

Las representaciones del testimonio en primera persona en el *Calila e Dimna*

Florencia L. Miranda
(Seminario de Edición y Crítica Textual;
Instituto de Investigaciones Bibliográficas y Crítica Textual (Conicet);
Universidad Nacional de Lomas de Zamora)

Introducción: el origen oriental del *Calila e Dimna*

La traducción del *Calila e Dimna* del árabe al castellano en 1251 constituye el punto final de una historia textual extensa y compleja, que tiene como punto de partida el siglo III en la India, donde se origina el *Panchatantra*, una colección de relatos enmarcados que constituye la fuente de los primeros cinco capítulos del *Calila*;¹ luego, en las traducciones al persa media en el siglo VI y al árabe en el siglo VIII, se agrega una serie de capítulos, de forma tal que el *Calila* castellano termina contando con dieciséis capítulos y tres preámbulos. Esta serie de traducciones y refundiciones en distintos ambientes socioculturales va dando forma al texto; en palabras de Joaquín Rubio Tovar: “cada traducción es una interpretación nueva y añade nuevo valor al original” (2013: 113). Asimismo, es posible rastrear en las distintas historias del *Calila* algunos elementos y representaciones que constituyen indicios de sus orígenes orientales.

La adición de prólogos en distintas etapas de traducción que contienen tanto información extratextual como relativa a la buena lectura de la colección es una característica que destaca al *Calila* por sobre otras colecciones ejemplares de la época. En primer lugar, aunque contradiciendo la lógica cronológica, se encuentra el prólogo de Ibn al-Muqaffa’, traductor del persa al árabe, quien lleva a cabo una suerte de guía de lectura y entendimiento de la obra; en segundo lugar, el “Capítulo como el rey Dexerbe enbio a Berzebuy a tierra de Yndia”, en el que se literaturiza el proceso de traducción del *Calila* al persa medio, y se introduce la figura de Berzebuy o Burzōy, un médico persa miembro de la corte de Cosroes I que es señalado como el encargado de conseguir el texto indio y traducirlo al persa. Finalmente, “La estoria de Berzebuy” profundiza en la vida de este personaje y cierra la tríada prologal.

Este preámbulo autobiográfico, en el que el traductor persa narra la historia de su vida y su búsqueda espiritual, se relaciona con uno de los temas que vertebran la colección, que es la pregunta por el objetivo de la existencia y la elección de un estilo de vida que resulte significativo a nivel espiritual. Esta disquisición existencial encuentra tanto en el discurso de Berzebuy, como en diferentes personajes ficcionales de los capítulos narrativos. En íntima relación con la pregunta por el objetivo de la vida se encuentra una característica muy escasa en el *Calila*, que es la narración en primera persona. Solo tres narradores utilizan la primera persona en la colección, y los tres coinciden en la narración de la elección de una vía piadosa y ascética.

A continuación se llevará a cabo un análisis de la relación entre la primera persona, la narración autobiográfica y el ascetismo en tres relatos del *Calila e Dimna* castellano, poniéndolos en relación, cuando sea pertinente, con versiones árabes,² con el objetivo de analizar la obra en el

¹ Exceptuando el capítulo II, “La pesquisa de Dimna”, que continúa al primero y es un agregado del traductor árabe.

² Se tendrán en cuenta especialmente el ms. *BNF Arabe 3478*, que es considerado uno de los manuscritos árabes más cercanos a la versión castellana (Döhla, 2009: 37) y la edición de ‘Abd-al-Wahhāb ‘Azzām (1980) del manuscrito 4095/3 de la Süleymaniye Kütüphanesi, datado en 1221, que es el testimonio más antiguo conservado del *Kalila* árabe.

contexto castellano de su traducción sin dejar de tener en cuenta su origen oriental y sus múltiples versiones previas.

Se apela al enfoque de la traducción cultural, una noción nacida de los estudios de traducción, entendida como un proceso en el que una cultura adapta, contextualiza y resignifica contenidos, experiencias y conceptos provenientes de un contexto cultural ajeno,³ lo que, en este caso, tiene como resultado textos “híbridos”, entendidos como el producto de un pasaje intercultural. La traducción del *Calila* es entendida como un proceso en el que no hay un texto de partida ni un texto de llegada fijos, sino que la atención está centrada en los procesos culturales (Pym, 2010: 144).

Los tres relatos que se narran en primera persona son el capítulo introductorio de Berzebuey; la historia del mur, un relato insertado en el capítulo III “De la paloma collarada e del galapago e del gamo e del cueruo”⁴ y el relato conocido como “El religioso y las dos palomas” que pertenece al capítulo XIV, “Del fijo del rrey e del fydalgo e de sus compañeros”. María Jesús Lacarra fue la primera en llamar la atención sobre estos tres relatos narrados en primera persona a los que denominó “historias vividas”. La narración en primera persona es un elemento muy raro en las colecciones medievales, por lo cual Lacarra destaca que “dentro de unos esquemas narrativos elementales, como los del *Calila*, la narración en primera persona supone una gran novedad y un esfuerzo notorio para romper los moldes tradicionales”. Asimismo, señala que las tres historias “narran la biografía de ‘conversos’ hacia nuevas formas de vida más próximas a los demás y con tintes religiosos” (1979: 67).

La primera persona modélica: la historia de Berzebuey

La historia del médico Berzebuey o Burzōy es un agregado de la etapa de la traducción pahlavi. En la traducción al persa se presupone que se agregaron dos prólogos introductorios; el primero es el que narra el viaje de Burzōy a la India, donde traduce el *Calila* al pahlavi, y el segundo es la biografía de Burzōy, cuyo añadido plantea en el texto que fue un pedido del médico al rey Cosroes como recompensa por su arduo viaje y la traducción. En las versiones árabes⁵ se explicita que, luego del regreso del sabio con el *Calila* traducido al persa, el rey Cosroes le ofrece que elija una recompensa y el médico pide que Buzurgmihr, otro sabio, escriba su biografía y se coloque al principio de la colección. También se explicita la sorpresa del rey por la humildad del pedido del sabio en comparación con la recompensa que merecería su gesta y se enfatiza el valor ejemplar que tiene la inserción de la biografía del médico en el inicio de la obra.

En los manuscritos castellanos no hallamos ninguna explicación sobre el agregado de la biografía de Berzebuey. En el manuscrito B se lee: “Et era el prymero capitulo deste libro el capitulo de Berzehuy et de lo que dixo de sy e de su lynaje et de commo era movibile en las cosas, tanto que el ovo de meter esto a rreligion” (124); se trata de una mención recopilatoria de los elementos más relevantes del capítulo, en la que podría aventurarse incluso la mano de un copista.

³ Cito a Ovidi Carbonell i Cortes: “[c]ualquier aproximación a una cultura dada siempre implica un proceso de traducción; que la traducción se articula en varios niveles, de los cuales el nivel lingüístico (aquel de la equivalencia semántica) puede presentarse como el primero o fundamental; y que puede decirse que cualquier discurso cultural constituye un texto. En consecuencia, la traducción cultural, como nivel superior de influencia recíproca entre culturas, tiene lugar siempre que una experiencia ajena se interioriza y reescribe en la cultura en la que esa experiencia es recibida” (1997: 103).

⁴ Salvo indicación en contrario, todas las citas del *Calila e Dimna* se hacen tomando como base la edición de Hans Döhla (2009) por lo que solo se indicarán el número de página y el manuscrito que corresponda.

⁵ La versión persa no se ha conservado, por lo que la reconstrucción de sus contenidos es hipotética.

No hay alusiones al pedido del médico para insertar el preámbulo en la colección ni al sabio que redacta su biografía. La inserción de la biografía de Berzebuey es, en la versión castellana, inmotivada; Madeleine Pardo habla de un relato abrupto y mal unido y señala que el primer efecto de lectura que genera la introducción de la biografía de Burzōy es el aislamiento de la figura del sabio: si en el prólogo en el que narra su viaje lo veíamos en acción en la corte persa y en la india, rodeado de sabios y cortesanos, en su autobiografía lo vemos en soledad, haciéndose preguntas trascendentales y buscando el sentido a su existencia (Pardo, 2006: 4, 6). La persecución de la sabiduría y del sentido de la vida tal como están planteados en este preámbulo constituyen una tarea solitaria e introspectiva, que implica derribar creencias previas, como las que brindan las religiones y la ciencia. Al tratarse de una obra cuyo objetivo es ofrecer una serie de enseñanzas para la vida en la corte, la inserción de la historia de un sabio cortesano que encuentra la iluminación en la vida ascética, apartada, reflexiva, no deja de despertar sorpresa y contribuye con la complejidad del mensaje ejemplar presente en la colección.⁶

Este capítulo contiene dos apartados que han llamado la atención de la crítica por diversas razones. El primero es conocido como la reflexión sobre las religiones: el sabio ha descubierto que la medicina, con la que cura a los enfermos, tiene un límite muy concreto, que es la muerte, y que “la enfermedad del alma es la mayor enfermedad” (ms. B, 132). Por esa razón inicia su búsqueda espiritual para encontrar un sentido superador al carácter irremediable de la muerte, y su primera apelación en esta búsqueda es a las religiones, a las que se dirige en duros términos:

Et falle las leyes mucho alongadas e las letras muchas, et aquellos que las tenian, avian las heredadas de sus padres, e otros que las tenian a amidos e con miedo, et otros que querian aver por ellas este mundo e que se trabajauan de ganar con ellas en sus vidas, et otros entendidos de synples voluntades que non dudauan que tenian verdat et non avian dello byua rrazon nin cosa con que cunpliesen de rrazon a quien les fiziese dello question. Et todos se enfyngien que tenien derecho et que los que contra ellos eran que yazian en yerro e en perdimiento. (MS. B, 132-133)

La desacreditación de todas las religiones por considerarlas una costumbre heredada o impuesta a la fuerza y por carecer de verdadero respaldo espiritual es uno de los fragmentos más polémicos del discurso del médico, y ha llevado a que el historiador persa al-Bīrūnī en el siglo XI considere que detrás de estas palabras está en realidad la mano de Ibn al-Muqaffa', el traductor árabe de origen persa, quien agregó una reflexión propia “disfrazada” en el discurso del sabio persa.⁷

El segundo apartado que ha suscitado la atención de los especialistas es el conocido como el “discurso médico”, en el que, para probar la premisa de que el dolor y el sufrimiento son parte esencial de la existencia humana, lleva a cabo una descripción del desarrollo de la vida desde la concepción del feto y el embarazo que culmina con la muerte, en la que, según Nöldeke (1912) y Hertel (1914) se exponen diversos puntos de contacto con teorías médicas indias.

⁶ El vituperio a la vida cortesana es un tema recurrente en la colección, ya sea de forma explícita, como en el parlamento de Dimna en “Del leon e del buey” (162-165) y en boca del chacal religioso en “Del leon e del anxahar rreligioso” (416-419), ya sea de forma implícita, en el retrato de los peligros que abordan a los cortesanos en los capítulos “Del rrey Beramer e del ave que dizen Catra” y “Del rrey Çederano e del su aguazil Beled e de su muger Elbed”, entre otros.

⁷ A favor de la autoría de Ibn al-Muqaffa' tal como es planteada por al-Bīrūnī (1958: 123) véanse Nöldeke (1912: 3) y Gabrieli (1932: 202); en contra, véanse de Blois (1990: 27) y Shaked (1995: 51).

Puede pensarse, entonces, que la primera persona en la biografía de Berzebuey se configura de distintas formas de acuerdo con la instancia de enunciación y el objeto tratado. Puede erigirse como un árbitro de las creencias propias y ajenas, o valerse de su conocimiento de la materia médica en pos de otorgarle base científica a una crisis espiritual de índole personal.

Por último, al tratarse de un preámbulo, otra cuestión que surge es la forma en que este relato introduce los capítulos que se encuentran a continuación y cómo se relaciona con estos. Pardo entiende la autobiografía como un garante de la verdad que contiene la obra (2006: 7-8). Es destacable que, a diferencia del prólogo de Ibn al Muqaffa', el traductor árabe, Burzōy no habla sobre la colección que acaba de traducir ni brinda consejos para su mejor entendimiento. El sabio persa se posiciona a sí mismo en una categoría ejemplar y plantea que la única forma de alcanzar la iluminación es cuestionando todo lo aprendido hasta el momento: su formación como médico, las doctrinas religiosas propias y ajenas, hasta conseguir la sabiduría en el despojo que brinda el ascetismo.

La primera persona narradora: la historia del *mur*

El énfasis en el despojo y la humildad conectan la autobiografía del sabio persa con el relato del *mur* en el capítulo III, de la paloma collarada. Este capítulo proviene del *Panchatantra* y también se lo conoce como el capítulo de los puros amigos porque se relata la historia de una amistad improbable entre animales tan disímiles como un ratón, una paloma, un cuervo, una tortuga y un gamo.

El *mur* o ratón cumple, al igual que Berzebuey, la función de impartir sabiduría, ya que se lo considera el miembro nuclear del vínculo de amistad entre los animales. El cuervo, al presenciar el afecto y la solidaridad existentes entre la paloma y el *mur*, tiene “codicia de poner su amor con el *mur*” (277, ms. B) y busca iniciar una relación de amistad con él. Este acercamiento del cuervo al *mur* genera una relación de amistad que luego se extiende a los otros animales. El *mur*, entonces, cuenta su historia a sus amigos recientes. El ratón vivía en la casa de un religioso, donde robaba la comida sobrante que el hombre colocaba en un cestillo colgante. Recibe la visita de un huésped, quien descubre el secreto del roedor: en su cueva tenía un pequeño tesoro compuesto por monedas de oro que le daba poderes especiales que le permitían saltar más alto de lo esperado y alcanzar el cestillo. Una vez removidas las monedas de su escondite, el *mur* no consigue llegar más al lugar donde el religioso guarda la comida, pierde el favor de sus amigos, que solo lo admiraban porque les proveía alimento, y es echado a palazos. Esta historia, narrada en primera persona, alerta sobre los peligros que entraña otorgarle excesiva importancia a los bienes materiales. Este peligro está explicitado de dos maneras: por un lado, el constante riesgo al que se expone el *mur* al llevar a cabo los robos cotidianos al religioso; por otro lado, la confusión que generan las falsas amistades que lo rodean mientras tiene éxito en su empresa y lo abandonan apenas falla en su cometido. La combinación de ambos peligros, la traición de los amigos y el castigo físico del religioso, generan un cambio de mentalidad en el *mur*, análogo al que describe el sabio Berzebuey en su preámbulo.

El discurso del *mur* tiene como elemento central de crítica el interés excesivo por el *aver*, entendido este en la acepción nominal del término. En este sentido se diferencia del discurso de Berzebuey, ya que este, más extenso y complejo, no desacredita a una única forma de entender la vida sino que despliega una serie de creencias –médicas, religiosas– para rechazarlas una por una. En el caso del *mur*, la crítica está dirigida a la concepción materialista de la vida, a la vez que despliega un vituperio de la pobreza, a la que se sindicaba como la responsable de todos los males que aquejan al hombre: “Et la pobredat es comienço et rrayz de toda tribulaçon e fase al ome ser

muy menospreciado e mendigo e escaso et fazele perder el seso e el entendimiento e es manera de sospecha e tuelle la vergüença e es suma de todas las trybulaçiones” (288, ms. B). En este doble juego, el *mur* critica el excesivo apego a los bienes materiales a la vez que demoniza la pobreza. La conclusión a la que llega, luego de este extenso discurso de tono antimaterialista, es semejante al vuelco ascético de Berzebuey: la mayor riqueza es no desear y darse por satisfecho con lo que se tiene: “oy a los sabios decir que non es ninguna obra tan buena commo asmar, nin ningund temor de Dios tal commo retenerse de mal fazer, nin ningund linaje commo buenas costunbres, nin ninguna rriqueza commo tenerse por abastado con lo que Dios le da” (ms. A, 291). Este cambio de mentalidad también se refleja en la morada que elige luego de salir de la casa del religioso que es una cueva en el campo. En palabras de María Jesús Lacarra:

En ambas versiones castellanas, el abandono de los falsos amigos contribuirá a desengañar al personaje, unido a los golpes que le proporciona el huésped cuando trata en dos ocasiones de recuperar su dinero. Finalmente el ratón renace a una nueva vida y se traslada al campo. Su concepto de la amistad, su generosidad y su renuncia quedan, por tanto, explicados a partir de su autobiografía. (2018: 62).

Este relato autobiográfico, si bien es narrado por uno de los personajes del capítulo, está estructurado como un relato marco que tiene dos niveles de representación, aunque en los manuscritos castellanos es un fragmento problemático por sus faltantes. El *mur* pone en boca del huésped del religioso, uno de los personajes de su historia, el apólogo de la mujer que cambió el sésamo. Dentro de este relato, a su vez, la mujer narra el relato del lobo y el arco. En ambos manuscritos castellanos se registran faltantes que dificultan la comprensión de estas historias enmarcadas: en el manuscrito A el folio 47 está en blanco, y suponemos que abarcaría tanto el relato de la mujer y el sésamo como el del lobo, mientras que en el manuscrito B falta el final del cuento de la mujer y el sésamo. Estos faltantes no impiden valorar la complejidad estructural de la historia del *mur*, complejidad que le otorga relevancia al relato dentro del capítulo.

La primera persona testimonial: “El religioso y las dos palomas”

El último relato narrado en primera persona es el de “El religioso y las dos palomas”, que clausura el capítulo “Del fijo del rrey e del fydalgo e de sus compañeros”. Este capítulo se presume de origen indio, aunque carecemos de certezas concretas sobre su origen.⁸ El tema principal que se expone es la predestinación divina, y por esta razón sus protagonistas pertenecen a cuatro estamentos distintos: un hijo de rey, un hidalgo, un comerciante y un labrador. El relato del religioso y las palomas es el único apólogo que se inserta dentro del capítulo. Este capítulo es el décimo cuarto de la edición de Döhla y, como sucede con los capítulos que se encuentran luego de pasar la mitad de la colección, tienen pocos relatos insertados o ninguno. En el cierre del capítulo, una vez que se ha verificado la infalibilidad de la ventura divina, el hijo del rey, que es el protagonista indiscutido de la historia, manda a llamar a los hombres del pueblo y formula un discurso sobre la predestinación divina.

Et mando el rrey llegar los grandes omnes de su rregño e sus cabdillos e alcalles e rreligiosos por fazer les sermon. Et fizo su sermon breue e bien departido con grant

⁸ Johannes Hertel (1914: 371-387) plantea que este capítulo de origen indio fue uno de los añadidos por Burzōy, el traductor persa. François de Blois (1990: 15) lo contradice.

sabiduría et predico les e acução les a fazer buenas obras con que se llegasen a Dios e le non fuesen desobedientes. (ms. A, 454)

Una vez que el príncipe termina el sermón, que solo se menciona de forma indirecta en los manuscritos castellanos y en los árabes, uno de los asistentes a la reunión se incorpora y toma la palabra. Se trata de un religioso, *nāsik* en árabe, que es el término utilizado para definir a un asceta. El discurso de este religioso, a diferencia del que acaba de pronunciar el príncipe, sí se explicitará y, de hecho, es la historia con la que se cierra el capítulo, dado que, cuando termina la interlocución de este religioso, el capítulo concluye.

Hay un elemento que une a la mayoría de los relatos que tienen ascetas como personajes, y es la problematización de los bienes de los que dispone el religioso. Ya sea porque es víctima de un robo o, en este caso, porque lleva a cabo una compra, es necesario que a la presencia del religioso se le adicione una explicación sobre el origen de sus bienes. El religioso inicia su relato comentando que, antes de volverse un asceta, tenía en su poder dos monedas, con las que compró una pareja de palomas que estaban en poder de un cazador y lo guiaron a un tesoro escondido. Se menciona una suerte de regateo por el precio de ambas palomas en el que queda claro que la única razón que tiene el religioso para comprar ambas aves es la piedad que siente al verlas debilitadas en las redes del cazador.

Dado que el objetivo del religioso es liberarlas para que puedan vivir una vida juntas y en libertad, se traslada a un campo donde las suelta. Grande es su sorpresa cuando nota que las palomas vuelan en círculo y no se alejan de él. Preocupado porque puedan estar muy débiles para volar, se les acerca para descubrir que las palomas señalan insistentemente la raíz de un árbol. El religioso excava donde las palomas le señalan y encuentra una jarra cargada con monedas.

Este apólogo podría haber terminado en este punto: las palomas le devuelven al religioso, que ha gastado en ellas sus últimas dos monedas, mucho más dinero del que empleó. Sin embargo, no debemos olvidar que la razón por la que el religioso se atreve a tomar la palabra en una asamblea presidida por el rey recientemente coronado es para reafirmar el planteo de la infalibilidad de la ventura que ha llevado a cabo el rey en un sermón previo. Para dejar en claro que este relato trata la predestinación fijada, el religioso le pide a Dios que permita hablar a las palomas. Esto sucede –y nos recuerda a otro relato del *Calila* de origen indio, la rata transformada en niña, donde otro religioso que acaba de salvar una rata le pide a Dios en este caso que la transforme en una muchacha para poder cuidarla como una hija– y el hombre les pregunta a las palomas, si tienen suficiente sabiduría como para saber sobre las cosas que están enterradas debajo de la tierra, ¿cómo es posible que hubieran caído en la red del pajarero?

Las palomas le contestan con un discurso sobre la infalibilidad del juicio divino:

Omne bueno, ¿non sabes que la aventura del juyzio de Dios vençe a toda cosa, e que ninguno no le puede contrastar? Et quanto viste que acaesçio de nos e de ty, fasta que llegaste a la rrayz deste arbol, (non) fue sy non por la aventura que nos fue prometida. (ms. A, 457)

Todos los eventos narrados: la encarcelación de las palomas, los dos dinares que el religioso emplea en ellas, el tesoro enterrado, forman parte de un cuidadoso juicio prefijado por la voluntad divina. Lo llamativo en este capítulo es que, si bien el hijo del rey es el protagonista y es quien formula la tesis de la infalibilidad de la ventura divina y del destino prefijado, su sermón es confirmado y concluido por un religioso asceta que toma la palabra y que se la cede, en su relato,

a dos palomas, que son quienes tienen la palabra final en el capítulo. Asistimos a una muestra del valor testimonial de la primera persona, en la toma de la palabra del religioso, que se enfatiza cuando, luego de hablar en la asamblea ante el rey electo, utiliza su propia voz para reproducir la voz milagrosa de las aves, que concluyen, de una forma sobrenatural, la discusión sobre la infalibilidad del juicio divino.

Nuevamente la primera persona se utiliza para narrar el vuelco en la vida de un personaje que elige el ascetismo, el desprendimiento y la piedad. El religioso se desprende de sus últimas monedas para comprar estas dos aves de las que también tiene previsto desprenderse. El efecto paradójico subyacente al hecho de que las aves le recompensen con mucho más dinero del que acaba de gastar se matiza por la brevedad y efectividad del relato. Así como el hijo del rey, protagonista del capítulo, plantea su sermón sobre la infalibilidad de la ventura divina luego de la narración detallada su historia a lo largo del capítulo, el religioso utiliza la primera persona que, como ha mencionado María Jesús Lacarra, tiene una potencia narrativa destacable, para, con un relato breve y anecdótico, confirmar y clausurar este mismo planteo.

A manera de conclusión: la autoridad de la primera persona

Con este análisis de las tres historias formuladas en primera persona en el *Calila*, se confirma el vínculo planteado por María Jesús Lacarra y Cacho Blecua entre el uso de la primera persona y la narración de una transformación espiritual que tiende al ascetismo y el desprendimiento. El tono confesional que otorga la primera persona al relato es una explicación posible a esta coincidencia en los tres relatos analizados. Sin embargo, cada historia enfatiza e ilumina un rasgo distinto en el camino de la conversión: en el caso de Berzebuey, es una búsqueda que lo aleja de la realidad cortesana y lo lleva a desmentir una serie de creencias que se relacionan con la vida en sociedad, en particular en lo atinente a los discursos científico y religioso; en el caso del *mur*, se trata de un vituperio de la acumulación de la riqueza y el materialismo, mientras que la historia del religioso se vale de elementos vinculados con el intercambio monetario para dejar en claro la tesis de la infalibilidad de la ventura divina

En los tres casos la primera persona amplifica la potencia argumentativa para darle peso a la tesis que se sostiene con la narración de la propia historia. En el caso, de la biografía de Berzebuey, esta primera persona modela la historia de su propia experiencia de una forma modélica, en un camino con distintas instancias intermedias en las que se despoja de manera gradual de creencias e ideas aprendidas que contradicen su camino de iluminación espiritual. Esta primera persona es la de un narrador experimentado, cuya experticia profesional como médico refuerza su autoridad. Partiendo de su conocimiento profesional, esta primera persona narradora puede desacreditar una serie de ideas y conceptos que se le interponen en el camino elegido, del ascetismo y la humildad.

En la historia del *mur*, la autoridad de la primera persona se basa en la situación experimentada por el narrador de primera mano. El sufrimiento y la violencia que se infligen sobre el narrador una vez que cae en desgracia moldean de manera concluyente su perspectiva sobre cuestiones existenciales centrales como la valoración de los bienes materiales y la búsqueda de amistades sinceras.

Por último, la historia del religioso es coronada con la narración de un milagro, es decir, a la autoridad que reviste su condición de religioso asceta se le suma la ejecución de un acto sobrenatural del orden religioso, que clausura de forma definitiva los debates que se dan en el capítulo sobre la infalibilidad del juicio divino.

Estas tres narraciones en primera persona se encuentran en las versiones árabes de forma inalterada en sus detalles centrales, lo que refuerza la postulación de la forma aproblemática en que los contenidos orientales del Calila se han asimilado en el contexto alfonsí.

Obras citadas

- al-Bīrunī, A. al-Riyhān. *Kitab al-Bīrūnī fī Taḥqīq mā li-al-Hind*. Andhra Pradesh: Osmania Oriental Publication Bureau, 1958.
- Al-Muqaffa, Ibn. *Kalila Wa Dimna*. Editado por ‘Abd-al-Wahhāb ‘Azzām. El Cairo: Dar Al-Maaref, 1980.
- Carbonell i Cortés, Ovidi. *Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de Universidad de Castilla - La Mancha, 1997.
- de Blois, François. *Burzoy’s Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah*. Londres: Royal Asiatic Society, 1990.
- Döhla, Hans (ed.). *El libro de Calila e Dimna (1251): edición nueva de los dos manuscritos castellanos, con una introducción intercultural y un análisis lexicográfico árabe-español*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2009.
- Gabrieli, Francesco. “L’Opera di Ibn al-Muqaffa”. *Rivista degli studi orientali* 13(3) (1932): 197-247.
- Hertel, Johannes. *Das Pañcatantra : seine Geschichte und seine Verbreitung*. Leipzig - Berlin: Teubner, 1914.
- Lacarra, María Jesús. *La cuentística medieval en España: los orígenes*. Zaragoza: Departamento de Literatura Española, Universidad de Zaragoza, 1979.
- . “Ratas, niños y ratones en el *Calila e Dimna*”. Hugo Bizzarri ed. *Monde animal et végétal dans le récit bref du Moyen Âge*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2018. 55-68.
- Manuscrito Arabe 3478 de la BNF: *Kalīla wa Dimna traduit par ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa’*. Testimonio alojado en la BNF y digitalizado en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10510991x.image>
- Nöldeke, Theodor. *Burzöes Einleitung zu dem Buche Kalila waDimna*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1912.
- Pardo, Madeleine. “L’itinéraire spirituel de Berzebuey”. *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales* 17(1) (2006): 11-21.
- Pym, Arthur. *Exploring Translation Theories*. London ; New York: Routledge, 2010.
- Rubio Tovar, Joaquín. *Literatura, historia y traducción*. Madrid: Ediciones La Discreta, 2013.
- Shaked, Saul. (1995) “From Iran to Islam: notes on some themes in transmission”. *From Zoroastrian Iran to Islam. Studies in Religious History and Intercultural Contacts*. Aldershot: Variorum, 1995. 31-67.