Las fábulas del *Panchatantra* y sus nuevas versiones en el *Kalilah* wa *Dimnah* árabe y el *Calila e Dimna* español

Miguel Zugasti

Hay pocos libros en la historia de la literatura mundial que hayan tenido la suerte de alcanzar un desarrollo y una difusión tan amplia como la obtenida por el *Panchatantra* (nombre sánscrito compuesto por dos palabras: *panch* o 'cinco' y *tantra* o 'libro'). Podemos contar con más de doscientas versiones o traducciones antiguas distintas, vertidas en cerca de sesenta idiomas, algunos de ellos tan alejados en el tiempo y en el espacio como el sánscrito, nepalí, malayo, mongol, siamés, la lengua de los indios swahili (en las costas de Kenya, Tanganyka y Zanzíbar), pehlevi, árabe, siriaco, griego, latín, español, italiano, alemán, francés, inglés, etc. Su continuada presencia en tres grandes continentes (Asia, África y Europa) hace al *Panchatantra* casi equiparable a otros textos tan conocidos y leídos como pueden ser la *Biblia* o el *Corán*. Sin embargo, a pesar de su enorme antigüedad y transmisión -o quizás precisamente por estas dos mismas razones- la crítica literaria dispone de pocos datos ciertos sobre su origen y datación.

Autores de la talla de J. Hertel, Th. Benfey, Th. Nöldeke o F. Edgerton[1] han concretado con sus investigaciones la génesis del *Panchatantra* en la tradición folclórica india, aunque también hay algún crítico que defiende un posible origen persa o incluso griego[2]. Pero si bien en este aspecto de la búsqueda de fuentes hay casi unanimidad a la hora de asignar el primer eslabón de la cadena a la India, no ocurre lo mismo en lo referente a la fecha de composición. Frente a la tendencia de algunos críticos -sobre todo de origen indio-

de retrotraer el nacimiento de la obra en tres, cuatro o hasta cinco milenios con el fin implícito de otorgarle mayor autoridad o valía, nos encontramos con otros historiadores e indólogos que -esgrimiendo datos más objetivos y fiables- proponen una fecha bastante más tardía.

El origen y la difusión de algunas fábulas en India se puede centrar en torno a los siglos V ó IV a. J. C., concretamente en la época de expansión del budismo y jainismo. Los monjes budistas hacían uso en sus predicaciones de las parábolas de animales o *jātakas* (historias de las reencarnaciones de Buda, esto es, relatos de las existencias anteriores de Gautama Buda) con el fin de propagar su religión. Más adelante muchos de estos *jātakas* formarían parte de algunas famosas colecciones de cuentos budistas, saltando así directamente hacia países como China, Japón o Mongolia. Pero el verdadero inicio de los primeros atisbos del *Panchatantra* habría que localizarlo, si seguimos a J. Hertel, en la India del siglo II a. J. C. Queda patente desde un principio el indudable sentido y cariz budista que poseen muchas de las fábulas (dato señalado unánimemente por la crítica), pero tampoco hay que olvidar el sesgo y carácter brahmánico de que están impregnadas muchas otras. Sería injusto por nuestra parte atribuir todo el mérito de la génesis del libro al budismo y olvidar que en textos antiguos de la religión brahmánica aparecen ya prefiguradas algunas fábulas de animales. Por ejemplo en los *Vedas* hay bestias que hablan igual que los humanos, llegando a sugerir alguna sátira moral; en los *Upanishads* hay varias historias más de animales, destacando la del toro, flamenco y cisne que instruyen a Satyakama; en la *Mahābhārata* aparecen también algunas fábulas con fines didácticos y satíricos.

Estos datos nos revelan cómo había ya un terreno abonado para la creación y expansión del *Panchatantra* como tal libro de cuentos o apólogos que es. Gracias a la tradición brahmánica y a las predicaciones de monjes jainistas y budistas, el contenido de estas colecciones empezó a formar parte de la vida del pueblo. Muchas de estas historias comenzaron a pasar de boca en boca por las gentes y a entrar en el terreno del folclore. Como ya hemos dicho, para J. Hertel estos relatos cortos habrían entrado ya en el dominio público en torno al siglo II a. J. C. En nuestra opinión esta fecha es todavía susceptible de retrasarse en uno o dos siglos más, es decir, situarla más o menos al comienzo

de nuestra era. A pesar de todo no se dispone de datos objetivos para aseverar categóricamente cualquier dato. No existen indicios textuales de esa época, y habrá que esperar al siglo II d. J. C. para encontrarnos con el primero. Pero antes de entrar en la materia textual es necesario destacar cómo el proceso folclórico y oral en que estuvieron inmersas las fábulas provocó el hecho de que no exista un texto base único del cual los demás dependan. La transmisión oral del libro es innegable. Ya en el caso de los *Upanishads* se aprecia una acumulación un tanto heterógenea de leyendas populares junto a abstracciones de índole filosófica y mística. Esta diferenciación de temas provoca la existencia de distintos niveles de lengua, encontrándonos así con partes escritas en reposada prosa y otras escritas en ágil forma dialogada. Es en estos diálogos donde se transmiten ciertos elementos folclóricos, siguiendo casi todos ellos una ordenación muy similar a base de preguntas y repuestas simétricas que se encadenan entre sí. En general hay un diálogo directo entre el maestro y el pupilo. Este sistema, al servicio de la tarea nemotécnica, es una excelente prueba de la existencia de una no desdeñable carga oral de los *Upanishads*. En ciertos aspectos y salvando las distancias, una estructura similar podemos encontrarla en el *Panchatantra*, donde los animales dialogan entre sí relatando cada uno su propio apólogo, al igual que un profesor se dirige a sus alumnos. La orquestación del libro, encuadrado en torno a una historia marco a la que se van añadiendo otras secundarias, ofrece la posiblidad de que el número de fábulas aumente o disminuya sin ningún tipo de problema. La fórmula de inicio es casi siempre la misma, obedeciendo a la idea de marcar unas formas nemotécnicas fijas que precisen claramente el comienzo de cada nueva historia:

Ej.:

SÁNSCRITO: - Brāhmāṇa (o Piḍganlaka, Samjīvaka. . .) āha: Kathametat.
- So'bravīt. . .

ÁRABE: - Wa-kayfa kāna dālika ?
- Za'amū anna an. . .

ESPAÑOL: - ¿Et cómmo fue eso ?
- Dizen que un . . .

Estos relatos iban entrando en el acervo folclórico del país, circulaban de boca en boca entre las gentes, y a la hora de ser

recopilados por los amanuenses en manuscritos, unas veces se añaden algunos y otras se quitan otros. Todo esto, naturalmente, atendiendo al único criterio de su gusto personal. Tan sólo en India son más de veinte las versiones existentes de esta colección cuentística, todas ellas diferentes en mayor o menor grado. Paso a enumerar las más importantes[3]:

1. *Tantrākhyāyika* o 'Colección de cuentos doctrinales'. Se conservan dos versiones en sendos manuscritos de Cachemira, una antigua y la otra más moderna. La utilización de la palabra 'denario' *(denarius* en latín) la sitúa hacia los siglos I ó II d. J. C.[4]
2. Texto escrito en sánscrito antiguo alrededor de los años 250-300 d. J. C. De él deriva la traducción hecha al pehlevi (hacia el año 570) que a su vez sirvió de puente obligado para el paso de la obra a occidente. No se conserva texto o fragmento alguno de estas dos versiones, pero los datos internos de las posteriores traducciones permiten a la crítica textual dar su existencia como segura.
3. Un extracto del *Panchatantra* formaría parte de la también hoy perdida obra de Gunadhya, titulada *Kashmirian Brhatkathā*. Con todo, esta interpolación – y de nuevo en una deducción hecha por la crítica a base de datos internos– sigue siendo parte esencial del Brhatkathā mañjari de Ksemendra y del *Kathāsaritsāgara* (u 'Océano de historias') de Somadeva. Estas tres colecciones pertenecen a un tronco textual común, conocido como la versión Nor-Oeste del *Panchatantra.*
4. Recensión del *Panchatantra* del Sur de la India. Escrita hacia el siglo VII; selecciona y resume muchos elementos tomados de los textos anteriores.
5. *Panchatantra nepalí.* Sólo contiene las estancias o estrofas en verso de cada historia. Se conserva un único manuscrito.
6. "Textus Simplicior". Es una redacción completamente nueva de la obra, efectuada entre los siglos IX y XI. Su composición es bastante heterogénea, pues se observa una fuerte intertextualidad entre el tronco del Nor-Oeste, el del Sur y el de la traducción al pehlevi que con el paso de los años volvió retraducido a la India.

7. "Textus Ornatior". Redactado y completado en 1199 por el monje jainista Pūrnabhadra. Se sirvió de la versión anterior, conociéndose el corpus formado por ambos "Textus" bajo el título de *Panchakhyānaka*. También Pūrnabhadra tuvo en cuenta el *Tantrākhyāyika* y una recensión más, hoy desconocida para nosotros, que bien podría ser la antes citada de Gunadhya. Aunque él confiesa que tradujo el *Panchatantra* "sílaba por sílaba , palabra por palabra, frase por frase, historia por historia y verso por verso", la moderna crítica filológica no debe tomar al pie de la letra este testimonio, pues el concepto de traducción no era el mismo en el siglo XII que en la actualidad. Sin lugar a dudas se trata de la versión más completa, además de ser también la mejor conocida en la India y fuera de la India[5], pero a pesar de ello todavía incluye veintiuna fábulas que no aparecen en recensiones anteriores. ¿Todas estas nuevas fábulas proceden del texto desconocido que utilizó Pūrnabhadra ? ¿Hay algunas incluso que pudieran ser de origen persa llegadas a la India en el camino de vuelta de la traducción phelevi ? ¿Hay algunas que las tomó directamente de la tradición oral, sin sujetarse a ninguna copia escrita ? Si no aparecen nuevos documentos o manuscritos es muy posible que estos interrogantes queden sin respuesta. Tanto el "Textus Simplicior" como el "Textus Ornatior" han servido de base para nuevas recensiones que se han ramificado por India en lenguas y dialectos tan diferentes como el hindí, telegú, kanarese, tamil, malyalam, gujaratí, modí, etc.

8. *Hitopadesa* o 'Aviso saludable'. Escrito en Bengala entre los siglos IX y XIV. Aunque la concepción del libro es totalmente distinta, no hay duda de que el *Panchatantra* fue su fuente más importante y cercana.

9. *Tantrākhyāna*. Probablemente del siglo XIV. Escrito en una lengua de Nepal: newari. Existen tres versiones de este libro.

10. *Panchakhyānoddhāra*. Nueva selección y ordenación de las fábulas realizada por el monje jainista Meghavijaya en los años 1659-60. Se añaden nuevas historias que no se encuentran en ninguna versión anterior y que han sido tomadas de la tradición oral.

De este extenso pero todavía incompleto muestreo se deduce que el *Panchatantra* fue un libro que estuvo presente durante muchos siglos a lo largo y ancho de toda la India. Ante esta difusión y dispersión de los textos llama la atención la presencia de dos constantes en todos ellos: 1) El objetivo central es utilizar fábulas de animales o cualquier otro ejemplo, historia, cuento o apólogo para enseñar en un estilo ameno la ciencia de la vida recta y del buen gobierno. 2) En todos los casos se produce una interesante mezcolanza entre la antigua herencia textual y las nuevas aportaciones de la tradición folclórica u oral que cada redactor o compilador se ve en la necesidad íntima de añadir.

En lo referente al primer punto cabe citar que ya en la introducción (*kathāmukha* en sánscrito) del *Tantrākhyāyika* se menciona que el objetivo central del libro es la enseñanza de príncipes o gobernantes. Un rey quiere otorgar a sus tres hijos la mejor educación posible y para ello los pone en manos del sabio Visnusarman que les comentará y enseñará el corpus de las sentencias. Lo que el maestro imparte se engloba bajo el concepto de *arthasāstra* o ciencia del saber mundano. Con la llegada de las nuevas versiones este propósito inicial varía en cierto grado. El éxito que va adquiriendo el libro hace que en las introducciones no se hable ya sólo de la enseñanza para príncipes, sino que se hable de su utilidad para cualquier joven. En el texto del *Panchatantra* del Sur de la India se declara que sirve "para la instrucción de aquellos niños que han aprendido poco". Más allá llega todavía el *Panchakhyānoddhāra* de Meghavijaya que lo recomienda para enseñarlo en las escuelas. El *Panchatantra* como germen central de estas diversas colecciones cuentístico-doctrinales era ya por tanto un libro que contaba con la aprobación popular.

Esta ampliación del público receptor supone una ampliación en su temática o contenido. El carácter de manual político que posee el *Tantrākhyāyika* a base de la enumeración de breves estancias sentenciosas y altamente conceptuales o abstractas cambia ligeramente de rumbo. Este ideal del *arthavid* o conocimiento teórico de las reglas del buen gobierno, de los preceptos y verdades absolutas (del cual se hizo fiel eco la célebre obra de Kautiliya titulada precisamente *Arthasāstra*), no era el más adecuado para un libro que iba tomando visos tan populares como el *Panchatantra*. A las casi solitarias estancias de la primera versión se le van añadiendo ahora textos en

prosa que relatan las fábulas de animales tan conocidas y admiradas por el pueblo. Comienza a predominar por lo tanto el concepto de *nītisāstra* o la ciencia de la conducta práctica, el arte o la intuición de saber comportarse en las circunstancias adversas. El ideal a lograr será el *nītivid*, que se diferencia del *arthavid* por ser más práctico, más ameno y por estar más cerca de la vida diaria[6]. Ya no se trata de conocer teóricamente unas reglas, sino de su aplicación a una situación dada, de la facultad de adaptarlas a las circunstancias concretas. Por esto mismo la enseñanza del *nītisāstra* precisa más de unas situaciones concretas y reales que de unos preceptos fijos; son preferibles los cuentos o las fábulas a la simple enumeración de proverbios y sentencias.

A la vista de estos datos podemos considerar el *Panchatantra* como libro pionero o al menos como una de las primeras manifestaciones literarias de dos géneros que han tenido fuerte arraigo en gran parte del mundo: 1) *De regimine pricipum* o los "espejos de príncipes" para el adoctrinamiento de los jóvenes gobernantes. 2) Las fábulas o historias de animales narradas a modo de ejemplo pedagógico.

Por lo que respecta al segundo punto arriba mencionado, la intervención directa del folclore, cabe anotar algunas valoraciones. Durante no poco tiempo se ha pensado -creemos que equivocadamente- que el proceso de formación del libro obedecía a dos fases: un inicio en la tradición oral popular que transmitiría el contenido de las fábulas de boca en boca, y una posterior recopilación y reorganización del material en forma escrita.

Frente a esta suposición nos encontramos con las tesis de Th. Benfey y M. Winternitz[7] que proponen un primer paso de origen culto que se vería enseguida respaldado por una amplia aceptación popular y su consiguiente expansión. Como ya sabemos, en el *Panchantantra* se alterna la prosa con el verso en estancias; mientras que la prosa tiende a desarrollar un breve argumento de forma narrativa, el verso tiene un carácter más abstracto o general y sirve para introducir o concluir una historia cualquiera de una forma sentenciosa. Para los dos críticos alemanes la idea inicial de los cuentos o ejemplos que introducen una visión política del mundo responde no al pueblo, sino a una personalidad poética concreta e individual. El primer germen de

cada idea sería una simple estancia muy primitiva ('gnomic stanza' según las traducciones inglesas que manejamos) que ya posee *in nuce* el contenido de la posterior fábula que con su carga narrativa la revestirá y dará mayor cuerpo textual. Así pues, primero nos encontraríamos con unos versos germinales de carácter culto e individual que luego serían glosados y prosificados por el pueblo hasta formarse las fábulas tal y como hoy las conocemos. El tercer y último eslabón correspondería de nuevo a una personalidad individual que recogió todo este material y lo dispuso según su criterio en un texto escrito.

Este proceso nos parece mucho más lógico y cercano a lo que pudo ocurrir en la realidad. En una valoración meramente cuantitativa observamos que en el *Tantrākhyāyika* (no lo olvidemos, es la versión más primitiva del libro) predomina el empleo del verso –en estancias– sobre la prosa. Este hecho provocó que la obra se inclinase más hacia el concepto del *arthasāstra*. En efecto, este esquema estrófico se nos presenta como un receptáculo idóneo para incluir esas verdades universales y esas reglamentaciones teóricas de la vida tan intrínsecamente unidas al ideal del *arthavid*.

Pero conforme esta colección cuentística va adquiriendo carácter popular observamos que las interferencias de la tradición folclórica u oral son cada vez mayores. Según se suceden las versiones el libro aumenta en volumen, pues cada redactor no puede sustraerse al hecho de tomar nuevos elementos que el folclore le aportará de forma cercana y directa. Naturalmente esto tiene la consecuencia de que ninguna versión del *Panchatantra* sea exactamente igual a las demás, pero al mismo tiempo en todas ellas sí que se aprecian los suficientes puntos comunes como para no dudar en ningún momento que estamos ante el mismo libro. Como es lógico suponer, este añadido folclórico provoca el engrosamiento de la obra, pero sobre todo en su parte narrativa y no en la versificada. Así es, mientras que el número de estancias no varía de forma ostensible, sí que se aprecia un sensible aumento en la parte de la prosa, justamente la que encierra el proceso dinámico de cada fábula o historia. Fue precisamente esta simbiosis con lo popular la que le dio valor casi inmortal a la obra y cambió su orientación hacia el concepto del *nītisāstra:* los cuentos interesan ahora también por su *estética* además de por su moraleja,

la *amenidad* se entiende como aspecto de ineludible presencia, la enseñanza se realiza a través de *ejemplos concretos* que muestran al joven inexperto las múltiples caras de la vida.

Resumiendo, el *Panchatantra* mantiene un maravilloso equilibrio entre teoría y praxis. A la herencia folclórica de muchos siglos debemos esa inclinación hacia el lado práctico de la existencia -a la vez que hacia el lado estético- que de forma magistral sirvió para revestir y glosar unas conceptualizaciones teórico-morales ya expresadas con anterioridad en sobrias estancias.

Algunas de estas ideas podrían esquematizarse en el siguiente cuadro:

GÉNESIS Y DESARROLLO DEL PANCHATANTRA	
FASE INICIAL	FASE TERMINAL
PARA ENSEÑANZA DE PRÍNCIPES	APLICABLE A TODOS JÓVENES
ARTHASĀSTRA	NĪTISĀSTRA
ORIGEN CULTO	ARRAIGO FOLCLÓRICO
VERSO + prosa	PROSA + verso
CARÁCTER SENTENCIOSO	CARÁCTER NARRATIVO
ASPECTO TEÓRICO	ASPECTO PRÁCTICO

Difusión del "Panchatantra" hacia occidente

Pero la gran fortuna del *Panchtantra* fue que no se limitó a un amplio desarrollo en la India, sino que trascendió sus fronteras. En la introducción a la versión árabe del libro (en el ecuador del siglo VIII) se menciona cómo en tiempos del rey persa Chosrau Anoscharwan (más conocido como Cosroes I, 531-579 d. J. C.) fue enviado el médico Burzoe[8] a la India en busca de nuevos conocimientos curativos. No debe pensarse que este contacto entre miembros destacados de unas culturas y otras es algo novelesco o fantástico. Está suficientemente demostrado que, antes incluso del periodo alejandrino, médicos de India, Persia y Grecia (en aquella época el término médico incluía también los conceptos de sabio, filósofo y científico) se reunían

para poner en común e intercambiar sus conocimientos técnicos[9]. La misión de Burzoe era buscar unas misteriosas plantas de la India que tenían la propiedad de resucitar a los muertos. El sentido metafórico de la misión es muy claro, los filósofos indios le revelan a su contemporáneo persa que las milagrosas hierbas son el saber y los buenos consejos que se encierran en diversos libros. Burzoe toma copias de los libros consigo y éstos son traducidos al pehlevi (persa culto literario) en la escuela de traductores de Yundai Sapur. Naturalmente, entre ese puñado de obras se encontraba el *Panchatantra.* Como ya se ha dicho más arriba, ni esta versión pehlevi (fechada hacia el 570 d. J. C.) ni la sánscrita que le sirvió de modelo se conservan actualmente. Pero la traducción persa, antes de desaparecer, tuvo la suerte de servir de base para nuevas versiones, exactamente tres:

1. Versión siriaca: *Kalilag y Damanag.* Hecha por un religioso de nombre Bud o Bod, poco después del año 570. Se conserva en un manuscrito un tanto defectuoso e incompleto.
2. Versión tibetana: sólo se conservan dos cuentos similares al *Panchatantra* indio.
3. Versión árabe: *Kalilah wa Dimnah.* Trasladada al árabe en la escuela de traductores de Basora hacia mediados del siglo VIII, por un persa islamizado llamado Ibn al-Muqaffa'. El libro está conservado en un buen manuscrito, de fácil lectura. Esta es una traducción clave, ya que desde aquí saltan las fábulas al mundo turco, tártaro, eslavo, bizantino y cristiano.

Lo primero que llama la atención es el cambio de título. Ya no se traducirá como *Panchatantra* o "Cinco libros", sino que se elige el nombre de los dos chacales protagonistas de la primera parte, Karataka y Damanaka, para englobar a toda la obra. La pérdida del título original ya nos anticipa que el planteamiento y la estructura de la colección han sufrido un cambio. En efecto, la versión árabe (sin ningún género de dudas la más importante de las tres) no consta de cinco libros o capítulos, sino de veintiuno. A las cinco partes originarias sánscritas se le han añadido ahora elementos de variada índole:

A. De procedencia persa:
   - El viaje del médico Burzoe a la India.
   - La historia del médico Burzoe.

- El gato y el rey de los ratones.

B. De procedencia árabe:

- Prefacio de Ali, hijo de al-Schāh al-Fārisī.
- Introducción de Ibn al Muqaffa'.
- La pesquisa de Dimna, que es un epílogo o añadido al libro I del *Panchatantra*.
- El religioso y su huésped.
- Las garzas y el zarapito.
- La zorra, la paloma y el alcaraván.

C. De procedencia india:

- El gato, el lirón y el ratón; procedente del *Mahābhārata*.
- El rey y el ave hechos enemigos; tomado del *Mahābhārata*.
- El león y el chacal religioso; también del *Mahābhārata*.
- El orfebre, el mono, la culebra y el religioso; curiosa fábula que, insertada aquí fuera de contexto, tiene en cambio su origen en el propio *Panchatantra*, libro I, con el título de "El ingrato, el tigre, el mono y la culebra".

- Restan todavía tres capítulos de origen incierto sin determinar por completo (tarea abierta a nuevos investigadores) pero que poseen un indudable tono y temática hindú. Historias tomadas de otros libros de la literatura india como el *Kathāsaritsāgara* e *Hitopadesa*. Curioso es por ejemplo el caso del "Cuento de Iladh, Beladh, Irakht y el sabio Kibarioun" (cap. XIV del *Kalilah wa Dimnah*) que aparece en un texto tibetano del siglo VII, titulado *Kah-gyur* o *Kanjur*, que es una extensa colección de libros sagrados lamaístas. No obstante es sabido que esta literatura no es de origen tibetano, sino que procede de traducciones del sánscrito y del pali que llegaron desde la India, aunque todavía no se han descubierto las versiones primitivas de estos textos indios[10].

Estas interpolaciones e interferencias textuales no nos deben sorprender lo más mínimo. Ya se ha visto que todas las versiones indias del *Panchatantra* son distintas, pues el elemento folclórico y la transmisión textual de unos lugares a otros actuaban siempre como algo renovador y cambiante. Además la propia estructura de la colección, a base de unas historias marco en las cuales se van insertando hipotácticamente nuevas fábulas, permite que el número

de éstas varíe - unas veces aumentando y otras disminuyendo- sin que ello provoque ningún problema. Como es de esperar, estas mismas circunstancias siguen actuando de forma directa cuando el libro inicia su exitoso viaje hacia occidente. Cabría añadir además que el antiguo concepto de traducción no obstaculizaba en absoluto el que un redactor pusiera o quitara capítulos enteros o simples fábulas según los estimase de mayor o menor interés para el conjunto del libro. Buena prueba de esto es que tanto esta versión árabe como todas las que de ella descienden están íntegramente escritas en prosa, sin respetar la alternancia del original sánscrito entre ésta y el verso. Otro dato aseverativo de esta idea es que en los cinco capítulos tomados directamente del *Panchatantra* no se transcriben todas las fábulas ni se mantiene el mismo orden del texto sánscrito que conocemos. Hay mutaciones y exclusiones que no pueden obviarse:

A. *PANCHANTANTRA*
- Libro I: historia marco y 33 fábulas.
- Libro II: historia marco y 9 fábulas.
- Libro III: historia marco y 17 fábulas.
- Libro IV: historia marco y 11 fábulas.
- Libro V: historia marco y 13 fábulas.

B. *KALILAH WA DIMNAH:*
- Cap. V : conserva historia marco y 17 fábulas.
- Cap. VII: conserva historia marco y 3 fábulas.
- Cap. VIII: conserva historia marco y 8 fábulas.
- Cap. IX: conserva historia marco y una sola fábula.
- Cap. X: conserva 2 fábulas, pero no la historia marco.

** A este recuento hay que agregar el capítulo XVII de la traducción árabe, "El orfebre, el mono, la culebra y el religioso", que, tal y como se ha escrito más arriba, procede del Libro I del *Panchatantra*.

La popularidad que alcanzó esta traducción en el mundo árabe es un hecho digno de mencionarse. El texto de Ibn al-Muqaffa' sirvió de catapulta para una larga tradición manuscrita árabe que todavía está necesitada de muchos y pacientísimos estudios para su ordenación y sistematización. Dentro del abanico de estas recensiones se aprecian nuevamente múltiples variantes que vuelven a ratificarnos en nuestra

idea de la continua mezcla que se está realizando entre la herencia textual y la herencia folclórica, entre la tradición culta y la tradición popular, y no sólo de un país, sino tanto de la India como de Persia y de los países del mundo musulmán. A la buena aceptación del *Panchatantra* contribuyó el auge que en el siglo VIII experimentó la literatura islámica, y cómo además este libro tuvo la virtud de acomodarse perfectamente dentro del género didáctico del *adab* árabe, paralelo del *nītisāstra* sánscrito. Se insiste en que su lectura o recitación es útil para todos los jóvenes, lo cual lo sigue manteniendo cercano a las esferas populares. De la misma manera, dentro de esta pujante literatura musulmana surgen otras grandes colecciones cuentísticas como las *Mil y una noches* y el *Kitab-es-Sindbad* que presentan no sólo bastantes paralelos con el *Panchatantra* (mezcla de lo culto con lo folclórico, estructuración de las historias), sino también estrechos contactos en cuanto a su origen -sobre todo en el caso del *Kitab-es-Sindbad*- con distintas fábulas del subcontinente indio que aparecen incluidas en obras como el *Sukasaptati, Hitopadesa, Brhatkathā, Vetālapanchavinsati*, etc.

Pero es necesario retornar a la extensa organización manuscrita árabe del *Kalilah wa Dimnah* -dividida por M. Sprengling[11] en distintos arquetipos- para sistematizar el gran número de traducciones que de aquí proceden[12]:

1. Al siriaco: es la segunda que se hace en este idioma. Datada en los siglos X-XI.
2. Al griego: por Simeon, *Stephanites et Ichnelates* o "El Protector y el Investigador" (1080).
3. Al persa: por Abul Maali Nasr-Alah (1118-1153).
4. Al hebreo: a) por Rabi Jöel (siglo XIII).
   b) por Ben Eleazar (siglo XIII).
5. Al latín: por Baldo, *Alter Esopus* (siglo XIII).
6. Al español: por orden del Infante D. Alfonso, *Calila e Dimna* (1251).

Como se puede observar casi todas las versiones se encuadran entre los siglos XII y XIII, es decir, en plena Edad Media, en pleno apogeo de la literatura didáctico moral. El libro se sigue traduciendo una y otra vez - con miles de variantes e interferencias - a nuevos

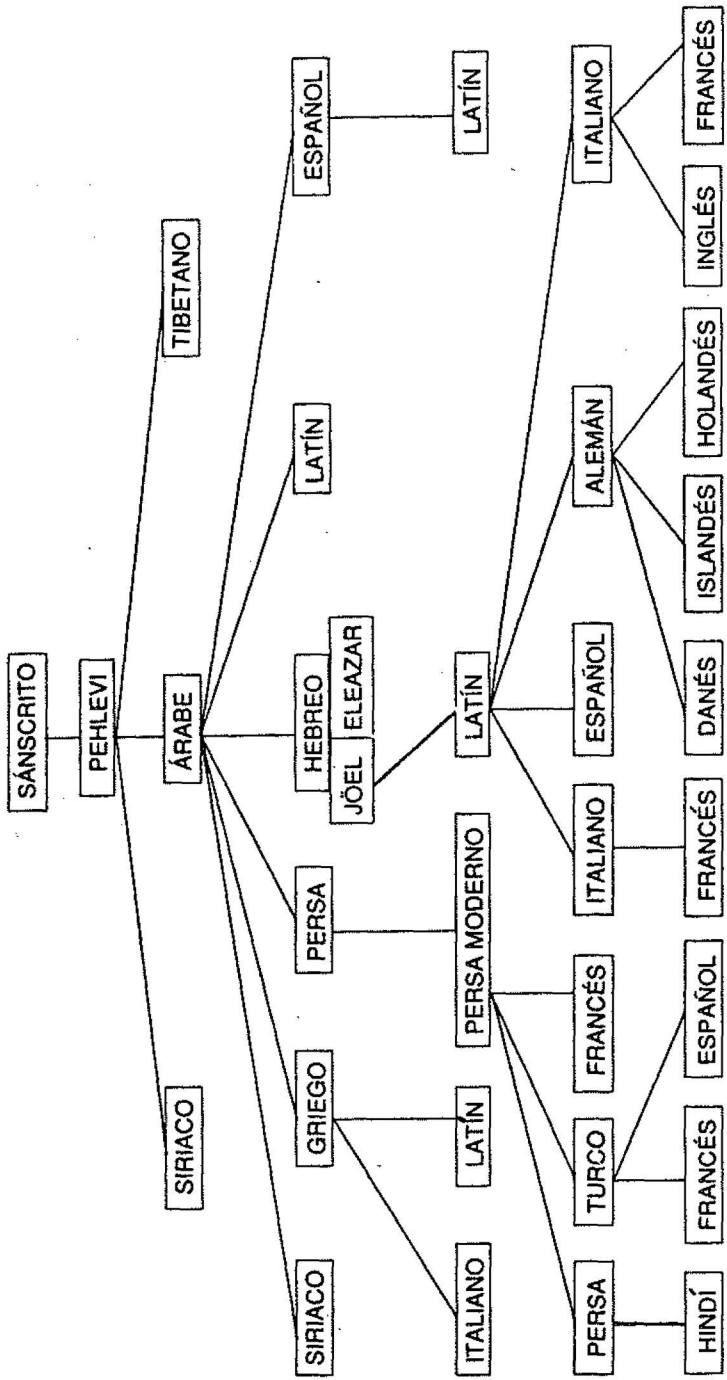
idiomas, formando parte *de* un género de moda en la época: los espejos de príncipes o de *regimine principum.* Veamos más datos sobre esta expansión:

1. Del griego al: 1.1. Italiano: por G. Nuti, *Del governo de' regni* (1583).
   1.2. Latín: por Petrus Possinus (1666).

2. Del persa al: 2.1 Persa moderno: por Hussein ben Ali, "El Vaez", *Anvari Suhaili* (1494).
   - Del persa moderno al:2.1.1. Francés: por Gauvin (1644).
   2.1.2. Persa: por Abulfazl (1590).
   - Del persa al : 2.1.2.1. Hindí : *Khirud Ufroz* o 'El Iluminador del Entendimiento'.
   -Del persa moderno al: 2.1.3. Turco: por Ali Tchelebi, *Humayunnamah* (1540).
   - Del turco al: 2.1.3.1. Español: por B. Brattuti (1654-59).
   2.1.3.2. Francés : por Galland (1724).
3. Del hebreo (Jöel) al: 3.1. Latín: por Juan de Capua, *Directorium humanae vitae* (1273-1305).
   Del latín al : 3.1.1. Alemán: por Anton von Pforr.
   - Del alemán al: 3.1.1.1. Danés
   3.1.1.2. Islandés.
   3.1.1.3. Holandés.
   - Del latín al: 3.1.2. Español: por Pablo Hurus (1493).
   3.1.3. Italiano: por A. Firenzuola (1548).
   - Del italiano al 3.1.3. Francés: por G. Gottier (1556).
   - Del latín al: 3.1.4. Italiano: por Doni (1552).
   - Del italiano al: 3.1.4.1. Inglés: por Th. North (1570 y 1601).
   3.1.4.2 Francés: por P. de la Risay (1579).

4. Del español al: 4.1. Latín: por R. de Biterris o de Béziers (1313).

Para una percepción más clara de estos datos véase el cuadro adjunto. No obstante, restan todavía numerosas versiones más a varios idiomas eslavos, así como segundas, terceras y cuartas recensiones al francés, italiano, alemán, inglés, húngaro, danés,


SÁNSCRITO
PEHLEVI
TIBETANO
ÁRABE
SIRIACO
ESPAÑOL
LATÍN
HEBREO
ELEAZAR
JÖEL
PERSA
GRIEGO
SIRIACO
LATÍN
PERSA MODERNO
LATÍN
ITALIANO
ITALIANO
FRANCÉS
INGLÉS
ALEMÁN
HOLANDÉS
ISLANDÉS
DANÉS
ESPAÑOL
ITALIANO
FRANCÉS
FRANCÉS
ESPAÑOL
TURCO
PERSA
HINDÍ

islandés... De la misma manera que el texto persa de Abulfazl titulado *Ayari Danish* (1590) fue mandado traducir al hindustaní por el emperador Akbar (1542-1605), también ha habido otras retraducciones de textos árabes o turcos a otras lenguas indias como el gujaratí, malayalam, etc. ¿Todos estos nuevos textos indios descienden directamente de lenguas extranjeras? ¿Deriva alguno de ellos de la versión en hindustaní, *Khirud Ufroz?* Por desgracia nuestro desconocimiento de estas lenguas indostánicas no nos permite llegar más allá en nuestras investigaciones, quedando aquí un campo abierto para que nuevos estudiosos indios u orientalistas especializados - lo cual, en verdad, no es nuestro caso - completen la apasionante tarea de la búsqueda de conexiones. Las fábulas, los apólogos, los cuentos... siguieron expandiéndose por numerosos países, pero, como es fácil de imaginar, en todos estos casos el título originario ha quedado enterrado en el olvido: ya no se habla del *Panchatantra,* sino del *Calila e Dimna* o de cualquier otro nombre de aquí derivado; ya no hay cinco partes o capítulos, sino quince, veinte e incluso más; ya no es necesario traducir todo el corpus de las historias de animales, sino que es suficiente con extraer algunas fábulas representativas que en cada caso particular van a servir de ejemplo didáctico en consonancia con el resto de las obras en que están insertas.

Sería pretencioso por nuestra parte intentar agotar toda la compleja red de interrelaciones e intertextualidad que se produce entre unos indiomas y otros, unos textos y otros, tarea más indicada para realizarse por un equipo de investigadores de distintas nacionalidades que por un solo individuo. Sí podemos, en cambio, hacer algunas consideraciones sobre la versión española, el *Calila e Dimna,* que llama poderosamente la atención por dos razones:

a) Por ser la primera traducción realizada a una lengua moderna europea, lo cual la opone a otros idiomas (francés, italiano...) no sólo por su antigüedad (1251), sino también porque desciende directamente del árabe, sin necesitar de otras recensiones intermedias.

b) Por su pureza: los capítulos III, V, VI, VII y VIII son los correlatos de los cinco libros de *Panchatantra;* en total se rastrean hasta 36 fábulas que descienden del original indio (exactamente las mismas que aparecen en el *Kalilah wa Dimnah,* que son traducidas

al castellano con una asombrosa fidelidad dada la época en que se llevó cabo el trabajo), cifra muy superior a la mayoría de las restantes versiones.

El *Calila e Dimna* español es la primera colección de cuentos o fábulas de origen oriental que fue traducida a una lengua europea moderna. Poco más tarde aparecieron otros repertorios también llegados desde oriente, como el *Sendebar* (o *Libro de los engaños e asayamientos de las mujeres*) y el *Barlaam e Josafat*, además de numerosos cuentecillos sueltos que están insertos en obras como el *Libro de los buenos proverbios, la Poridat de las poridades*, el *Libro de los gatos*, los *Bocados de oro*, etc. Se conservan dos manuscritos medievales *del Calila e Dimna* que presentan ciertas diferencias entre sí, pero en ambos casos se puede sostener que son traducciones directas del árabe. La crítica viene aceptando (a pesar de algunos datos contradictorios que se leen en el colofón del manuscrito más antiguo) que fue Alfonso X quien lo mandó traducir al castellano en 1251, cuando todavía era infante y no rey de Castilla. Como en muchas otras ocasiones de la literatura medieval castellana, el trabajo fue realizado en la escuela de traductores de Toledo. A pesar de la antigüedad de esta versión española es preciso reconocer que no trascendió las fronteras nacionales. El viejo libro indio llegó también a muchos países europeos, pero no a través de España, sino de la traducción al latín hecha por Juan de Capua entre 1273 y 1305, titulada *Directorium humanae vitae, alias parabolae antiquorum sapientium*. Esta recensión, mucho más distanciada de los orígenes sánscritos que la alfonsí, fue el punto de inflexión para la entrada de las fábulas panchatántricas en Italia, Francia, Alemania, Dinamarca, Islandia, Holanda... e incluso, de nuevo, la propia España, gracias a la traducción de Pablo Hurus en 1493 con el título de *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*. Está fuera de toda duda que esta colección fue considerada algo más que una simple acumulación de fábulas. Su sentido didáctico y moral la integran de lleno en el género de los regímenes de príncipes, los cuales contaban con algún ejemplar en sus bibliotecas, como es por ejemplo el caso de Isabel la Católica, Felipe II, Juana de Navarra u otros nobles como Alvaro de Zúñiga (duque de Plasencia y de Béjar), el conde de Benavente, etc.

En el siglo XVII se llega incluso a traducir de nuevo el texto tomando como base la versión turca. Se trata del libro de Vicente Bartolomeo Brattuti con el título de *Espejo político y moral para príncipes y ministros y todo género de personas,* que aparece sólo parcialmente en dos partes, en los años 1654 y 1659, faltando todavía seis de los catorce capítulos previstos. Por último, aún contamos con una versión más moderna, la que produjo el arabista José Antonio Conde en 1797 directamente de otra recensión árabe (distinta de la de Ibn al Muqaffa'), la cual se conserva inédita en un manuscrito de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia[13].

Dentro de esta diversificación textual la que mayor interés ofrece es, sin duda, la versión alfonsí de 1251. Aunque está tomada directamente del árabe no tiene veintiún capítulos, sino diecinueve, incluyendo la introducción de Ibn al-Muqaffa'. Se mantienen treinta y seis fábulas del *Panchatantra* repartidas entre los capítulos III, V, VI, VII, VIII (responden a los cinco libros) y XV. Este último capítulo, donde se narra el cuento de "El orfebre, el mono, la culebra y el religioso", tiene su fuente también en el texto sánscrito, libro primero, fábula undécima. Los trece capítulos restantes se distribuyen de la siguiente manera:

A) Con elementos de origen persa:
-El viaje del médico Burzoe a la India.
-La historia del médico Burzoe.

B) Con elementos de origen árabe:
-Introducción de Ibn al-Muqaffa'.
-La pesquisa de Dimna (añadido al libro primero del *Panchatantra*).
-El religioso y su huésped.
-Las garzas y el zarapito.
-La zorra, la paloma y el alcaraván.

C) Con elementos de origen indio:
-El gato, el lirón y el ratón; tomado del *Mahābhārata,* XII (Santi Parva), sección 138. En este caso los personajes de la fábula son un gato, un ratón y una mangosta.
-El rey y el ave hechos enemigos; también del *Mahābhārata*, XII (Santi Parva), sección 139.
-El león y el anxahar religioso; asimismo del *Mahābhārata*, XII

(Santi Parva), sección 111. Los protagonistas del cuento indio son un tigre y un chacal. El cambio de león por tigre no es muy relevante, pero sí es curioso el hecho de que en esta ocasión se transcriba al castellano el término 'anxahar', 'anxara', 'axahra' o 'axará' como equivalente de chacal (recuérdese que el chacal es bestia inexistente en la fauna española), y en cambio en el caso de Calila y Dimna, que también en el original sánscrito son chacales, se les denomine como lobos cervales. De cualquier manera en todos los casos lo que les caracteriza es el rasgo de la astucia, elemento que luego recaerá en el zorro.

-Faltan todavía tres capítulos (XI, XII y XVI) que, según se ha dicho más arriba respecto de la versión árabe, todo hace indicar que sean también de origen indio, aunque todavía la fuente exacta esté por determinar.

-1. El capítulo XI, fábula de "El rey Cederano, Belet y su mujer Helbet", fue descubierto por F. Anton von Schiefner en una colección cuentística tibetana titulada *Kah-gyur*, la cual se basa en textos llegados de la India (diversos jātakas, *Mahābhārata*, *Panchatantra*...), pero casualmente se desconoce el texto exacto de donde procede esta fábula.

-2. En el capítulo XII se narra la historia de una leona que renuncia a comer carne y frutas para alimentarse sólo de hierbas y hacerse religiosa. Este motivo del vegetarianismo - propagado sobre todo por jainistas e hindúes - también nos hace entroncar sin mucho esfuerzo con la India.

-3. Por último, el capítulo XVI, con la historia de "El hijo del rey y sus compañeros", representa de forma muy diáfana la división de la sociedad india en las cuatro castas principales (Brahmanes, Chatrias, Vaisyas y Sudras) y sus correlatos con los cuatro personajes del cuento: el hijo del rey, el hijo del hidalgo, el hijo del mercader y el hijo del labrador. Nótese además que en todos los casos se trata de "hijos de"; elemento este de la inevitable ubicación en la casta determinada por el nacimiento todavía hoy en plena vigencia en India y que de forma tan sutil captó el traductor español.

El *Calila e Dimna* gozó de una difusión y expansión fuera de lo

común, sirviendo de base para el inicio de un proceso de irradiación folclórica que lo convirtió a la vez en un libro culto y popular. Observemos que en ese aspecto la diseminación folclórica del libro en España sigue un camino paralelo a lo que antes dijimos como supuesta germinación del *Panchatantra* en India, esto es, partir de un núcleo de carácter culto (la traducción alfonsí de Toledo) que luego se ramifica y disgrega de maneras distintas por la tradición popular y oral. De las fábulas del *Calila e Dimna* surgieron otros cuentecillos folclóricos que entraron en el saber popular; de la misma manera, autores como don Juan Manuel, Juan Ruiz, Juan de Timoneda, Miguel de Cervantes, Tirso de Molina, Lope de Vega, Calderón de la Barca, Félix María de Samaniego, Tomás de Iriarte... toman material de estas narraciones y lo recomponen dentro de sus propias obras.

Nota final.

Cualquier manifestación folclórica, para que podamos considerarla como auténtico folclore, debe tener inherente su capacidad de regeneración y pervivencia. En este sentido la materia que compone el *Panchatantra* se nos presenta como uno de los frutos más activos y duraderos de tal actividad. Estas fábulas indias nacidas en un ambiente brahmánico y budista han tenido la suficiente vitalidad y permeabilidad como para integrarse y desarrollarse en culturas tan dispares como la islámica, judaica, cristiana, protestante, etc. Cada cultura y cada pueblo agrega, elimina, retoca, varía unos elementos u otros, pero nunca se llega a perder la conciencia completa del significado global del texto, de su remoto origen. Por ejemplo, el avariento brahmán que tiene un puñado de arroz y hace castillos en el aire especulando con el dinero que obtendrá de su venta, se convierte en la traducción árabe en un simple religioso que quiere traficar con la manteca y la miel que le sobran. En otras versiones no será un religioso, sino una mujer que lleva un jarro de leche sobre su cabeza y sueña con lo que de él obtendrá. En todos los casos la dura realidad destruirá pronto los planes de los ingenuos soñadores.

Como se puede ver hay muchas cosas que han cambiado, pero el hilo central de la fábula permanece, su moraleja es la misma. Tal y como dijo Max Müller: "The story of the migration of these Indian fables from East to West is indeed wonderful; more wonderful and more instructive than many of these fables themselves"[14]. Esta larga

peregrinación de las fábulas por las literaturas del mundo completa el círculo perfecto - cual ciclo de las reencarnaciones de Gautama Buda- al retornar a la tierra de sus orígenes vertidas en nuevas lenguas indias (hindustaní, gujaratí, malayalam...). Se adoptan nuevos ropajes y ornamentos, pero el mismo espíritu creador. Nuevas ediciones y textos y traducciones de las traducciones, pero el mismo impulso popular, el mismo arraigo folclórico que salta por encima de barreras políticas, religiosas y lingüísticas.

NOTAS

1. Cf. HERTEL, Johannes, *Das Pañcatantra,* 1914; BENFEY, Theodor, *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln,* Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit Übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen versehen, Leipzig, 1859, 2 vols. (reimpreso en Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966); NÖLDEKE, Theodor, *Burzoes Einleitung zu dem Buch "Kalila wa Dimna" Übersetzt und erlautert,* Strassburg, 1912; EDGERTON, Franklin, *The Pañcatantra Reconstructed,* New Haven, Connecticut, American Oriental Society, 2 vols. (American Oriental Series, vols. 2-3), 1924.
2. PERRY, B.E., "The Origin of the Book of *Sindibad*", en *Fabula*, vol. 3, 1959-60.
3. Esta lista no pretende ser completa ni exhaustiva, pero sí lo suficientemente densa como para mostrar los principales hitos de la transmisión del *Panchatantra* en la India. He extraído esta información de HERTEL, J., *op. cit.;* EDGERTON, F., *op. cit.;* STERNBACH, Ludwik, *The "Kāvya"-portions in the "Kathā"-literature,* Delhi, Meharchand Lachhmandas, vol. 1, 1971; WINTERNITZ, Maurice, *A History of Indian Literature,* Delhi, Motilal Banarsidass, 1983; BERRIEDALE KEITH, A., *A History of Sanskrit Literature,* London, Oxford University Press, 1966, 7ª edición; CHAITANYA, Krishna, *A New History of Sanskrit Literature,* Bombay, Asia Publishing House, 1962.
4. El manuscrito fue descubierto por J. Hertel y se considera que contiene el 95% del texto original. Cf. HERTEL, J., *Panchatantra. Uber das Tantrākhyāyika, die Kasmirische rezension des Pañcatantra,* Leipzig, 1904. Existe también una edición inglesa de esta vieja recensión cachemirí a cargo del propio J. HERTEL, *Pañcatantra,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1915 (Harvard Oriental Series, vol. 14).
5. A este texto corresponden las ediciones y traducciones inglesas de J. Hertel y Arthur W. Ryder. Cf. HERTEL, J., *Pañcatantra,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1908-12, 3 vols. (Harvard Oriental Series, vols.11-13); RYDER, A.W., *Panchatantra,* Chicago, University of Chicago Press, 1925. Esta última traducción es la que hoy en día más se ha difundido en India, editorial

Jaico Publishing House, Bombay. La primera edición india data de 1949 y ahora se supera la docena de reimpresiones.

6. Cf. BOSSONG, Georg, "Sémantique et structures textuelles dans le livre de *Calila et Dimna*. Essai de théorie textuelle appliquée", en *Cahiers de linguistique hispanique médiéval*, vol. 4, 1979, pp. 173-203.

7. Cf. BENFEY, Th., *op. cit.*, p. 103 y sigs.; WINTERNITZ, M., *op. cit.*, p. 304 y sigs.

8. No hay paridad de criterios a la hora de transcribir este nombre propio. En la versión castellana del *Calila e Dimna se* le llama Berzebuey, pero en diversas traducciones árabes el nombre presenta grandes diferencias: Ali, hijo de al-Schāh al-Fārisī, en su particular prólogo al *Kalilah wa Dimnah* lo llama Bidpaí; el historiador Muhammad b. Ishāq en su *Kitāb al-Fihrist* (978 d. J. C.) lo transcribe como Buzurjumihr o Buzurjmihr; otro historiador árabe, Mas'ūdi, en su obra *Las praderas del oro* escribe Dabshelim. Según las investigaciones de A. CHRISTENSEN, "La légende du sage Buzurjmihr", en *Acta Orientalia*, vol. VIII, 1930, pp. 81-128, a pesar de las variadas denominaciones siempre se trata de la misma persona.

9. Cf. FILLIOZAT, Jean, *La Doctrine Classique de la Médecine Indienne*, París, École Française d'Extrême-Orient, 2a edición, 1975; MORA, Juan Miguel de, "La medicina en la India antigua", *Papeles de la India*, vol. XVII, núm. 4, 1988, pp. 5-17.

10. Un buen resumen sobre la situación actual en que se encuentra la investigación en torno a esta fábula puede encontrarse en MONTIEL, Isidoro, Historia y bibliografía del "Libro de Calila y Dimna", Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 31-34.

11. Cf. SPRENGLING, M., "Kalila Studies", I, en *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. XL, núm. 2, 1924, pp. 81-97.

12. Para obtener una información más detallada sobre la distribución de estas traducciones cf. WINTERNITZ, M., *op. cit.*; MÜLLER, Max, "The emigration of the fables", in *Contemporary Review*, julio de 1870, más tarde reeditado en el libro del autor titulado *Chips from a German Workshop*, London, Longmans-Green and Co., 1867-1875, 4 vols, El artículo, ahora con el título de "On the migration of fables", está incluido en el vol. 4, pp. 145-189. Existe una traducción al castellano, "La emigración de las fábulas", en una antología de ensayos del humanista alemán bajo el título de *Mitología comparada*, Barcelona, Visión Libros, 1984, pp. 275-306.

13. Para un rastreo más detenido de esta información cf. CACHO BLECUA, Juan Manuel y LACARRA, María Jesus, "Introducción" a su edición del *Calila e Dimna*, Madrid, Castalia, 1984, pp. 40-50.

14. Cf. MÜLLER, M., art. cit., edición en *Chips from a German Workshop*, p. 151.