proceso de creación. El traductor puede optar por una traducción que intente ser fiel a las palabras originales y a la disposición sintáctica de la lengua del texto que traduce o puede, en cambio, privilegiar el sentido que guarda el conjunto de lo enunciado sin atender tanto a las palabras específicas o a la disposición que el autor les haya dado en la lengua original.

Podría pensarse que sólo en caso de optar por la segunda opción puede el traductor ejercer cierto nivel de independencia con respecto al original y gozar de la mediana libertad que este tipo de labor requiere. Pero la primera opción, a pesar de estar sometida a parámetros más rígidos, necesita también de un cierto grado de libertad, pues permite al traductor la posibilidad de utilizar estructuras sintácticas ajenas a las disposiciones tradicionales de la lengua a la cual traduce o de emplear neologismos con el fin de dar a entender conceptos inexistentes en la lengua receptora. En todo caso, lo importante es señalar el carácter doble que encarna toda traducción, pues necesita a la vez operar bajo patrones de servilismo y de libertad con el fin de alcanzar la finalidad de transmitir la obra en otra lengua¹²⁹.

He aquí algunas de las grandes dificultades que enfrenta el traductor y que han ocupado a los teóricos durante siglos. ¿Cuál es la manera más adecuada para verter lo dicho en una lengua diferente? , ¿existe un procedimiento idóneo o es preciso recurrir a uno u otro método según el texto que se traduce? , ¿puede permanecer el sentido original del texto cuando éste ha sido traducido a otra lengua?, o incluso ¿es factible la traducción?

Los talleres de traducción en la corte de Alfonso X privilegiaron un tipo de traducción literal del que Millás Vallicrosa afirma: "...he podido comprobar el grado de fidelidad, verdaderamente admirable, con que procuraban traducir los originales árabes."¹³⁰ ¿Cómo interpretar esta preferencia por la literalidad con que los traductores del siglo XIII vertieron los textos árabes al castellano?

¹²⁹ Para Walter Benjamin, la comunicación de la obra es la finalidad de una traducción mediocre. La verdadera traducción debe buscar transmitir aquello que escapa al lenguaje, incluso al de la obra original; aquello "misterioso y poético" que encierra toda gran obra de arte. "The task of the translator." En: *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1969. pp.69-82.

¹³⁰ "El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el sabio". En: *Estudios sobre la historia de la ciencia española*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949. p.351.

La traducción literal no goza actualmente de buena reputación. Pero es necesario recordar que *Calila y Dimna* estaba siendo traducida desde una lengua con varios siglos de historia y con una inmensa capacidad de expresión en temas científicos y abstractos, a otra que, aunque hubiera alcanzado ya estados importantes de desarrollo, llevaba poco tiempo estructurándose. La actitud de los traductores comportó un ejercicio de libertad importante en el sentido en que adaptaban giros sintácticos de una lengua de origen camito-semítico a otra de ascendencia indo-europea, con inflexiones y características morfológicas y sintácticas muy diferentes. Es pertinente valorar también la capacidad con que los traductores adoptaron neologismos que ayudaron a dotar a la lengua castellana de las herramientas necesarias para afrontar los retos que las versiones árabes de textos especializados implicaban.¹³¹

No obstante, la libertad que evidencian las traducciones alfonsíes se manifiesta principalmente en el campo temático, pues es innegable la alteración, supresión o inserción de ciertos pasajes con el fin de adaptarlos a los usos cristianos de la sociedad de la época. En este sentido, la copia (*mimesis*) desborda el ámbito de la simple imitación del original árabe. Por medio de la modificación, inserción o supresión de fragmentos, el traductor alcanza el estatus de creación (*poiesis*), pues lleva a cabo cambios importantes en las historias que adapta para el público cristiano de la época.

Cabe señalar que un análisis de la traducción castellana medieval del texto árabe de *Kalīla wa-Dimna* debe tener en cuenta dos niveles de interpretación que, en caso de obviarse, pueden subvalorar el papel revolucionario que desempeñaron los traductores medievales. El primer nivel de interpretación al que hay que hacer referencia es el

¹³¹ En la ficción *La búsqueda de Averroes* de J.L. Borges, el sabio musulmán se siente incapaz de llevar a cabo la traducción de la poética de Aristóteles ya que para los términos tragedia y comedia no existía un término correspondiente en su lengua. ¿Cómo traducirlos al árabe si la cultura misma ignora dichos géneros? Uno de los principales aportes de los traductores alfonsíes radica en el gran caudal de términos técnicos con que dotaron a la lengua castellana y gracias a los cuales ésta desarrolló especiales competencias lingüísticas.

sincrónico extra – idiomático. Se trata del ejercicio de traducción que realiza el traductor castellano del siglo XIII a partir de un texto árabe de la época. El segundo nivel de interpretación es el diacrónico intra- idiomático, que a menudo tiende a ignorarse. Se trata del ejercicio de comprensión que un lector contemporáneo hace de un texto escrito en la misma lengua pero varios siglos atrás. La familiaridad con que asume los términos puede llevarle a una interpretación equivocada de aquello que el vocablo afirma puesto que los signos que hoy lee pudieron tener referentes y significados distintos en el pasado.

Las lenguas están en constante evolución. El tiempo y el uso redimensionan el significado de los términos pero quien lee un texto escrito dos o tres siglos antes rara vez se percata de ello. George Steiner dice al respecto: “The time-barrier may be more intractable than that of linguistic difference. [...] The ‘translator within’ has to cope with subtler treasons. Words rarely show any outward mark of altered meaning...”¹³² El verdadero lector debe estar siempre alerta ante las tenues variaciones que los términos muestran y que encierran grandes diferencias en cuanto al sentido.

Esta es una dificultad específica a la que se enfrenta este trabajo, pero no la única. La versión árabe desde la cual se traduce al castellano no es la versión original sino una traducción a partir una versión pahleví que proviene del que se supone fue el texto original sánscrito. ¿Cómo comprender la relación entre la traducción y el original si el original mismo no es más que una traducción? ¿Cómo comprenderla, además, si no se cuenta con una única versión árabe y se cree que ninguna de las existentes es la original a partir de la cual se produjo el texto castellano?¹³³

¹³²George Steiner. *After Babel. Aspects of language and translation*. New York: Oxford University Press, 1976. p.28.

¹³³ Ya se ha hecho mención a las dos versiones castellanas casi completas y a otra fragmentaria que pueden provenir del mismo manuscrito árabe, pero la crítica no ha logrado llegar a un acuerdo al respecto. Véase: Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra Ducay. Op.Cit. pp.52 y ss.

Si se tiene en cuenta lo anterior puede resultar paradójico que se pretenda un análisis de las continuidades y modificaciones que operan las versiones castellanas medievales sobre la(s) versión(es) árabe(s). ¿Cómo rastrear las variaciones que se presentan si se carece incluso del texto original? Se trata, en todo caso, de un análisis tentativo, pues no se pueden proponer soluciones definitivas teniendo en cuenta el estado actual de los estudios. Se cuenta, sin embargo, con el texto árabe publicado por *Cheikho* y que Alemany Bolufer considera de gran utilidad.¹³⁴

6.2. Adecuaciones temáticas

Los cambios temáticos que la versión castellana presenta pueden dividirse en dos categorías fundamentales. La primera comprende las modificaciones hechas con respecto al texto árabe. La segunda abarca todo aquello que los traductores castellanos añadieron al corpus original del texto.

6.2.1. Continuidades y discontinuidades en el texto castellano

A pesar de que el *Calila y Dimna* tiene su origen en el *Panchatantra* indio, una multiplicidad de relatos provenientes de otras culturas lo han enriquecido a lo largo de su extenso periplo por las literaturas del mundo. Es natural entonces que en muchos de los relatos se expongan puntos de vista divergentes e incluso contradictorios, los cuales no son otra cosa que rastros de las diversas culturas que lo han acogido. Es posible ver como en los relatos provenientes de la cultura india se le da más importancia al valor pragmático de las acciones y a la utilidad que de ellas pueda derivarse, en tanto que los

¹³⁴ En el prólogo a su traducción de *Calila y Dimna* dice: “Para reestablecer este texto [el árabe], puede servir en gran parte el publicado por el P. *Cheikho*, el cual, aunque no sea completo, pues le faltan algunos capítulos de los contenidos en nuestra versión, es el que más conviene con ella, y las muchas incorrecciones de que adolece, son fáciles de corregir teniendo a la vista la traducción castellana.”. La antigua versión castellana de *Calila y Dimna* cotejada con el original árabe de la misma. Madrid: Real Academia Española, 1915. p. XXXIII.

textos insertados por la cultura islámica acusan un tono que privilegia el ejercicio de la justicia sin importar el perjuicio que pueda resultar para el individuo. Esta última línea de pensamiento es conservada y ahondada en la recensión castellana. El relato indio de Calila y Dimna por ejemplo, valora altamente a quienes consiguen algo gracias a su astucia. El capítulo de las versiones árabe y castellana en el cual Dimna es condenado no aparece en el original indio, pues se trata de un añadido posterior con el que se pretendía castigar las acciones de Dimna y aleccionar al lector sobre la omnipotencia de la justicia.

Su gran calidad literaria y la posibilidad de que sus historias puedan ejemplificar y defender diferentes tipos de conducta ha permitido que el libro se adapte a los diferentes contextos culturales pero a su vez ha generado sospecha y rechazo por parte de algunos.¹³⁵ Cada cultura enfatiza algunos elementos del texto y desestima otros conforme éstos se acoplan a sus tradiciones y necesidades. El siguiente análisis de la traducción castellana rastrea los cambios que los traductores insertaron en el libro con el fin de que la versión fuera adecuada al entorno social y religioso al que estaba dirigida. A pesar de ello, es posible encontrar allí remanentes de las culturas que hicieron uso del texto con anterioridad y que perviven en el texto castellano como testigos de lo que éste alguna vez fue o representó.

El capítulo XI, que trata sobre el rey Çederano, habla específicamente de los brahmanes, como enemigos que “non han ley nin temor de Dios”¹³⁶. En este caso se trata probablemente de una historia de origen budista como buena parte de la tradición didáctica india. El texto castellano se refiere a ellos como los de *Albahamiud* o los

¹³⁵ Calila y Dimna fue anatematizada por autores cristianos y algunos prelados de la iglesia que consideraban aquellas fábulas de origen brahmánico y persa como peligrosas por su carácter pragmático y mundano, además de carentes de una moral elevada. En: Isidoro Montiel. *Historia y bibliografía del libro de Calila y Dimna*. Madrid: Editora nacional, 1975. p. 12.

¹³⁶ Bidapai.Op.Cit.

mermidones, pero el texto árabe no deja lugar a dudas. En él se les llama (البرهميين)¹³⁷ [los brahamanes].

En la misma historia se hace referencia al castigo que deben recibir los ladrones: El texto árabe dice lo siguiente:

و اللص الذي ينقب البيوت و يقطع الطريق فتقطع يداه او يقتل.¹³⁸

[y al ladrón que roba en las casas y los caminos se le cortan sus manos o se le mata].

La traducción castellana no modifica la pena que debe recibir el ladrón. Dice: “E el ladron que forada las casas e tiene los caminos, e le an de cortar las manos e matar”¹³⁹. A pesar de que la tradición penal cristiana no estipulaba el cercenar las manos como castigo contra el robo, el traductor opta, quizá inconscientemente, por dejarlo sin atender a la realidad jurídica de su sociedad.

Otro tema presente es el de la poligamia. Esta práctica es permitida en el islam pero condenada por el cristianismo. Se pensaría entonces que un fragmento que hablara de ella en un contexto cristiano sería censurado, pero, el capítulo X, en la historia del rey Beramer y el ave Catra, se informa al lector:

عند امرأته سيده نساءه.¹⁴⁰

[con su mujer que era la mejor de sus mujeres].

“Su mujer, la que era señora de sus mugeres.”¹⁴¹

¹³⁷ Louis Cheikho. *Kalilah et Dimnah. Edition classique basée sur le plus ancien Manuscrit arabe daté.* Beirut : Imprimiere Catholique, 1947. p. 220.

¹³⁸ IBID. p. 240.

¹³⁹ John E. Keller y Robert White Linker. *El libro de Calila e Dimna. Clásicos hispanoamericanos.* Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. p.297.

¹⁴⁰ Cheikho. Op.Cit .p.252.

¹⁴¹ Keller. Op.Cit. p.263.

Podría pensarse que la libertad que se toma el traductor para hablar de las mujeres del rey puede justificarse por el hecho de que se trata de un rey de tierras lejanas cuyas prácticas son ajenas y puede añadir un toque de exotismo al relato. Sin embargo, en otro capítulo, cuando se habla de un campesino, se dice:

رجلا حراثا مع امراتين.¹⁴²

[un hombre agricultor con dos mujeres].

Y en la edición castellana se lee:

“Un omne labrador que tenia dos mugeres.”¹⁴³

Se trata ahora de un campesino cuya historia no precisa de lugares remotos o costumbres excéntricas para ambientarse, lo que lleva a pensar que puede tratarse más de un descuido del traductor que de un esfuerzo premeditado por contextualizar la historia en algún paraje lejano.

Otro detalle interesante se presenta en el capítulo XIII, cuando se dice que el huésped de un hombre culto quiere aprender de él el “hebraico”. Como la lengua específica que el hombre quiere aprender no tiene importancia alguna en el desarrollo del relato, podría pensarse que la elección del hebreo es consecuencia de la injerencia judía en el taller alfonsí y esta breve mención podría entenderse como un pequeño homenaje a su lengua sagrada. Pero en el texto árabe también se nombra el hebreo: (العبرانية).¹⁴⁴ [hebreo]. La presencia de esta lengua en el texto ha sido motivo de discusión entre los estudiosos pero aún no se llega a una conclusión satisfactoria. Sobre el relato en que está inserto el pasaje dice François De Blois: “Nöldeke suggested that it might have been added by ibn al-Muqaffa’. This is possible, even if it is difficult to see

¹⁴² Cheikho. Op.Cit. p.144.

¹⁴³ Keller. Op.Cit .p.153.

¹⁴⁴Cheikho. Op.Cit. p.289.

what motive would have induced him to add such an insubstantial tale. In any case its origin is not clear.”¹⁴⁵

Los ejemplos anteriores abordan cuestiones secundarias que no tienen mayor importancia para el presente estudio pero que son útiles para evidenciar la existencia de sustratos culturales e históricos presentes en el texto como consecuencia de su periplo a través de tantas lenguas y culturas diferentes.

En cuanto a las adecuaciones temáticas que se operan en la traducción castellana, éstas pueden dividirse en dos tipos principales. El primero consiste en las modificaciones que los traductores introdujeron en el texto y el segundo, en los fragmentos que fueron añadidos. Primer se estudian las discontinuidades y continuidades del texto con respecto al original árabe y la adecuación de términos árabes al contexto cristiano de la época. También se abordan los cambios que se dan en torno a la figura del hombre religioso y al concepto de albedrío. Luego se revisan las expresiones y términos, en su mayoría religiosos, que los traductores añadieron al texto original con el fin de darle un sentido cristiano al texto.

6.2.2. Adecuación de términos árabes al castellano

Las estructuras sociales dentro del islam y el cristianismo muestran algunas similitudes pero también grandes diferencias. Resulta instructivo revisar los términos que la traducción árabe utiliza para referirse a determinadas profesiones, rangos sociales o conceptos y la manera como el traductor castellano se enfrenta a ellos y los presenta en su lengua.

¹⁴⁵François De Blois. *Burzoy's voyage to India and the origin of the book of Kalilah wa Dimnah*. London: Royal Asiatic Society, 1990. p.15.

Por ejemplo, el concepto de hijodalgo, tan característico de la cultura castellana¹⁴⁶, aparece casi desde el comienzo del libro.

إن أبي كان من المقاتلة و كانت أمي من عظاماء.¹⁴⁷

[Mi padre era de los guerreros y era mi madre aristócrata].

“Myo padre fue de Merçeçilia, e mi madre fue de las fijasdalgo de azemosuna.”(A)

“My padre fue de Mortedilla, e my madre fue de los del algarabe e de los legistas”

(B).¹⁴⁸

Hay dos elementos del ejemplo anterior que merecen resaltarse. El primero es la utilización de locativos propios de la península Ibérica con el fin de ambientar la historia en un espacio familiar. Ni Merçeçilia ni azemosuna, ni Mortedilla o algarabe aparecen en la versión árabe. El segundo es la manera como se traducen u omiten las “profesiones” u honores que caracterizan a sus padres. En el texto árabe, su padre es مقاتل, o guerrero. Una traducción apropiada hubiera podido ser la de caballero, ya que el narrador intenta mostrar la dignidad de su familia. A su madre la cataloga como عظاماء, o perteneciente a las clases más eminentes de su región. A diferencia del padre, de quien no se dice nada en ninguna de las dos versiones castellanas conservadas, el texto (B) traduce el término por fijasdalgo, que reproduce el original árabe de manera adecuada. El texto (A), opta en cambio por el término legistas, que si bien traiciona un poco el sentido original del texto, evidencia la gran estima que en la época tenían quienes eran versados en leyes.

¹⁴⁶ Américo Castro tiene una interesante digresión sobre el término hijodalgo y la influencia que la lengua árabe tuvo en la formación de dicho vocablo en el castellano. Sus hipótesis, sin embargo, no son concluyentes y han sido abiertamente cuestionadas por otros académicos. En: Op.Cit. pp.197 y ss.

¹⁴⁷ Cheikho. Op.Cit. p. 33.

¹⁴⁸ Keller. Op.Cit. p. 15.

Para nombrar al jefe supremo, el texto árabe suele recurrir a ملك [rey] o a سلطان, [quien detenta el poder, sultán]. El traductor castellano conserva el término rey (equivalente a ملك), y añade el de señor.

Por ejemplo, en el capítulo III, se dice:

إن من كتم السلطان...¹⁴⁹

[Quien encubre al sultán].

“Ca el que encubre a su señor...”¹⁵⁰

El término سلطان no tenía en aquel entonces la connotación que adquiriría luego con el advenimiento del poder selyuquí.¹⁵¹ La raíz del término indica poder, fuerza, dominio, autoridad, sustantivos que representan perfectamente a quien es señor de algo o alguien. En términos generales, este término no tiene mayores problemas en su traducción.

En lo que respecta a los hombres cercanos al rey, se presentan las siguientes variantes:

En el capítulo III se lee:

رؤوس جنده.¹⁵²

[Líderes de su ejército].

Que le texto castellano traduce por:

“Cabdillos” (B).

“Cavalleros” (A).¹⁵³

¹⁴⁹ Cheikho. Op.Cit.p.89.

¹⁵⁰ Keller. Op.Cit.p.79.

¹⁵¹ De acuerdo con la Enciclopedia del Islam (J.H. Kramers y C.E. Bosworth), el vocablo denominaba originalmente el poder o la autoridad en abstracto. La transición que el término vivió para llegar a nombrar a quien detenta el poder es difícil de seguir, pero al parecer fueron los selyúcidas los primeros que comenzaron a utilizarlo seguidos luego por los gazanvies. Leiden: E.J. Brill, Vol IX, Fasc.161-162, 1997. pp. 849 y ss.

¹⁵² Cheikho. Op.Cit. p. 98.

¹⁵³ Keller. Op.Cit. p.92.

Es interesante contrastar los términos elegidos por los traductores puesto que cada uno de ellos enfatiza más una de las dos palabras árabes. Una traducción literal de la expresión podría ser jefe o cabeza de sus soldados. El traductor del texto (B) enfatiza el hecho de que sea el líder y opta por el término “caudillo” en tanto que el traductor del texto (A) privilegia el sentido guerrero y prefiere el término “caballeros”, que aunque destacan dentro del grueso de las tropas, no necesariamente están llamados a ser líderes de las mismas.

En otro lugar, el texto se refiere a ellos como:

جنود الملك.¹⁵⁴

[Soldados del rey].

El texto castellano traduce como:

“Pryvados del rrey.”¹⁵⁵

Versión no tan acertada como otra que se encuentra más adelante:

وزراؤه وزراء.¹⁵⁶

[Sus ministros].

“sus pryvados”.

Los privados no son otros que los favoritos del rey. Los ministros pueden ser o haber sido soldados mientras que los soldados no necesariamente son o han sido ministros. Una expresión como جنود الملك equivale, más que a los privados del rey, a su guardia real. Prueba de ello es la traducción que se hace del siguiente fragmento:

و بعث حين أصبح إلى جنده.¹⁵⁷

[y cuando amaneció buscó a sus soldados].

Que se traduce así:

¹⁵⁴ Cheikho. Op.Cit. p.88.

¹⁵⁵ Keller. Op.Cit. p.78.

¹⁵⁶ Cheikho. Op.Cit. p. 113.

¹⁵⁷ IBID. p.128.

“E después que amanesçio enbyo el leon por los mayores de su mesnada.”¹⁵⁸

La palabra mesnada puede traducirse como grupo, ejército, mucho más acorde con la naturaleza del vocablo árabe.

El vocablo **جند** [soldados] es asociado, más adelante, con el término vasallo. En el capítulo XIV se dice:

و اجند بالقاء.¹⁵⁹

[y los soldados del líder].

“...nin los vasallos synon por el duque...”¹⁶⁰

En otro apartado se dice:

للوزراء مهيبا¹⁶¹.

[A los venerables ministros].

“pryvados leales”¹⁶².

El término árabe del texto que mejor corresponde al castellano “pryvados” es el de وزراء [ministros], que equivale de manera más perfecta al sentido de la palabra castellana que el término **جند** [soldado].

Como se vio en un ejemplo anterior, la palabra **جند** puede tener el sentido de “vasallo” en tanto que está obligado a prestar un servicio militar a su señor. En otro apartado se lee:

برؤوس جندك...¹⁶³

[Con los jefes de tu ejército].

“Con los cabdillos de tus vasallos...”¹⁶⁴

¹⁵⁸ Keller. Op.Cit.p.134.

¹⁵⁹ Cheikho. Op.Cit. p. 267.

¹⁶⁰ Keller. Op.Cit. p.315.

¹⁶¹ Cheikho. Op. Cit. p. 180.

¹⁶² Keller. Op. Cit. p. 203.

¹⁶³Cheikho. Op.Cit. p.89.

Sin embargo, no es el único término empleado. También es posible encontrar otras acepciones como en el siguiente ejemplo:

من نصحاء¹⁶⁵.

[De sus consejeros].

“los leales vasallos”¹⁶⁶.

La raíz verbal نصح más que subordinación da el sentido de consejero o asesor. Sin embargo, como puede verse en el siguiente ejemplo, el término castellano empleado es el de vasallo:

من النصحاء¹⁶⁷.

[De los consejeros].

“...de los vasallos...”¹⁶⁸

A partir del número tan amplio de vocablos que son equiparados con el término castellano “vasallo”, puede deducirse no solo la amplitud semántica del término sino también la ligereza en la que incurrieron en ocasiones los traductores, aunque cambios de esta índole tuvieran una mínima repercusión en el sentido del texto.

En lo que respecta a la organización de la sociedad cristiana peninsular de la época, es interesante examinar cómo aborda el traductor conceptos relacionados con los núcleos urbanos de una sociedad y los adapta a un entorno cultural diferente. En la historia del camello que se ofreció al león se lee:

قال الغراب: لأ عرف ما قال الملك و لكن النفس الواحدة يفتدى بها أهل البيت و أهل البيت تفتدى بهم القبيلة و القبيلة يفتدى بها المصر و المصر فدى الملك¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Keller. Op.Cit.p.79.

¹⁶⁵ Cheikho. Op.Cit. p.82.

¹⁶⁶ Keller. Op.Cit. p.68.

¹⁶⁷ Cheikho. Op.Cit. p.98.

¹⁶⁸ Keller. Op.Cit. p.92.

[Dijo el cuervo: sé lo que ha dicho el rey pero un alma redime una familia y una familia redime a la tribu y la tribu redime a la ciudad y la ciudad redime al rey].

“ Dixo el cuervo: señor, verdat dizes, mas con un alma se redime una casada, e con una casada un linaje e una çibdat, e por una çibdat un rreyno, e con un rreyno un rrey.”¹⁷⁰

Para أهل البيت el texto (A) da “casa” y “linaje”. El texto (B) modifica un poco el primer término y establece “casada”, quizá para dar a entender que se trata de algo más que la estructura material de la vivienda. Ambos términos, “casa”/(casada) y “linaje” transmiten bien la expresión árabe.

La traducción se hace más difícil en el caso del término قبيلة , pues literalmente significa “tribu”. Al ser la organización tribal ajena a la estructura social cristiana de la época, el traductor se ve obligado a utilizar el término “çibdat”, que lo aleja del sentido original del texto pero lo hace más comprensible al lector castellano.

Sucede algo similar con el término مصر . El vocablo hace mención a un lugar urbanizado, civilizado, contrapuesto a un entorno rural y que podría ser traducido como ciudad. Sin embargo, como esta palabra ya había sido utilizada por el traductor en su imposibilidad de encontrar un acercamiento idóneo a la palabra قبيلة , en este caso se ve obligado a utilizar el término “rreyno”. No puede decirse que se trate de una mala traducción pero un reino engloba todos los territorios de un rey, tanto urbanos como rurales, mientras que مصر enfatiza la especificidad urbana de lo nombrado.

Existe otro caso particular que vale la pena mencionar: el de la religión. El hecho de que, dentro de la sociedad islámica el aparato legislativo y judicial haya estado profundamente ligado al Corán ha hecho que el término دين se utilice tanto para

¹⁶⁹ Cheikho. Op.Cit. p.103.

¹⁷⁰ Keller. Op.Cit. p.100.

designar la “religión” como la “ley”.¹⁷¹ En este aspecto existe una marcada diferencia con el desarrollo jurídico cristiano, que al tomar elementos importantes del derecho romano, marcó una diferencia, no siempre clara, entre la religión y la ley. Esta problemática también está presente en el libro. En el capítulo XIV se lee:

و الناسك بالدين.¹⁷²

[y el religioso por la costumbre].

Que el texto castellano traduce como:

“nin el rreligioso synon por la ley...”¹⁷³

Y en el capítulo III:

و عرفت أنه من طلب الرخص (...) من الفقهاء في الشبهة.¹⁷⁴

[y supe que aquel que pide consejo (...) de los jurisconsultos en la duda...].

“...o de los teólogos a la ley al que se aconseja con ellos...”¹⁷⁵

En ambos casos el término دين es traducido como “ley”, siendo fiel el traductor al sentido del texto que enfatiza en tales casos el sentido jurídico del término. Lo que resulta extraño al oído castellano son los nombres de aquellos responsables de la administración de la ley; el ناسك [religioso] en el primero y el فقهاء [hombre versado en el Corán, jurisconsulto]. Ambos términos tienen una connotación religiosa que los

¹⁷¹ La enciclopedia del Islam (L. Gardet) presenta tres definiciones fundamentales para el término دين. La primera: juicio, retribución; la segunda: uso, costumbre; y la tercera: religión. Es preciso tener cuidado con la tercera definición pues el vocablo no significa “religión” en el estricto sentido de la palabra. Se trata de la obligación que ata al creyente a su Creador y que permite comprender mejor la conexión de la tercera definición con las dos primeras. En el primer caso la retribución se da de acuerdo con el grado de adhesión del creyente. La segunda acepción está relacionada con una deuda, en muchos casos pecuniaria, que con el tiempo vino a significar costumbre o uso por la recurrencia con que se presentaba y que la vincula a su vez con la idea de retribución. En todo caso, se trata de un concepto complejo que resulta difícil traducir de manera satisfactoria. Leiden: E.J. Brill, Vol. II, C-G. 1965. pp.293 y ss.

¹⁷² Cheikho. Op.Cit. p.267.

¹⁷³ Keller. Op.Cit. pp.315-16.

¹⁷⁴ Cheikho. Op.Cit. p.98.

¹⁷⁵ Keller. Op.Cit. p.92.

hace extraños a la traducción castellana acostumbrada a una división más marcada entre las esferas de lo religioso y lo jurídico.

Para terminar, la palabra عبد es vertida en el castellano de la siguiente manera:

عبد.¹⁷⁶

[Esclavo].

“syervo”¹⁷⁷

En el castellano actual una traducción más adecuada sería la de esclavo. No obstante, la palabra siervo es la más indicada para la época de la traducción ya que el tipo de relación que existía en del sistema feudal entre el siervo y el señor es similar a una relación de esclavitud.

6.2.3. Concepto de religioso

En muchas de las historias de la versión árabe el protagonista es un ناسك o religioso. Para un lector cristiano de la época hubiera resultado confuso encontrar que estos نساك se casaran, tuvieran hijos y desarrollaran actividades que a los religiosos cristianos no les estaban permitidas. Las fronteras entre la vida religiosa y la secular en el Islam son difusas y es posible encontrar hombres que desarrollan una vida social activa al tiempo que participan como líderes religiosos de su comunidad. Es posible encontrar a su vez a hombres ascéticos que se aíslan con el fin de tener un contacto más próximo con la divinidad. Tanto uno como otro puede recibir el nombre de ناسك . Las fronteras entre la vida religiosa y laica están más marcadas en el cristianismo, pues a

¹⁷⁶ Cheikho. Op.Cit. p.132.

¹⁷⁷ Keller. Op.Cit. p. 139.

pesar de que es posible encontrar hombres laicos con profundos compromisos religiosos en su comunidad, los títulos de religioso o sacerdote suelen ser restrictivos¹⁷⁸.

La traducción castellana del libro optó, en ocasiones, por traducir el término como “religioso”. Por esto, algunas de las historias fueron modificadas con el fin de que el protagonista no realizara acciones que dentro de la esfera cultural cristiana le fueran ajenas.

En la historia de la rata transformada en niña, cuando el religioso lleva a la niña a su casa, el texto árabe dice:

فانطلق بها الناسك الى بيته فقال لإمرأته...¹⁷⁹

[... y se fue el religioso con ella a su casa y le dijo a su mujer...].

“... e levola el rreligioso a su posada e criavala bien...”¹⁸⁰

A diferencia del texto árabe, el castellano no hace referencia en ningún momento a la mujer del sacerdote.

En la historia de la culebra y las ranas aparece un niño que en la versión árabe es el hijo del religioso pero que en la versión castellana es tan solo un niño.

في البيت ابن الناسك...¹⁸¹

[En la casa estaba el hijo del religioso...].

“E estava en la casa un niño...”¹⁸²

كما قتلت ابني...¹⁸³

[Como mataste a mi hijo...].

¹⁷⁸ Resulta curioso notar que en las ilustraciones que acompañan el texto crítico de Keller y que al parecer son posteriores a la traducción castellana del texto, los religiosos son representados con los trajes característicos de los monjes mendicantes. Muestran la manera como las traducciones cristianas (latinas, castellanas, italianas), comprendían el título de religioso.

¹⁷⁹ Cheikho. Op.Cit.p.192.

¹⁸⁰ Keller. Op.Cit.p.226.

¹⁸¹ Cheikho. Op.Cit.p.200.

¹⁸² Keller. Op.Cit.p.233.

¹⁸³ Cheikho. Op.Cit.p.200.

“Asy commo mataste a este niño...”¹⁸⁴

En la historia del religioso y el gato la modificación que se observa en los ejemplos anteriores no se lleva a cabo. El texto dice:

كان بارض جرجان ناسك و كانت له امرأة لبثت عنده زمانا لا تحمل...¹⁸⁵

[Había en la tierra de Yuryen un religioso que tenía su mujer la cual no se embarazaba hacía algún tiempo...].

“Dizen que en tierra de Jorgen avia un religioso e avia su muger, e estuvo ella que non se preño un tiempo...”¹⁸⁶

Del mismo modo, un poco más adelante, un religioso dice:

فاذا فرغت من ذلك تزوج امرأة ذات حسب...¹⁸⁷

[y cuando termine esto me casaré con una mujer noble...].

“Casarme he con una muger muy rrica...”¹⁸⁸

El empleo del término sacerdote o religioso es, además, utilizado por los traductores con bastante libertad. En el capítulo de la culebra y el religioso, el término árabe utilizado es el de سائح que poco tiene que ver con el sentido castellano, pues puede traducirse como “viajero” o “vagabundo”.

El título dice así:

السائح و الصائغ و القرد و البير و الحية.¹⁸⁹

[El viajero, el joyero, el mono, el tigre y la serpiente].

“Del orenze, e del ximio e del castigo e de la culebra e del rreligioso”.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Keller. Op.Cit.p.233.

¹⁸⁵ Cheikho. Op.Cit.p.215.

¹⁸⁶ Keller. Op.Cit.p.252.

¹⁸⁷ Cheikho. Op.Cit.p.216.

¹⁸⁸ Keller. Op.Cit.p.253.

¹⁸⁹ Cheikho. Op.Cit.p.272.

¹⁹⁰ Keller. Op.Cit.p.323.

El problema de los religiosos en el libro es complejo. No se puede argumentar que existe un ejercicio riguroso de modificación de los patrones de conducta de estos personajes con el fin de adaptarlos a un contexto cristiano tal y como se ha visto más arriba. Empero, no se puede ignorar que en algunos casos las características anómalas de estos hombres de religión son suprimidas o modificadas.

Podría pensarse que se trata de olvidos por parte de los traductores, o mejor aún, que el hecho de que el libro viniera de la India diera libertad a los traductores para presentar a un religioso que se casa y tiene hijos argumentando que se trataba de religiosos de otras creencias que no tenían por que atender a las prescripciones doctrinales cristianas.

6.2.4. Albedrío

La injerencia de Dios en el curso del destino humano está presente de manera importante tanto en el cristianismo como en el islam. Es uno de los temas que más polémica y discusión ha suscitado en ambas religiones, en particular durante la Edad Media. Las diferentes versiones del Calila y Dimna también tocan la cuestión pero el problema es abordado de manera fragmentaria y en ocasiones contradictoria. Y es que es posible encontrar diferencias en el enfoque que se le da al asunto no sólo cuando se compara la versión castellana con la árabe sino también en el texto árabe mismo.

En la mayoría de los pasajes presentes en la recensión árabe que hablan al respecto es común que se haga referencia al **قدر** [destino] y al **قضاء** [id.], en tanto que los textos cristianos enfatizan de manera explícita la injerencia de Dios en los asuntos del hombre.

En el capítulo X, en la historia del rey y el ave Catra, dice el rey:

لقد عملت انه ليس يستطع احد لا حد ضرا و لا نفعا فانه لا شيء من الاشياء صغير و لا كبير
يصيب احدا الا بقدر مقدور.¹⁹¹

[Mis conocimientos me han revelado siempre que todos los acontecimientos en esta vida, los buenos y los malos, los grandes y los pequeños, están presididos por la voluntad del destino].

Y el texto castellano dice:

“Las criaturas non han poder de nozir unas a otras, que este poder de Dios solo es.”

Y más adelante en el mismo discurso se encuentran expresiones como “el juyzio de Dios”, “por mandamiento de Dios”, “ca fue por mandado de Dios”, “ca fue por el juyzio divino”,¹⁹² que no aparecen en el texto árabe.

En el capítulo XVI, en la historia del fijo del rrey e del fydalgo e de sus compañeros, hay un discurso acerca del destino que presenta características similares a las del ejemplo anterior. El texto árabe está exento de alusiones directas al poder divino como las que pueden verse en la versión castellana.

كما ان الرجل لا يبصر الا بعينه و لا يسمع الا باذنيه فكذلك العلم انما تمامه بالحلم و العقل و
التثبيت. غير ان القضاء و القدر يغلبان على ذلك.¹⁹³

[Así como el hombre no ve sino con sus ojos y no oye sino con sus oídos, así mismo, el conocimiento se completa con la inteligencia, el talento y el discernimiento. Sin embargo, el destino y la fatalidad triunfan sobre todos ellos].

“asy commo el omne non vee synon con sus ojos, nin oye synon con sus orejas, asy el saber non se acaba synon con sufrimiento e con seso e con çertidunbre; enpero a todo

¹⁹¹ Cheikho. Op.Cit.p.256.

¹⁹² Keller. Op.Cit.p.267.

¹⁹³ Cheikho. Op.Cit.p.277.

esto vence la ventura que es prometida a cada uno, asy que algunos son a que Dios da buena andançia en su rriqueza.” Y más adelante incluye otros pasajes inexistentes en la versión árabe como “que los guia Dios a ser enviaos”, “la ventura de Dios dio e prometio por juyzio”, “ninguno non puede por arte nin por seso desviar lo que Dios le judgo e prometio de antes.”¹⁹⁴

Y un poco más adelante:

ان امر الدنيا كله بالقضاء و القدر و انتظار هما افضل الامور.¹⁹⁵

[Los asuntos de este mundo están todos escritos y predestinados. Aguardemos lo que ambos puedan traernos].

“Los fechos deste mundo todos son en el poderio de Dios, en la ventura que ha prometido a cada uno.”¹⁹⁶

Sin embargo, Dios no se encuentra ausente en el texto árabe. En el discurso que el hijo del rey hace a sus amigos en la misma historia, se habla explícitamente de Dios:

الاجتهاد و العقل و العمل و ما أصاب الانسان من خير او شر انما يجري بقضاء الله و حكمه.¹⁹⁷

[El juicio, la razón, el trabajo y todo lo bueno o malo que sucede a los humanos es por la voluntad y la sabiduría de Dios].

Es evidente que los términos *قضاء* y *قدر* tienen una relación directa con la divinidad. Para los seguidores de los credos monoteístas, entre ellos los musulmanes, Dios es quien decreta el destino. Sorprende sin embargo que, contando él árabe con expresiones como *إرادة الله*, [voluntad de Dios] *قدر الله* [decreto de Dios] o *قضاء*

¹⁹⁴ Keller. Op.Cit.p.331.

¹⁹⁵ Cheikho. Op.Cit.p.278.

¹⁹⁶ Keller. Op.Cit.p.332.

¹⁹⁷ Cheikho. Op.Cit.p.281.

الله [determinado por Dios], el traductor privilegia otras expresiones que no hacen la mención explícita a la injerencia de Dios en el destino humano como sí lo hace la traducción castellana.

Esta omisión es de capital importancia puesto que revela un cambio en las ideas que se tenían en la época de la traducción árabe en torno al destino y a la influencia de Dios en el desarrollo del mismo. La idea de un destino insondable que rige la vida de los hombres y del cual no se puede huir está documentada ampliamente en la poesía preislámica. En ella, el concepto de tiempo (ظهر, زمن) desborda el campo de lo meramente cronológico y se inserta en el de aquello que determina el curso de la vida. Esta particular concepción del tiempo facilita una actitud de despreocupación en el hombre frente al futuro. Lo invita a abandonarse al curso de los acontecimientos sin intentar cambiarlos. Si ya todo está decretado de antemano y nada de lo que se haga puede modificar el curso de las cosas, la noción de responsabilidad así como la de voluntad quedan relegadas a un segundo plano. “Time in the abstract was popularly imagined to be the cause of all earthly happiness and especially of all earthly misery. (...) But it must be admitted that the Arabs themselves do not always clearly distinguish the power of Time from that of Destiny pure and simple.”¹⁹⁸

La despreocupación por el futuro puede llevar al descreimiento. ¿Qué sentido tiene orar, obedecer, adorar, si nada de eso tiene injerencia en el curso de los acontecimientos del mundo? La inversión que opera Muhammad es aquella del destino por Dios. Ya no se trata de un agente ciego que administra de manera arbitraria los dones y miserias. Ahora se trata de un Dios benevolente que escucha a los hombres y administra justicia con mano imparcial. La adoración se hace entonces necesaria.

¹⁹⁸Theodor Nöldeke. Citado por Montgomery Watt. *Free Will and Predestination in early Islam*. London: Luzac & company, 1948. P.21.

A pesar de que *ibn Muqaffa'* tradujera el texto poco más de un siglo después de la revelación coránica, es preciso comprender que una transvaloración tan importante como la que se llevó a cabo en la sociedad de la época no se puede dar de manera instantánea. Se trataba de un sistema profundamente arraigado en las creencias populares que dejó trazos en productos culturales como en el caso del *Kalīla wa-Dimna*. El hecho de que el traductor privilegiase en algunos casos el uso de un término que ignora la influencia de Dios sobre el ejercicio del destino no es casual. Muy al contrario, evidencia la lucha de valores que se estaba dando en la época.

Una situación diferente ocurre en el cristianismo de la época alfonsí, en donde esta discusión no tiene cabida. Dios es el único con potestad para decretar el curso del destino. Es por eso que la versión castellana es coherente a lo largo del texto con su particular concepción del destino y no adolece de la dicotomía presente en la recensión árabe.

6.2.5. Expresiones cristianas añadidas

El texto castellano está plagado de expresiones de alabanza a Dios que en la mayoría de los casos no están registradas en el texto árabe y comportan un ejercicio de inserción por parte de los traductores para darle quizá un toque cristiano a los diálogos de los personajes.

En la historia del carpintero, el barbero y sus mujeres se lee:

ثم قال له: لا يشتبهن عليك...¹⁹⁹

[Luego le dijo: no tengas duda...].

“e dixole: Dios te salve, no seas en duda...”²⁰⁰

O en la historia de la liebre, el león y el pozo:

¹⁹⁹ Cheikho. Op.Cit. p.80.

²⁰⁰ Keller. Op.Cit. p.66.

...فقلت لهن: إن أنتن رفقتن بي فيما لا يضر كن لعلني ان أريحكن من الاسد...²⁰¹

[...y les dijo: ustedes tuvieron piedad de mí en aquello que no les hace daño así que ojala pueda librarlas del león...].

“Si vos me quisierdes fazer tanta merced que quisiesedes que yo provase una arte que he pensada contra el leon, por aventura libraría Dios por ella a vos e a my.”²⁰²

O más adelante en la misma historia:

قالت: إنني رسول الوحش أرسلنني إليك.²⁰³

[Dijo: soy el enviado de las bestias que me envían a ti].

“E dixo la liebre: Non mande Dios, señor, yo so mandadero de las bestias para vos.”²⁰⁴

O cuando dice Dimna:

قال دمنة: حدث ما لم يكن الاسد يريد و لا أنا.²⁰⁵

[Dijo Dimna: sucedió aquello que el león y yo no queríamos que sucediera].

“Dixo Digna: Dios vos de vida, señor, acaecio cosa que non querriades vos ni nos.”²⁰⁶

Y más adelante, el mismo Dimna dice:

و خير الاصدقاء من لا يخاصم. و خير الاغنياء من لا يكون للحصر أسيرا.²⁰⁷

[El mejor de los amigos no pelea y el mejor de los ricos es aquel que no es esclavo de la avaricia].

²⁰¹ Cheikho. Op.Cit. p. 87.

²⁰² Keller. Op.Cit.p. 75.

²⁰³ Cheikho. Op.Cit. p. 87.

²⁰⁴ Keller. Op.Cit. p. 76.

²⁰⁵ Cheikho. Op.Cit. p. 88.

²⁰⁶ Keller. Op.Cit. p.78.

²⁰⁷ Cheikho. Op.Cit. p. 92.

“e el mejor compañero es aquel que no contradize, e la mejor de las costumbres es aquella que mas ayuda a temer a Dios.”²⁰⁸

O cuando dice el león:

قال الاسد: إن العلماء...²⁰⁹

[Dijo el león: ciertamente los sabios...].

“Dixo el león: Por Dios...”²¹⁰

Y más adelante en la historia de la mujer, el pintor y el criado:

و إنما ضربت لك هذا المثل أيها الملك لتعلم أن الشبهة كذب و أن الكذب يعيب صاحبه و لست أنت حقيقا بقتل البريء.²¹¹

[y ciertamente te di este ejemplo, oh rey, para enseñarte que la vaguedad es la mentira y que ésta deshonra a quien la dice y no es posible que tú mates a un inocente].

“E yo non te do este enxemplo, synon por qu’el rrey non se acuyte en my pleito quel’ fue mostrado en dubda, e porrna sobre sy grant cargo de pecado.”²¹² No hay ninguna referencia en el texto árabe al cargo de pecado.

Hay incluso un parlamento completo del león que es añadido por el traductor castellano que dice así: “Dixo el leon: Debe ome fazer sus cosas con temor de Dios en manera que el malo sea punido, que dizen que el que ayuda a los malhechores aparçero es de sus obras.”²¹³

²⁰⁸ Keller. Op.Cit. p.83.

²⁰⁹ Cheikho. Op.Cit. p. 125.

²¹⁰ Keller. Op.Cit. p. 132.

²¹¹ Cheikho. Op.Cit. p.133.

²¹² Keller. Op.Cit. p. 140.

²¹³ IBID. p.148. El correspondiente texto árabe debería aparecer en la página 140 del texto árabe, pero el león no habla en ese momento.

Del mismo modo, cuando el alcalde habla, menciona en el texto castellano lo siguiente: “La cosa que mas pesa a Dios es matar al sabio syn culpa por mestura del falso mentyroso.”²¹⁴ Texto que no aparece en la versión árabe.

En la misma escena, cuando Dimna responde a las acusaciones que se le imputan, dice:

إنما ضربت لكم هذا المثل لتعرفوا ما يدخل على القائل بالجهالة و العامل بالشبهة من الإثم.²¹⁵

[Ciertamente les he dado este ejemplo para que sepan lo que sucede a quien habla con ignorancia y a quien actúa sin conocer el pecado].

“E yo non te di este enxemplo salvo porque non digas lo que por lo que feziere. E yo soy salvo de lo que me apusieron, e pues estoy entre vuestras manos e temer yr a Dios, parad bien mientes en my fecho.”²¹⁶ El texto árabe no tiene ninguna referencia al temor que los jueces deben tener de Dios.

En el diálogo que sostienen Dimna y el alcalde, éste le reprocha:

“el falso non ama a los buenos nin a los que fazen las obras de Dios.”²¹⁷, texto que no aparece en la versión árabe del libro.

Y más adelante: “Temed a Dios e mnbradvos del juyzio e de la pena del otro mundo.”²¹⁸

En el capítulo V se recomienda:

و هو حقيق أن لا يغفل عن امر آخرته و التزوّد لها فان الموت لا يأتي...²¹⁹

²¹⁴ IBID. p.149. El correspondiente texto árabe debería aparecer entre las páginas 140 y 141.

²¹⁵ Cheikho. Op.Cit. p. 142.

²¹⁶ Keller. Op.Cit. p. 151.

²¹⁷ IBID. p.157. El correspondiente texto árabe debería aparecer en la página 148.

²¹⁸ IBID.p. 159. El correspondiente texto árabe debería aparecer en la página 149.

²¹⁹ Cheikho. Op.Cit. p. 169.

[y no debe olvidar los asuntos del más allá y aprovisionarse para el más allá pues la muerte no viene...]²²⁰.

“e non debe descuydarse del otro siglo e de fazer por que aya bien de Dios.” (A) El texto (B) es más fiel a la versión original y reproduce: “e non devedes olvidar el otro syglo e faga mucho por le aver.”

Sobre el final del capítulo el ratón elabora un plan para escapar del cazador y les dice a sus compañeros:

فاني ارجو ان لا ينصرف القانص الا و قد فرغت من قطع الحبل الذي السلحفاة مربوطة به
فنتحول بالسلحفاة و نرجع إلى مكاننا.²²¹

[Yo deseo que no regrese el cazador hasta cuando termine de cortar la cuerda que aprisiona a la tortuga y regresaremos con ella a nuestro lugar].

“E yo punare de cortar la rred, e fio por Dios que ante que el torne avre yo cortado las cuerdas al galápago, e yrme he con el, e que tornare mas a nuestro lugar.”²²² El fragmento “fio por Dios” fue agregado por el traductor.

Estos son algunos ejemplos pero lejos están de agotar la gran cantidad de insertos con tono religioso que introdujeron los traductores castellanos en el texto árabe. Estos añadidos son comprensibles ya que se trata de un libro cuya moral era discutida por algunos miembros de la iglesia. Aunque revestirlo con palabras y expresiones religiosas no modifica el sentido último de las enseñanzas, por lo menos logra disfrazarlas con un manto de piedad.

²²⁰ Keller. Op.Cit. p. 176.

²²¹ Cheikho. Op.Cit. p. 174.

²²² Keller. Op.Cit. p. 194.

6.2.6. Términos cristianos añadidos

Es posible encontrar en el texto, además de los constantes injertos antes mencionados, continuos términos religiosos característicos del cristianismo. Éstos hablan sobre rituales o doctrinas cristianas como la confesión, la bendición, o los mandamientos, así como también sobre elementos característicos de su simbología como son los ángeles, los santos y los monasterios. Igual que en el apartado anterior, estos términos evidencian un claro ejercicio de apropiación por parte de la cultura receptora.

En el capítulo III del libro dice Dimna:

إن من كتم السلطان نصيحتة أو كتم الاطباء مريضه أو كتم الاخوان فاقتة فقد خان نفسه.²²³

[Quien esconde al sultán el consejo o los médicos que esconden la enfermedad o los hermanos que esconden su pobreza ciertamente se traicionan a sí mismos].

Y en el texto castellano se lee:

“Ca el que encubre a su señor su buen consejo e a los fisycos su enfermedat, e a los avogados la verdat del pleyto, e al confesor sus pecados, e a sus amigos su fazienda, a sy mesmo engaña.”²²⁴

Ni la mención al abogado ni la del confesor están presentes en la versión árabe.

En la historia del religioso, la culebra y el simio, en el momento en que se descubren las calumnias sobre el religioso, el rey lo hace llamar:

فامر الملك ان يُكف عن عقوبته و ان يؤتى به . فلما أوتي به أمره ان يرقى ابنه...²²⁵

²²³ Cheikho. Op.Cit. p.89.

²²⁴ Keller. Op.Cit.p.79.

²²⁵ Cheikho. Op.Cit.p.276.

[y envió el rey a detener sus castigos y que lo llevaran ante él. En cuanto estuvo con él le ordenó que encantara a su hijo].

En tanto que la versión castellana dice:

“El rey fizo luego traer ante sy al rreligioso e rrogole que bendixese a su fija por amor de Dios.”²²⁶

En primera instancia, en el texto árabe no se trata de una hija sino de un hijo y la acción que el rey pide del religioso es confusa. El verbo empleado es رقى que puede traducirse como “encantar” o como “seducir”. Es natural que los traductores buscaran cambiar la acción que realiza el sacerdote, pues la relación existente entre los encantamientos y las artes mágicas pondrían en tela de juicio su reputación. Por esta razón se opta por que el rey pida al hombre que “bendiga” a su hijo. La expresión “por amor de Dios”, fue añadida por los traductores.

En el discurso que sobre el destino hace el rey en la historia del rey y del ave Catra existe una expresión de marcado acento cristiano inexistente en la versión árabe. En el texto castellano se lee: “...synon por mandamientos de Dios...”²²⁷

En la historia de los papagayos acusadores dice la mujer, que en el texto árabe es un esclavo:

فقال العبد: يحق أصابك هذا إنه الجزاء من الله تعالى لشهادتك بما لم تره عندك.²²⁸

[Dijo el esclavo: Has tenido un castigo correcto. Es una recompensa de Dios por tu falso testimonio].

²²⁶Keller. Op.Cit.p.328.

²²⁷ IBID.P. 267. El texto árabe correspondiente debería aparecer en la página 256.

²²⁸ Cheikho. Op.Cit.p.151.

“E dixo la mujer: ¡Bendito sea el nombre de Dios que tan ayna fizo su myraglo sobre este falso traydor que tan gran falsedat me apusiera.”²²⁹

A pesar de que se menciona el nombre de Dios como el responsable del castigo recibido, el texto árabe no hace alusión a la palabra “milagro”.

En la historia del lobo y la cuerda del arco, dice el cazador:

وقال: ما هذه الارض الارض سحرة و ارض جن. فرجع لا يلتمس شيئا و ينظر اليه.²³⁰

[y dijo: esta tierra es tierra de demonios y de brujas. Y se regresó sin ver ni tocar nada].

“E dixo: esta tierra creo que es de demonios e de enemigos de Dios. E synose e santiguase muchas vezes...”²³¹

Las palabras árabes empleadas, جن y سحرة pueden traducirse como “genio”/ “demonio” y “bruja”/ “hechicera” respectivamente. Aunque podría inferirse que los responsables del hechizo sean enemigos de Dios, esto no se enuncia en el texto. El texto castellano también añade la acción en la que el cazador se santigua.

En la conocida historia de la rata transformada en niña, el hombre que la cría la ofrece en matrimonio al sol pero éste se excusa aduciendo que las nubes son más fuertes que él. En el texto árabe dice:

قال الشمس: انا ادلك على من هو اقوى مني: السحاب الذي يغطي نوري و يغلب عليه.

[dijo el sol: yo me postro ante quien es más fuerte que yo; la nube quien cubre mi luz y la vence].

Mientras que el texto castellano dice:

²²⁹ Keller. Op.Cit.p.163.

²³⁰ Cheikho. Op.Cit.p.174.

²³¹ Keller.Op.Cit.p.195.

“Ya oy lo que dexiste, omne bueno, e yo so tenuto de te non enviar syn rrespuesta de tu rruego, por la honrra e por el amor que as con Dios, e por la mejoría que as entre los omnes, mas enserarte he el angel que es mas fuerte que yo.”

Además de las múltiples adiciones que inserta el copista: “omne bueno”, “tu rruego”, “la honrra” “el amor que as con Dios”, se introduce en el texto un ángel que es el encargado de mover a las nubes. En el texto árabe se habla de سحاب, o nubes, y en ningún momento se menciona a una entidad divina o especial que esté encargada de ellas o de su movimiento.

No aparece en la versión árabe el discurso que pronuncia Elbed a su rey en la historia del rey Çerdano que dice: “Mandese Dios que beviere Elbed. Dos son los que cobdiçian lo que non pueden aver: el adulteryno que non teme a Dios, que quando muere quiere aver la dinidat de los santos...”²³²

Y más adelante en la misma historia se dice:

... الليل و النهار. و البر و الفاجر. و النور و الظلمة. و الخير و الشر.²³³

[...la noche y el día, el bueno y el traidor, la luz y la oscuridad, el bien y el mal].

“el dia con la noche, el santo con el malavida, e la luz con las tinieblas e el bien con el mal.”²³⁴

Se trata de una comparación de contrarios pero el término árabe empleado para “santo” en su oposición al “mala vida” es بر, que no tiene necesariamente una connotación de santidad. El vocablo se refiere a un hombre bueno que cumple con sus deberes como hombre y creyente, pero no evoca la idea de hombre excepcional que tiene el término castellano “santo”.

²³² IBID. p.295. El texto árabe correspondiente debería aparecer en la página 247.

²³³ Cheikho. Op.Cit.p.249.

²³⁴ Keller. Op.Cit.p.296.

En la historia de la rata transformada en niña el texto árabe hace referencia al lugar en donde habita el religioso con el término منزل que equivale a “casa” en castellano pero no a “ermita”, término que tiene un marcado acento religioso y con el cual se traduce el término árabe en la versión castellana.²³⁵

Así mismo, en el capítulo XIV se lee:

ولو كان صاحب المكان الصالح...²³⁶

[Estaba el consejero en el lugar sagrado...].

La expresión المكان الصالح podría traducirse literalmente como “lugar santo” o “sagrado”, pero el traductor castellano opta por la palabra “monasterio”²³⁷ que tiene un acento cristiano ajeno al sentido de la versión árabe.

Más adelante, en el mismo párrafo, dice el texto árabe:

إذا كان من قتل اناسك في محراب لم يأتهم...²³⁸

Una traducción literal del texto podría ser: “no peca aquel que asesine a un religioso en el *mihrab*”. Como el *mihrab* es un lugar específico de la mezquita que no tiene una contraparte exacta en la iglesia, el traductor castellano modifica el discurso de la siguiente manera: “...e el que mora en mal lugar feziere malas obras.”²³⁹

Por último, vale la pena registrar un ejemplo que no tiene que ver estrictamente con el de la religión. Dentro del Islam el consumo de bebidas alcohólicas suele ser

²³⁵ El término castellano se encuentra en la página 226 de la edición de Keller y el árabe en la 196 de la edición de Cheikho.

²³⁶ Cheikho. Op.Cit.p.261.

²³⁷ Keller. Op.Cit.p.308.

²³⁸ Cheikho. Op.Cit.p.261.

²³⁹ Keller. Op.Cit.p.308.

censurado de manera más estricta que en el cristianismo. En la versión castellana de la historia del alcahueta y su amante se puede leer la siguiente oración:

“Ca me llamaron unos mis amigos a beber.”²⁴⁰

Que modifica sustancialmente el sentido de la oración en la versión árabe y con ello, el sentido original de la ausencia del esposo:

فانه قد دعاني بعض أصحابي إلى دعوة.²⁴¹

[Me invitaron algunos amigos]. La palabra دعوة que se emplea en el texto suele tener en el árabe un sentido religioso que obvia el carácter festivo de la versión castellana.

6.3. Adaptaciones formales (Términos árabes tomados por el castellano).

La lengua castellana tomó en el curso de su desarrollo numerosos vocablos de origen árabe, muchos de los cuales continúan siendo utilizados hoy en día. El propósito del presente apartado no es el de elaborar una lista de las palabras de origen árabe presentes en la traducción castellana del Calila y Dimna sino el análisis de algunas de ellas.

Existe un primer grupo de palabras que están presentes en el texto pero que no son una transliteración del término árabe traducido, sino que se trata de vocablos de origen árabe asimilados con anterioridad a la época de la traducción del texto. Su uso en la traducción evidencia la vitalidad de dichos términos en la joven lengua castellana. Algunos de ellos son “maravedí” y “alguacil”. En los ejemplos siguientes se verá como el traductor castellano opta por utilizar estas palabras, no porque sean una fiel traducción del término árabe, sino porque éstas ya formaban parte del acervo lingüístico castellano.

²⁴⁰ IBID.p.62.

²⁴¹ Cheikho. Op.Cit.p.78.

Maravedí:

La palabra proviene del vocablo árabe *مرابطي* a partir del nombre de los almorávides. El primer maravedí castellano fue acuñado por Alfonso VIII en 1172 pero el término data de la época de la dominación almorávide. En los documentos latinos figura el singular como morabetino, siendo el plural casi siempre mo(a)ravedís.²⁴²

En el texto de Calila y Dimna se utiliza para traducir el vocablo دينار [dinar].

الف دينار.²⁴³

[mil dinares].

“Mil maravedis...”²⁴⁴

Alguacil:

La palabra proviene del árabe *الوزير* que originalmente designa a un ministro de un príncipe musulmán. Su utilización en documentos castellanos es esporádica en los siglos XI y XII y sólo a partir del siglo XIII empieza a generalizarse. Neuvonen resalta la utilización que tuvo el término entre los mozárabes de Toledo, para quienes era sinónimo de oficial, y cree posible que la propagación del término alguacil se deba a la influencia de estos mozárabes.²⁴⁵

En el libro de Calila y Dimna se utiliza para traducir el vocablo صاحب [consejero]:

صاحب سره.²⁴⁶

[Consejero].

“tu pryvado alguacil.”²⁴⁷

²⁴² Eero K. Neuvonen. *Los arabismos del español en el siglo XIII*. Helsinki: Sociedad de literatura finesa, 1941. pp.120 y 21.

²⁴³ Cheikho. Op.Cit.p.114.

²⁴⁴ Keller. Op.Cit.p.117.

²⁴⁵ E, Neuvonen. Op.Cit.pp.91-93.

²⁴⁶ Cheikho. Op.Cit.p.219.

Resulta interesante constatar que la traducción castellana utilice el término pryvado, pues Neuvonen señala en su texto que el vocablo pryvado suele presentarse como sinónimo de alguacil.²⁴⁸

Existen otras palabras que son apropiaciones castellanas de términos árabes y se utilizan en el texto para traducir las mismas palabras. Entre ellas están “atalaya”, “fulano” y “alcalde”.

Atalaya:

Lo más probable es que el vocablo provenga del plural de la palabra árabe طليعة , “vanguardia”, “escucha”. Existen registros desde el siglo XI, y su utilización en gallego, portugués, catalán y valenciano atestiguan su amplia utilización.²⁴⁹

En el libro de Calila y Dimna se encuentra precisamente esta misma palabra:

و الطلائع بيننا و بين عدونا...²⁵⁰

[y las vanguardias entre nosotros y nuestros enemigos...].

“...nuestras atalayas e nuestras escuchas entre nos e nuestros enemigos...”²⁵¹

Fulano:

El término proviene del árabe فلان y es ampliamente utilizado con la misma significación que en el árabe. Se utiliza cuando no importa o no se conoce el nombre de la persona a la que se alude. Hijo de fulano o hijo de tal son sinónimos.

²⁴⁷ Keller. Op.Cit.p.276.

²⁴⁸ E, Neuvonen. Op.Cit.p.93.

²⁴⁹ E, Neuvonen.Op.Cit.pp.68-69.

²⁵⁰ Cheikho. Op.Cit.p.177.

²⁵¹ Keller. Op.Cit.p.199.

En el libro de Calila y Dimna puede leerse:

هذا فلان ابن فلان.²⁵²

[Este es fulano, hijo de fulano].

“Este es fulano, fiyo de fulano.”²⁵³

Llama la atención el nivel de fidelidad con que la expresión es utilizada en el castellano.

Alcalde:

Su etimología es discutida. Hay quienes afirman que el término proviene del vocablo árabe القائد que significa “líder”, “jefe” o “comandante” y de donde se deriva la palabra “alcaide”. Pero a pesar de que ambos términos tendieron luego a identificarse, tienen etimologías distintas, pues alcalde proviene del vocablo القاضي que significa juez.

El vocablo comienza a ser utilizado frecuentemente a partir del siglo XII como reemplazo del término giudice. La adopción del término no implica la adopción de aquella función jurídica, que existía desde antes en la península.²⁵⁴

Prueba de la relación existente entre el vocablo alcalde y las funciones jurídicas se encuentra en el Calila y Dimna, en donde puede constatarse que cada que se menciona el nombre de alcalde éste se encarga de dirimir algún asunto de esta especie:

“E entonçes mando el rrey al leon pardo e al alcalde, que se asentase a juyzio...”²⁵⁵

Hay muchos ejemplos en el libro donde se aprecia una traducción literal del término árabe:

قال القاضي.²⁵⁶

²⁵² Cheikho. Op.Cit.p.70.

²⁵³ Keller. Op.Cit.p.53.

²⁵⁴ E, Neuvonen.Op.Cit.pp.108-11.

²⁵⁵ Keller. Op.Cit.p.148.

²⁵⁶ Cheikho. Op.Cit.p.140.

[Dijo el juez].

“Dixo el alcalde.”²⁵⁷

Y más adelante:

قال رأس القضاة.²⁵⁸

[Dijo el jefe de los jueces].

“Dixo el alcalde”²⁵⁹

El ejemplo anterior en especial muestra la diferencia que existe entre el alcaide y el alcalde, pues el líder o comandante tiende a ser uno en tanto que del segundo puede haber un grupo. El diccionario de la RAE atestigua la diferencia etimológica entre ambos términos, aunque como señala Neuvonen “parece que el nombre de alcaide se confundió en los textos antiguos con el de alcalde.”

Existe un tercer grupo de términos de etimología latina pero cuyo sentido es semejante o puede deducirse de la comparación con términos similares presentes en el árabe. Es el caso de “privado” y “amanecer”.

Privado:

La quinta definición del vocablo privado según el diccionario de la RAE es: persona que tiene privanza, sustantivo que el mismo diccionario define como: primer lugar en la gracia y confianza de un príncipe o alto personaje. Es posible que el término *privatus* latino se utilizara para designar a aquellos individuos tenidos en gran estima por un alto dignatario. No obstante, sorprende la similitud que guarda su utilización en la traducción castellana del Calila y Dimna con el vocablo árabe خاصة, que tiene el

²⁵⁷ Keller. Op.Cit.p.149.

²⁵⁸ Cheikho. Op.Cit.p.143.

²⁵⁹ Keller. Op.Cit.p.151.

sentido de alguien especial o perteneciente a un grupo selecto. La palabra proviene de la raíz verbal خاص que significa: hacer privado, exclusivo.

En el libro Calila y Dimna se traduce el término خاصة como privado:

لا عند خاصته.²⁶⁰

[ni con sus privados].

“ninante sus pryvados.”²⁶¹

Amanecer:

El vocablo presenta un problema particular ya que el origen de su utilización en el castellano no ha podido ser aclarado. A. Lombard y Américo Castro señalan un fenómeno de calco semántico que copiaría el uso árabe del verbo أصبح [amanecer]. E. Coseriu defiende la idea de un origen románico pese a la ausencia de documentación al respecto. Se basa para ello en la existencia de verbos que cumplen similares características en lenguas de origen románico como el rumano, el portugués y el francés provenzal²⁶². En el presente estudio se siguen las hipótesis del primer grupo sin dejar de notar las dificultades que su hipótesis presenta.

Existen numerosos casos en los que los traductores castellanos recurren al verbo amanecer como equivalente adecuado para dicho verbo árabe. Algunos ejemplos son:

و بعث حين أصبح إلى جنده.²⁶³

[y cuando amaneció buscó a sus soldados].

“E despues que amanesçio enbyo el leon por los mayores de su mesnada.”²⁶⁴

²⁶⁰ Cheikho. Op.Cit.p.98.

²⁶¹ Keller. Op.Cit.p.92.

²⁶² E.Coseriu. “¿Arabismos o romanismos?” En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. México D.F.: XV, 1961. pp.4 -22.

²⁶³ Cheikho. Op.Cit.p.128.

Y más adelante:

حتى أصبح.²⁶⁵

[Hasta que amaneció].

“Fasta que amanesçio.”²⁶⁶

Aunque la similitud entre ambos términos es grande y es muy posible que el término castellano se haya generado a partir de la reproducción de la forma verbal árabe el estado actual de los estudios impide tener conclusiones definitivas.

Es evidente que los traductores castellanos ejercieron cierta libertad en la composición de la versión castellana. Tenían la obligación de transmitir los cuentos de tal manera que pudieran ser accesibles al público al que estarían dirigidos. En aquel tiempo, los cambios, supresiones y modificaciones de los textos eran una práctica común. Los libros no se concebían necesariamente como productos acabados y la dificultad que representaba su transmisión facilitaba la manipulación de los mismos por parte de los copistas. Así, la traducción del Calila y Dimna al castellano no introduce un procedimiento novedoso sino que se inserta cabalmente en los mecanismos de traducción propios de la época.

²⁶⁴ Keller. Op.Cit.p.134.

²⁶⁵ Cheikho.Op.Cit.p.193.

²⁶⁶ Keller. Op.Cit.p.223.

CONCLUSIONES

El presente trabajo abordó la traducción de Calila y Dimna realizada en la corte de Alfonso X desde una perspectiva temática y formal. En el desarrollo de la primera se evidenció la relación del texto castellano con el proyecto político puesto en marcha por el rey desde los primeros años de su reinado. En la segunda se rastrearon los cambios introducidos en el texto por parte de los traductores cuando redactaron la versión castellana del libro.

Tal y como se concluyó en el quinto capítulo del estudio, resulta difícil pensar que las similitudes encontradas entre el ideal monárquico que el libro presenta y las directrices ideológicas de Alfonso X se deban a una simple casualidad. Temas centrales a las problemáticas que afrontó la realeza castellano-leonesa de su época tales como la superioridad legítima de la realeza frente a los cada vez más poderosos nobles, las facultades legislativas del soberano y el carácter divino de la realeza, están presentes en el libro y desempeñan un papel sustancial en el desarrollo de la trama del mismo.

Similares características presentaba el entorno político del califato *'abbasi* cuando *ibn al-Muqaffa'* compuso la versión árabe. La necesidad de un soberano fuerte en tiempos de inestabilidad política y en medio de una sociedad heterogénea fueron problemas que se vivieron en estos dos períodos. La imagen que Calila y Dimna presenta del soberano y el carácter sumiso de la corte ejemplifican el tipo de gobierno que tanto la casa *'abbasi* como la monarquía castellana pretendían instaurar con el fin de conservar la frágil unidad estatal. A diferencia del caso castellano, la traducción del texto al árabe parece haber sido un esfuerzo individual de parte de *ibn al-Muqaffa'* que no contó con el apoyo del califa. Eso puede explicar porqué el texto no haya sido empleado en la corte *'abbasi* como herramienta de adoctrinamiento político.

En cuanto a la perspectiva formal que rastrea las variaciones incluidas en la versión castellana, toda conclusión es tentativa y está sujeta al hallazgo de nuevos manuscritos o la verificación de la antigüedad de los existentes. A pesar de haber trabajado con la versión que editara Cheikho y que a juicio de los especialistas es la más cercana a la versión árabe medieval, es claro que muchas de las conclusiones pueden ser reformuladas sustancialmente en caso de que un nuevo texto salga a la luz.

A pesar de los inconvenientes que presenta el estudio, puede concluirse que evidentemente los traductores llevaron a cabo un proceso de apropiación cultural que va desde la constante inserción de expresiones religiosas y de elementos simbólicos cristianos, hasta la modificación de pasajes con el fin de adaptar las historias a los códigos morales de la sociedad receptora. Se trata de un ejercicio corriente en una época en la que lo más importante del texto era aquello que se decía y no tanto la manera como se hacía. La distancia existente entre ambas culturas obligaba a los traductores a modificar ciertos elementos con el fin de que el libro tuviera una amplia acogida entre el público cristiano. Los ejemplos mostrados a lo largo del capítulo sexto dan amplia prueba del proceso alteración y apropiación del texto.

La vitalidad con que un libro como el Calila y Dimna pervive a lo largo de los siglos y a través de tan disímiles culturas obliga a pensar en la capacidad inherente de estas fábulas para adaptarse a diferentes entornos sociales e históricos y de validar sistemas de valores en ocasiones antagónicas. Los cambios que permiten a las fábulas este grado de maleabilidad cultural modifican parte sustancial del texto pero dejan siempre un núcleo básico a partir del cual es posible rastrear su antigüedad y continuidad en la historia.

Este trabajo abordó tan sólo un capítulo de la larga y accidentada historia de Calila y Dimna. Para acceder a una comprensión más completa y cabal de los avatares

vividos por este fabulario de origen indio se precisan más y mejores estudios que aborden períodos oscuros de su historia y que, ayudados por el descubrimiento de nuevos manuscritos u otras fuentes de información, permitan un conocimiento más exacto de las variaciones y el porqué de las mismas en períodos específicos de la historia. Se trata de un esfuerzo intelectual importante y fructífero, pues no sólo dará a conocer aspectos del texto antes ignorados, sino también los sistemas de valores y las condiciones políticas y culturales de las diversas sociedades que lo han acogido.

BIBLIOGRAFÍA

- Alatorre, Antonio. *Los [Mil y Un] 1001 Años de la Lengua Española*. México: Bancomer, 1979.
- Aleman y Bolufer, José. *La antigua versión castellana de Calila y Dimna cotejada con el original árabe de la misma*. Madrid: Real Academia Española, 1915.
- _____. *Panchatantra o cinco series de cuentos*. Biblioteca Clásica. Madrid: Perlado Páez, 1908.
- Alfonso X. *Las Siete Partidas El Libro del Fuero de las Leyes*. Madrid: Reus, 2004.
- Allen, Roger. *The Arabic Literary Heritage the Development of its Genres and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Alvar, Carlos. *La literatura en la época de Sancho IV : Actas del congreso internacional "La literatura en la época de Sancho IV," Alcalá de Henares, 21-24 de Febrero de 1994*, Universidad de Alcalá, 1996.
- _____, Ángel Gómez Moreno. *La prosa y el teatro en la Edad Media*. Historia Crítica de la literatura hispánica. Vol. 3. Madrid: Taurus, 1991.
- Anónimo. *Le Livre De Kalila Et Dimna*. Etudes Arabes et Islamiques. Vol. 1. Paris: C. Klincksieck, 1957.
- Arié, Rachel. *España musulmana Siglos VIII y XV*. Historia de España. Vol. 3.

- Barcelona: Labor, 1982.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- . *The "Art" of Rhetoric*. The Loeb Classical Library. Vol. 193. Cambridge, Mass: Harvard University, 1991.
- Ashtiany, Julia. (ed.) *Abbasid Belles-Lettres*. The Cambridge History of Arabic Literature. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990.
- Baalbak, Munir, Baalbak Rohi. Al – Quareeb al – Mawrid. English – Arabic, Arabic – English dictionary. Beirut: Dar el – Ilm lilmalayin, 2005.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
- Benjamin, Walter. "The Task of the Translator." en *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1969. pp.69-82.
- Berlioz, Jacques. *Les Exempla Médiévaux : Nouvelles Perspectives*. Nouvelle Bibliothèque Du Moyen Âge. Vol. 47. Paris; Genève: H. Champion, 1998.
- Bloch, Marc. *Los reyes taumaturgos*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Bosch Vilá, Jacinto. *Historia de Marruecos. Los almorávides*. Tetuán: Instituto general Franco de estudios e investigación hispano-árabe, 1956.
- Bosson, Georg. "La abstracción como problema lingüístico en la literatura didáctica de origen oriental." *Cahiers De Linguistique Hispanique Médiévale* 3, (1978).
- Burns, Robert Ignatius. *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror Intellect and Force in the Middle Ages*. Princeton, N.J: Princeton University, 1985.

- Cansinos Assens, R. *Libro de las mil y una noches*. México: Aguilar, 1983.
- Castañeda Reyes, José Carlos. "Consejos de sabiduría, instrucciones, espejos para príncipes: tradición cultural en el Medio Oriente antiguo y medieval." *Visiones y crónicas medievales. Actas de las VII jornadas medievales* (2002).
- Castro, Américo. *Obra reunida*. Madrid: Trotta, 2004.
- Cheikho, Louis. *Kalilah et Dimnah. Edition classique basée sur le plus ancien Manuscrit arabe daté*. Beirut : Imprimerie Catholique, 1947.
- Chejne, Anwar G. *Historia de España musulmana*. Madrid: Cátedra, 1980.
- Coseriu, Eugenio. "¿Arabismos o romanismos?" En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. México D.F.: XV, (1961): 4 -22.
- Crone, Patricia, and Martin Hinds. *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: University of Cambridge, 2003.
- Cros, Edmond. *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos, 1986.
- De Ayala Martínez, Carlos (et alt.) *Identidad y representación de la frontera en la España medieval, Siglos XI-XIV*. Madrid: Casa de Velásquez - Universidad Autónoma de Madrid, 2001.
- De Blois, François. *Burzo̅y's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah Wa Dimnah*. London: Royal Asiatic Society, 1990.
- Fernández-Ordóñez, Inés, y Samuel G. Armistead. *Alfonso X el sabio y las crónicas de España*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.

- Foz, Clara. *El traductor, la Iglesia y el rey La traducción en España en los siglos XII y XIII*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Fradejas Lebrero, José. *Sendeban, libro de los engaños de las mujeres*. Madrid: Castalia, 1990.
- Galmes de Fuentes, Álvaro. "Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana." *Boletín de la Real Academia Española* XXXV y XXXVI, (1955 y 1956): 213-275, 414-451, 65-131, 255-307.
- Gautier-Dalché, Jean. *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media, Siglos IX-XIII*. México: Siglo Veintiuno, 1979.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Arabic Literature. An Introduction*. Oxford: Clarendon, 1963.
- . *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon, 1962.
- , (et al.) *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Gil, José S. *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*. Toledo: Instituto provincial de investigaciones y estudios toledanos, 1985.
- Godinas, Laurette. "Hacia Una Evolución Del Género Del Espejo De Príncipes." *Textos Medievales: Recursos, Pensamientos e Influencia*. (2005).
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. London: Allen & Unwin, 1968.
- González Palencia, Ángel. *El arzobispo don Raimundo de Toledo*. Madrid: Labor, 1942.

- Haro, Marta. "Repercusión De Elementos Técnico-Narrativos En El Didactismo Del Exemplario Contra Los Engaños y Peligros Del Mundo." *Historias y Ficciones: Coloquio Sobre La Literatura Del Siglo XV* (1992): 121-129.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. *The Spanish Kingdoms, 1252-1516*. Oxford: Clarendon, 1976.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam Conscience and History in a World of Civilization*. Chicago: University of Chicago, 1974.
- Irving, Thomas Ballantine. *Kalilah and Dimnah. An English Version of Bidpai's Fables Based upon Ancient Arabic and Spanish Manuscripts*. Newark: Juan De La Cuesta. 1980.
- Keller, John E., and White Linker, Robert. *El libro de Calila e Dimna*. Clásicos hispanoamericanos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- Klein, Julius. *La Mesta. Estudio de la historia económica española, 1273-1836*. Madrid: Alianza, 1994.
- Lacarra, María Jesús. *Cuento y novela corta en España*. Barcelona: Crítica, 1999.
- . "El cuento de la rata transformada en niña (Calila e Dimna, VI,7)." *Lucanor. Revista del cuento literario* III, (1989): 31-47.
- . *Cuentos de la Edad Media*. Madrid: Castalia, 1986.
- . "El libro de los gatos: Hacia una tipología del "enxienplo"." *Formas breves del relato: coloquio Casa de Velásquez* (1986): 19-34.

- . "Un fragmento inédito del Calila e Dimna (MS.P)." *El Cróton. Anuario de filología española* (1984).
- . "Algunos errores en la transmisión del Calila y el Sendebár." *Cuadernos de investigación filológica* V, (1979).
- . *Cuentística medieval en España. Los orígenes*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1979.
- y Cacho Blecua, Juan Manuel. *Calila e Dimna*. Madrid: Castalia, 1993.
- y López Estrada, Francisco. *Orígenes de la prosa*. Madrid: Júcar, 1993.
- Lapidus, Ira Marvin. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University, 1990.
- Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Linehan, Peter. *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. London: Cambridge University Press, 1971.
- Lomax, Derek W. *La reconquista*. Barcelona: Crítica, 1984.
- López Morillas, Consuelo. "A Broad View of Calila e Digna on the Occasion of a New Edition." *Romance Philology* XXV, (1971): 85-95.
- Macarrón Sierra, Leonor. "Oralidad y cultura escrita en Castilla y León (siglos XI-XIII)." *Literatura y conocimiento medieval. Actas de las VIII jornadas medievales* (2003.).
- Maravall, José Antonio. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid:

Ediciones de cultura hispánica, 1967.

Marsan, Rameline E. *Itinéraire espagnol du conte médiéval VIIIe-XVe siècles*. Témoins de l'Espagne. Paris: C. Klincksieck, 1974.

Mencé-Caster, Corinne. "Jeux référentiels et configuration d'un idéal de royauté dans le Calila e Dimna : du lion-roi au roi modèle." En : *Cahiers De Linguistique Et De Civilisation Hispaniques Médiévales*. N° 25, (2002) : 283-291.

Menéndez Peláez, Jesús. "Un Fragmento Desconocido Del "Calila e Digna" en un manuscrito de la catedral de Oviedo." *Revista de literatura* (1983).

Menéndez Pidal, Gonzalo. "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes." *Nueva Revista De Filología Hispánica* (Año V, n°4, 1951).

Menéndez Pidal, Ramón. *Islam y Cristiandad. España entre las dos culturas*. Málaga: Universidad de Málaga, 2001.

Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World. How Muslims, Jews and Christians created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little, Brown and company, 2002.

Merriman, Roger Bigelow. *The Rise of the Spanish Empire in the Old World and the New*. New York: The Macmillan Company, 1918.

Millás y Vallicrosa, José María. *Literatura hebraicoespañola*. Barcelona: Labor, 1967.

_____. *Estudios sobre la historia de la ciencia española*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.

- Mottahedeh, Roy P. "The shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran". *International Journal of Middle Eastern Studies*, (1976): 161-182.
- Moucannas Mazen, Rita. "'Kalila Et Dimna Arabe'." *Cahiers De Linguistique Et De Civilisation Hispaniques Médiévales*. N° 25, (2002) : 268-281.
- Nallino, Carlo Alfonso. *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*. Paris: G.P. Maisonneuve, 1950.
- Navarro Perrio, Ángeles. "Las versiones hebreas de Calila y Dimna." *Revista e Filología Románica* Vol II, n°14, (1997).
- Neuvonen, Eero Kalervo. *Los arabismos del español en el Siglo XIII*. Hensinki: Sociedad de literature finesa, 1941.
- O'callaghan, Joseph. "Alfonso X and the Castilian Church." *Thought* 60, (1985): 415-429.
- O'Callaghan, Joseph F. *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999.
- Palomo, María del Pilar. "De Cómo Calila Dio Exemplo Del Arte De Narrar." *Proemio. Revista de lingüística y crítica literaria* (Abril-Septiembre, 1973).
- Pellat, Charles. *Langue et littérature arabes*. Paris: A. Colin, 1970.
- . *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953.
- Pérès, Henri. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953.

- Petrus Alfonsi. *Disciplina Clericalis*. Zaragoza: Guara, 1980.
- Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1971.
- Rabadán Carrascosa, Montserrat. "Los Gul y los Yinn en tres tratados árabes del Género adab." *Visiones y crónicas medievales. Actas de las VII jornadas medievales* (2002).
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 22^a, Madrid: Real Academia Española, 2003.
- Rivera Recio, Juan Francisco. *Reconquista y pobladores del antiguo reino de Toledo*. Toledo: Diputación provincial, 1966.
- Rodríguez López, Ana. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Ross, Sir E. Denison. "Foreword." en *The Ocean of Story*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.
- Ruiz-Galvez Priego, Estrella. "Calila e Dimna: conte du Moyen Age et récit primordial. La version castillane du XIII siècle et une possible lecture". En : *Cahiers De Linguistique Et De Civilisation Hispaniques Médiévales*. N° 25, (2002): 293-306.
- Ruiz, Manuel. "Califato y religión durante los reinados de al-Hamid (775 –785), al-Hadi (785 –786) y Harun al-Rashid (786-809)".
- Sánchez Salor, Eustaquio. *Fábulas latinas medievales*. Madrid: Akal, 1992.

- Solalinde, Antonio. "Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras." *Revista de Filología Española* II, (1915).
- Sourdel, Dominique. "La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes." *Arabica. Revue d'études arabes* Tome 1, Fascicule 1, (1954).
- Steiner, George. *After Babel Aspects of Language and Translation*. New York: Oxford University, 1976.
- Taylor, Barry. "Raimundus de Biterris's liber Kalile et Dimne: Notes on the Western Reception of an Eastern Exemplum-Book." En: *Cultures in contact in Medieval Spain: Historical and literary essays presented by L.P. Harvey*. London: King's College, 1990.
- Vargas Prada, Mónica. "El problema de los fundamentos de la realeza en Castilla." *Caballeros, Monjas y Maestros en la Edad Media. Actas de las V jornadas medievales* (1996).
- Vernet Ginés, Juan. *El Islam en España*. Madrid: Mapfre, 1993.
- . *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. México: Ariel, 1978.
- . *Literatura árabe*. Barcelona: El Acantilado, Barcelona, 2002.
- Viguera Molíns, María Jesús. *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Von Grunebaum, Gustave Edmund. *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. New York: Barnes and Noble, 1961.

Watt, Montgomery. *Free Will and Predestination in early Islam*. London: Luzac & company, 1948.

Wehr, Hans. *Arabic – English dictionary*: Spoken Languages Services, Inc. Urbana, IL: 1994.

Werrie, Paul. "L'école des Traducteurs de Tolède." En: *Babel*. Vol.XV, N°4, (1969): 202.

Wiet, Gaston. *Introduction à la littérature arabe*. Paris: G.P. Maisonneuve et Larose, 1966.

Zumthor, Paul. *La letra y la voz de la literatura medieval*. Madrid: Cátedra, 1989.