

Actas del  
IX Congreso Internacional  
de la Asociación Hispánica  
de Literatura Medieval

*(A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*

*III*

Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica  
de Literatura Medieval, 2005.

© Carmen Parrilla  
© Mercedes Pampín  
© Toxosoutos, S.L.

Primera edición, septiembre 2005

© Toxosoutos, S.L.  
Chan de Maroñas, 2  
Obre - 15217 Noia (A Coruña)  
Tfno.: 981 823855  
Fax.: 981 821690  
Correo electrónico: [editorial@toxosoutos.com](mailto:editorial@toxosoutos.com)  
Local en la red: [www.toxosoutos.com](http://www.toxosoutos.com)

I.S.B.N. obra conjunta: 84-96259-72-2  
I.S.B.N. volumen: 84-96259-75-7  
Depósito legal: C-2072-2005

Impreso por Gráficas Sementeira, S.A. - Noia  
Reservados todos los derechos

## Tradução e recepção textual: *Calila e Dimna* em contexto

Margarida Madureira  
Universidade de Lisboa

O estudo da intenção que presidiu à tradução castelhana de *Calila e Dimna* patrocinada pelo futuro Afonso X, assim como dos efeitos visados por esta nova versão textual, a partir do seu confronto com a tradução árabe de Ibn al-Muqaffa' afigura-se pouco prometedora. Assim, se, por um lado, a análise do processo de (re)criação literária ao nível das pequenas variações se acha muito limitada em razão das perdas e incertezas da transmissão textual que nos impedem de conhecer a versão que serviu de base à tradução castelhana do século XIII, por outro, a grande proximidade entre os dois textos confere uma pertinência apenas pontual à comparação de elementos macrotextuais. É evidente, no entanto, que a tradução árabe realizada na Pérsia do século VIII, recentemente islamizada, visa objectivos e envolve sentidos que em nada se confundem com os que presidem à versão castelhana de meados do século XIII.<sup>1</sup> Como no *Quixote* de Pierre Menard, de Borges, a identidade da letra não implica identidade de sentidos e efeitos textuais. Interpretar o texto atendendo apenas à sua autonomia e ao seu fechamento estrutural equivale, pois, a uma operação de generalização e abstracção que lhe retira a sua historicidade, quer dizer, o esvazia de um sentido pertinente e eficaz nesse novo e complexo contexto que informa a (re)criação-recepção dessa obra simultaneamente idêntica e inédita.

---

<sup>1</sup> No que respeita à intenção que, em função de um específico contexto religioso e cultural, condiciona a versão de Ibn al-Muqaffa', veja-se o interessante artigo de Aboubakr Chraïbi, "La réception de *Kalila et Dimna* par la culture arabe", *Crisol*, 21 (1996), pp. 77-88.

Ora, como constata, Michel Garcia, na corte castelhana do século XIII, “[o]n ne traduit pas pour le plaisir mais bien par urgente nécessité”.<sup>2</sup> Impõe-se, assim, reconhecer como factores que, de forma determinante, conferem à tradução de *Calila e Dimna* uma feição decisivamente inédita os vectores que estruturam essa revolução que, com atraso relativamente a outras regiões da Europa, tem lugar em Castela por meados do século XIII, e em relação à qual a obra sobre que me proponho reflectir nesta comunicação ocupa uma posição liminar: revolução linguística, com a crescente afirmação de uma escrita vernácula, que (quanto a este aspecto, antecipando-se aos países que se lhe acham mais próximos) se configura como língua do saber e do poder; revolução literária, com a emergência de uma literatura em vulgar (e de uma língua literária vernácula); revolução do poder que, ao mesmo tempo que tende a convergir na figura do rei, se afirma como leigo. É provavelmente esta última orientação que explica uma certa indefinição, ou mesmo contradição, que *Calila e Dimna* apresenta no plano religioso. Indefinição no que respeita à opção religiosa que, atravessando toda a obra, surge ostentada na digressão de Berzebuey sobre a equivalência das religiões,<sup>3</sup> acrescentada por Ibn al-Muqaffa’ com propósitos que o contexto político-religioso da Pérsia do século VIII facilmente explica,<sup>4</sup> e conservada na tradução ordenada por Afonso X certamente em virtude do carácter secundário que, de acordo com a intenção que preside a esta nova versão, esta questão apresenta.

De facto, a religião proporciona um horizonte de fundo com características mal definidas, delimitado apenas a partir de um conjunto de preceitos-base gerais e elementares que deverão, em qualquer circunstância, orientar as relações entre os indivíduos.

---

<sup>2</sup> “Le contexte historique de la traduction de *Calila e Dimna* et du *Sendebâr*”, *Crisol*, 21 (1996), pp. 103-113; cfr. p. 105.

<sup>3</sup> Utilizo a edição de *Calila e Dimna* de Juan Manuel Cacho Blecua e María Jesús Lacarra, Castalia, Madrid, 1984. O passo a que me refiro situa-se nas pp. 108 ss. Todas as posteriores referências ao texto remetem para esta edição, pelo que me limitarei a indicar o número da página entre parêntesis.

<sup>4</sup> A. Chraïbí, art. cit. *passim*.

Regra fundamental: “codificar de fazer bien”, concretizada na interdição de procurar o seu benefício com prejuízo do próximo (veja-se o exemplo do homem que queria roubar o sésamo do seu companheiro, narrado na introdução de Ibn al-Muqaffa’, pp. 95-96). Uma vez assegurados os princípios que conduzem ao objectivo universal de salvação da alma, a questão religiosa pode (e, certamente, deve) ser esquecida. Esta omissão reflecte-se na não homogeneização entre opções de vida contraditórias, que aparecem como modelos incompatíveis: por exemplo, entre a atitude de *contemptus mundi* de Berzebuey<sup>5</sup> ou a preferência manifestada por certas personagens por uma vida ascética<sup>6</sup> e a orientação secular e pragmática que prevalece nos juízos, modelos e conselhos representados na maior parte das fábulas e enunciados por diversas vezes ao longo do texto.<sup>7</sup> Como regra geral de vida, as personagens procuram o desafio material e a dignidade social (ainda que sem esquecer a salvação da alma),<sup>8</sup> incidindo, nas fábulas com que argumentam, assim como nos embriões de narrativas inseridos em discursos de carácter mais sistemático, em casos cujas circunstâncias específicas delimitam os resultados ou consequências da acção.<sup>9</sup>

Certos tipos de *exemplum*, com uma incidência mais ética do que doutrinária, poderão ter proporcionado um intertexto que, por analogia, reportasse as fábulas de *Calila e Dimna* a modelos

<sup>5</sup> “Et quanto más pensé en las cosas deste mundo et en sus sabores, tanto más lo desprecié. Et tove por bien de me amparar con la religión et despreciar este mundo” (p. 113).

<sup>6</sup> Caso do chagal do capítulo XIV, retirado à força da vida contemplativa e ascética a que se consagrara, ou da leoa do capítulo XII que, ao tomar consciência do mal que fazia aos outros animais por ser carnívora, “dexó el venar et quitóse de comer carne, et comió fruta, et fizo vida de religioso” (pp. 301-302), para, no fim, acabar a comer apenas ervas.

<sup>7</sup> A respeito desta conflitualidade entre diferentes opções de vida, cfr. María Jesús Lacarra, *Cuentística Medieval en España: los orígenes*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1979, p. 174.

<sup>8</sup> “Fijos, sabed qu’el seglar demanda tres cosas [...]. Et las tres que demanda son éstas: abundada vida, et alguna dignidad entre los omnes, et anteponer buenas obras para el otro siglo” (p. 123).

<sup>9</sup> “Et yo non te di este enxenplo sinon por que sepas que el que non cata primero la cosa que la faz échalo la suerte por ventura en lugar onde nunca estorçerá. Et tú sabrás qué fazer” (p. 173).

hermenêuticos.<sup>10</sup> Globalmente, no entanto, o *exemplum* religioso e a fábula de proveniência oriental representam dois pólos (por vezes complementares, em certos pontos mesmos sobreponíveis, mas também frequentemente conflituais) da concepção, ou melhor, de concepções medievais do mundo, mais plurais e polifónicas do que muitas vezes a crítica contemporânea, baseada exclusivamente em textos provenientes de fonte clerical e totalitária, fez crer.<sup>11</sup> Ora, a clivagem entre a perspectiva moral e religiosa e a que obedece a uma ética leiga e profana não se limita a separar dois âmbitos da experiência humana, mas envolve uma divergência profunda no que respeita à relação entre os princípios sistemáticos e a sua aplicação que afecta, no seu conjunto, modos de ver o mundo e o próprio ser humano, assim tornados inconciliáveis apesar dos diversos pontos em comum.

Queria reter apenas alguns traços que afastam estas duas visões do mundo, a partir destes dois conjuntos textuais: o *exemplum* religioso e o conto de origem oriental, neste caso as fábulas de *Calila e Dimna*. Fica muito claro que, ao contrário do discurso exemplar que expõe uma verdade universal e eterna (a Verdade de Deus), as narrativas ficcionais da colectânea mandada traduzir por Afonso X não vão além de uma generalização que a cada passo se confronta com a falibilidade das normas enunciadas. Daí o pragmatismo que domina estes contos, sempre atentos às circunstâncias da acção que põem em causa a validade das regras. De facto, como demonstram as mais extensas e elaboradas controvérsias do texto (cujos momentos mais notáveis se encontram nos capítulos III e IV, consagrados, respectivamente, às

---

<sup>10</sup> Caso de certas fábulas que Jacques de Vitry retoma de Esopo, as quais, segundo Claude Bremond, ilustram “des vertus ou des vices qui relèvent d’une sagesse profane, ou si l’on veut, de la sagesse des nations”, e cuja moral não diverge em relação à apresentada nos textos de origem (“Le Bestiaire de Jacques de Vitry”, en *L’Animal exemplaire au Moyen Age (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, ed. de Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999, p. 113).

<sup>11</sup> Sobre esta pluralidade da visão medieval do mundo, veja-se o artigo fundamental de Ovidio Capitani, “Il Medioevo: una mentalità del multiplce”, *Intersezioni*, 3, 1 (1983), pp. 21-33.

intrigas palacianas de Dimna e ao seu julgamento), se é possível encontrar argumentos que sucessivamente se contradizem, permanecendo, no entanto, válidos quando considerados em termos abstractos,<sup>12</sup> é porque o ideal de um sistema axiológico fechado e consistente *per se*, orientador de uma conduta inatacável, no plano ético, e material e socialmente proveitosa não aparece como inteiramente credível. Explica-se, deste modo, um certo relativismo (de modo algum absoluto) que, atendo-se a um número limitado de normas muito gerais,<sup>13</sup> desloca a atenção para as ocorrências concretas, acentuando qualidades como a astúcia, o discernimento, a ponderação, a capacidade de interpretar correctamente os sinais aparentes –qualidades que permitem ao indivíduo seleccionar a regra de conduta adequada e lidar correctamente com a situação–. Não pode, por isso, espantar-nos o facto de encontrarmos fábulas que apontam noutra sentida, para além daquele que explicitamente lhes atribui o seu narrador: “los cuentos”, afirma María Jesús Lacarra, “encierran una polivalencia de significados contrarios”.<sup>14</sup>

Assim, enquanto a ficção do *exemplum* religioso representa as figuras diversas de uma mesma Verdade imutável, eterna, colmatando com esta certeza as brechas onde se poderiam inscrever dúvidas de fé ou acerca da conduta moral a adoptar, formas de pecado que desviam o ser humano do que deverá constituir o seu único objectivo, a salvação da alma, as fábulas de *Calila e Dimna* projectam a inquietação de uma acção cujo desfecho é sempre incerto num desenvolvimento argumentativo aberto à controvérsia e que visa quase exclusivamente o proveito

<sup>12</sup> “La verdad –como insistirán los textos didácticos– sólo depende de las circunstancias en que se sitúe” (M. J. Lacarra, *op. cit.*, p. 160). A afirmação é particularmente válida em relação a *Calila e Dimna*, assim como a um conjunto de colectâneas de *exempla* (entre as quais se destaca o *Conde Lucanor*, de don Juan Manuel) herdeiras da tradição leiga e pragmática que as traduções de contos de origem oriental inauguraram por meados do século XIII.

<sup>13</sup> Cito, a título de exemplo: “el saber non se acaba sinon con la obra” (p. 93); “las artes fazen por ventura algunas cosas que la fuerza non puede fazer” (p. 145); “el engaño et la falsedat quien la faze cae en el mal et pierde su derecho” (p. 174); etc.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 57.

terreno (dignidade, riqueza, poder, etc.). Daí o hiato, ou mesmo a fissura, entre a teoria e a prática, a contradição entre normas igualmente válidas em si, mas que a experiência pode pôr em causa, o incumprimento de conselhos recebidos sem que as personagens tenham necessariamente de sofrer as consequências da sua irreflexão, e vice-versa –até porque nem todo o conselho é necessariamente um bom conselho–.

Torna-se evidente que a clivagem entre os diferentes modelos do mundo cristalizados nestes dois conjuntos textuais não pode deixar de inscrever tensões fundamentais entre grupos sociais diversos, empenhados em modelar a realidade segundo o seu próprio sistema de valores. A versão castelhana de *Calila e Dimna* foi, com toda a probabilidade, traduzida em 1251 por ordem do futuro rei sábio, que subiu ao trono no ano seguinte. É sabido, no entanto, que, desde 1240, o príncipe reúne junto de si uma pequena corte constituída por jovens nobres e que, já então, não apenas colabora com o rei no combate contra os muçulmanos, como desenvolve uma política diplomática própria. Ao mesmo tempo, realiza uma reflexão sobre o modelo político-social a aplicar no reino que lhe cabe governar, explicitado em numerosos escritos que produziu ou mandou produzir, sobretudo a partir de 1252. Daí a efervescente actividade de escrita e de tradução para língua vernácula, tendo em vista construir um discurso leigo, profano, sobre o poder e de afirmação do poder, que se contraponha ao discurso clerical, em latim. Compreendem-se, pois, os constantes conflitos com as estruturas eclesiásticas, sobretudo leonesas. Conflitos, também, com a nobreza, que pretende assegurar a autonomia e o poder que possuía. Com efeito, este modelo implica a deslocação e a centralização do saber e, por consequência, do poder, na corte, que o rei representa. Corte que, longe de se fechar sobre si própria, irradia o seu pensamento e as suas leis por todo o reino, num movimento, contra as primeiras aparências, centrípeto, que apenas se amplifica para em seguida se contrair e assegurar a coesa unidade do país, sujeito à mesma ideologia cortês e às mesmas leis.

O sentido de Calila e Dimna, enquanto realidade complexa que não se restringe ao texto entendido como discurso autónomo, fechado sobre si, ganha evidência quando a obra é analisada à luz deste contexto. Ao mesmo tempo, torna-se clara a intenção de Afonso X ao ordenar a sua tradução, a razão da sua “urgente necessidade” e os efeitos visados junto dos receptores. Como sublinha María Jesús Lacarra, o texto foi recebido a par com outros de reconhecido carácter científico:

Al menos en la corte alfonsí el *Calila* no fue considerado un libro de fábulas, sino más bien un compendio de sabiduría, como lo prueba el hecho de que el método empleado para su traducción sea el mismo al utilizado en otras obras científicas.<sup>15</sup>

Não é possível deixar de sublinhar, a este respeito, a remissão da tradução de *Calila e Dimna* para uma versão latina, alegada mediadora entre o texto árabe e o texto vernáculo,<sup>16</sup> a qual, mesmo num contexto que privilegiou a tradução do árabe,<sup>17</sup> não pode deixar de aparecer como garante de uma *auctoritas* que, para o ocidente cristão, esta língua não possui inteiramente. Esta *auctoritas* afigura-se particularmente indispensável para que, por intermédio de processos interpretativos que a Idade Média cristã desenvolveu e aplicou sobretudo aos textos sagrados, se atribua uma dimensão cognitiva e potencialidades didáticas a uma obra que claramente ostenta a sua natureza ficcional. Mais uma vez, se a distinção entre um sentido literal e um sentido figural, representado por intermédio de imagens recorrentes na tradição medieval ocidental, como a da noz cuja casca é necessário quebrar para poder aceder ao miolo, já se encontra na introdução de Ibn al-Muqaffa’, o processo de re-contextualização da obra, nomeadamente com a referência do texto a uma trama

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 33, n.1.

<sup>16</sup> “Aquí se acaba el libro de Calina et Digna. Et fue sacado de arávido en latín, et romançado por mandado del infante don Alfonso” (p. 355).

<sup>17</sup> *Vid.*, por exemplo, Francisco Márquez Villanueva, *El Concepto de Cultura Alfonsí*, Mapfre, Madrid, 1995<sup>2</sup>, p. 60: “En un momento en que comienza a perfirlarse una avidez inicial por traducciones de clásicos latinos, en torno a Alfonso X sólo se lanzan traducciones del árabe”.

intertextual inédita, potencializa novos sentidos e uma pertinência própria. Penso que a fictícia versão latina significa, justamente, essa apropriação e transformação de um saber a partir da convergência de tradições diversas, que marcou de forma original a cultura afonsina.

Compêndio de saber, a recepção da obra terá, assim, sido feita, pelo menos em parte, por referência aos *espelhos de príncipes*, em voga na época. É fácil encontrar, no diálogo entre o filósofo e o rei que constitui o primeiro plano diegético, o eixo em que assenta esta leitura: o monarca que realiza o seu processo de aprendizagem com o filósofo aparece como imagem na qual o patrocinador e primeiro destinatário da tradução, Afonso X, vê representado o ideal desejado da figura real, perfeita no “entendimiento” e na “mesura”, assim como na acção:

–Señor, ayas poder sobre las mares, et dete Dios mucho bien con alegría, et goze tu pueblo contigo, et ayas buena ventura; ca en ti es acabado el saber et el seso et el sufrimiento et la medida et el tu perfecto entendimiento. Ca en tu consejo non a falla nin en tu dicho yerro nin tacha, et as ayuntado en ti esfuerço et mansedunbre.  
(p. 354)

Concordo, no entanto, com María Jesús Lacarra quanto à impossibilidade de identificar exclusivamente *Calila e Dimna* com um *espelho de príncipes*,<sup>18</sup> assim como não creio que se possa interpretar este texto apenas como argumento tendo em vista persuadir os súbditos reais a serem fiéis ao seu monarca.<sup>19</sup> Não é, porém, no alcance mais vasto desta colectânea de fábulas, *speculum* para todos os seres humanos e guia das relações inter-humanas, sobretudo dos pontos de vista da ética e da moral em que assenta qualquer organização social, tão bem perspectivado por esta autora,<sup>20</sup> que eu queria insistir, mas na diversidade das figuras reais representadas ao longo do texto, tanto no circuito

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 34.

<sup>19</sup> *Vid.* M. García, art. cit., pp. 109-110.

<sup>20</sup> *Vid. op. cit.*, nomeadamente, cap. VI, “Las relaciones humanas”, pp. 133-168.

de pergunta-resposta entre o rei e o filósofo, como nas fábulas.<sup>21</sup> Deste ponto de vista, a leitura de *Calila e Dimna* ganha consistência quando confrontada com uma outra obra, pouco posterior e da responsabilidade do mesmo rei que encomendou a sua tradução: o *Espéculo*.<sup>22</sup> Segundo Gómez Redondo, não se trata apenas de uma composição de carácter jurídico, mas também de um texto doutrinário que “Alfonso X proyectó para dar sentido a los valores y a los principios de que, como rey, se sabía portador”.<sup>23</sup> Atribuo, pois, particular relevância para a minha reflexão aos aspectos que, no *Espéculo*, contribuem para o desenho da imagem ideal do monarca e da governação, que sustenta os princípios e normas legislativos.

A perspectiva que modela diferentes questões representadas nos dois textos deixa bem patente a ideologia comum que os aproxima. Assim, a insistência de Afonso X, ao longo do *Espéculo*, na clara separação entre poder espiritual e temporal (o poder concedido por Deus “en rrazón de las ánimas, que tanne en todas cosas de lo espiritual”, por um lado, e o poder “en razón de lo tenporal” outorgado “al rrey que ffeziese iustiçia e derecho”,<sup>24</sup> por outro) esclarece a indeterminação e as contradições que, como anteriormente referi, marcam o aspecto religioso em *Calila e Dimna*. Correlativamente, formulações muito próximas nas duas obras tornam evidente a circunscrição do modelo axiológico a um âmbito exclusivamente leigo. O princípio segundo o qual ninguém deverá procurar o seu benefício com prejuízo do

---

<sup>21</sup> Sobre a figura do monarca e a relação que, no espaço da corte, estabelece com outras personagens, nomeadamente o conselheiro, veja-se o estudo, já citado, de María Jesús Lacarra, pp. 154-160; e de Fernando Gómez-Redondo, *Historia de la Prosa Medieval Castellana, I: La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 196-210.

<sup>22</sup> Para um conciso mas rigoroso ponto da situação sobre a problemática datação deste texto jurídico, veja-se Fernando Gómez Redondo, *op. cit.*, pp. 331-336.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 330.

<sup>24</sup> *Leyes de Alfonso X, I: Espéculo*, ed. de Gonzalo Martínez Diez, Fundación Sanchez Albornoz, Ávila, 1985. O passo que cito acha-se inserido no livro IV, título VII, lei 29. Todas as citações assentam nesta edição: limito-me, por isso, nas posteriores remissões, a indicar a referência, entre parêntesis.

próximo, exposto nesta colectânea oriental de fábulas,<sup>25</sup> encontra, deste modo, um evidente correspondente na lei 6, do livro I, título I, do *Espéculo*, na qual se enunciam as vantagens éticas de um sistema jurídico. As leis: “muestran commo los omnes sse amen vnos a otros queriendo el vno para el otro ssu derecho guardandosse del non ffazer lo que non quería quel ffeziessen” (pp. 104-105).

Outras questões dilucidam o fundo ideológico da ordem esboçada em termos muito esquemáticos em *Calila e Dimna* e permitem caracterizar o horizonte que informou a recepção desta obra no limiar do reinado de Afonso X. No ponto (geográfico, ideológico, ético) de irradiação e convergência, acha-se a figura do monarca: “rey tanto quiere dezir commo rregla del rregno”, como se repete no livro de leis (II, I, 2, p. 116, e IV, VII, 29, p. 324). É, pois, privilégio e dever do soberano, por delegação divina, instituir a ordem em que deverá assentar um sentido de identidade comunitária que na figura e na palavra do monarca, cristalizações de um ideal de perfeição, se revê.<sup>26</sup> A assunção do discurso na 1ª pessoa do plural, sublinhada na interessante análise levada a cabo por Gómez Redondo, envolve, deste modo, uma função e um sentido nucleares, simbolicamente representando o processo de unificação do reino a partir do seu centro, o rei:

Onde conuiene al rrey, que á de tener e guardar ssus pueblos en paz e en justiça e en derecho, que ffaga leys e posturas por que los departimientos e las voluntades de los omnes sse acuerden todas en vno por derecho, por que los buenos biuan en paz e en justiça e los malos ssean castigados de ssus maldades con pena de derecho. (Prólogo, p. 101)

<sup>25</sup> O sábio (mas, obviamente, como revelam outros momentos do texto, a norma é generalizável a todo o indivíduo) não “deve trabajar provecho para sí por dañar a otro” (p. 95), regra concretizada no já mencionado programa fundamental, “codificar de fazer bien”, enunciado na mesma página.

<sup>26</sup> Explica-se, desta forma, a exigência de sacrifício, pelo rei e pelo reino, se necessário até à morte: “E dezimos que todo aquél que touiere villa o castiello o ffortaleza del rrey ssi acaesçiere que gela çerquen o gelo combatan, que lo anpare ffasta la muerte; e por sseer fferido de muerte o presso non lo deue dar nin mandar dar por esso nin por ninguna pena quel diessen. E ssi acaesçiere quel prendan la mugier e los ffiios por verlos matar, non lo deue dar nin mandar quel den nin por ninguna cosa de mal quel ffagan nin quel manden ffazer” (Prólogo do livro II, título XI, p. 148).

Esta ideologia centralista e totalitária, fundadora da unidade do reino e, nessa medida, determinante para a tímida emergência de um sentimento “nacional”,<sup>27</sup> que orienta o primeiro sistema jurídico ordenado pelo rei sábio<sup>28</sup> encontra eco, por analogia ou por antítese, nas representações do monarca e do exercício da governação que encontramos em *Calila e Dimna*. De facto, verifica-se, com assinalável frequência, que a figura do monarca é aí representada segundo uma perspectiva globalmente negativa, sobretudo quando se deixa influenciar por maus conselheiros. É certo que a transferência da responsabilidade pelo mau exercício da governação do rei para aqueles que, devendo aconselhá-lo de forma abnegada, aproveitam o seu poder para se consagrarem apenas ao serviço dos seus próprios interesses tem por objectivo salvaguardar a figura e a função reais, nunca postas em causa. Contudo, não apenas a actuação e o carácter do monarca se acham sujeitos a controvérsia, como também a própria ordem (a unidade e a coesão hierárquicas), que o soberano deveria assegurar por meio de uma governação exercida com equidade e ponderação, se encontra ameaçada.

Os exemplos de uma actuação régia incompatível com o modelo que o próprio texto expõe, assim como com o ideal figurado no *Espéculo*, são numerosos: desde o leão dos capítulos

---

<sup>27</sup> Veja-se a importância concedida à naturalidade enquanto ligação à terra: “E esta naturaleza puede sseer en muchas maneras, assí commo por sseer ? nascido, assí commo por heredamiento quel venga de padre o de ssu linage o de parte de ssu mugier o ssi porffiió algún natural de la tierra o a otro estrano o por compra o por donadío o por morança que fagga ? de dos annos conplidos o dende arriba o ssi es ssieruo el afforran en aquella tierra; onde por todas estas rrazones sson tenudos de acorrer o meester ffuere” (III, IV, 4, p. 193).

<sup>28</sup> Numa outra acepção, Afonso X faz referência, também no prólogo do *Espéculo*, à “ordenada manesra” do procedimento jurídico. Utilizo o verbo *ordenar* conservando-lhe a polissemia que me parece condensar aspectos fundamentais envolvidos no projecto de Afonso X, o qual representa o poder real, de emanação divina e, por consequência, factor de eleição e de distinção do monarca em relação a súbditos e vassalos, como alicerce de uma estrutura social cuja perfeição, pelo menos teórica, é assegurada pela perenidade do edifício legal: “Onde mandamos a todos los que de nuestro linage venieren e aquellos que lo nuestro heredaren sso pena de maldeçión que lo guarden e lo ffagan guardar onrradamente e poderosamente, e ssi ellos contra él venieren ssean maldichos de Dios Nuestro Ssenor” (Prólogo, p. 102).

III e IV, segundo o próprio juízo de Dimna “de flaco consejo et de flaco coraçón” (p. 128), ao rei Çederano (cap. XI) que, em lugar de consultar o sábio e dedicado Belet, se propõe agir de acordo com os falsos conselhos de uma seita com a qual anteriormente se inimistara, ao leão que, dando ouvido aos intriguistas, persegue o chacal cuja profunda devoção religiosa deveria colocar acima de qualquer suspeita, etc. Diria, pois, que encontramos representada, em *Calila e Dimna*, a dupla face, positiva e negativa, do poder real: a primeira na figura do rei que demanda o saber para exercer o poder, a segunda no monarca que despreza o saber, a prática reflexiva e a “mesura”, agindo segundo os impulsos de sentimentos e emoções. Menciono, a título de exemplo, o terror do leão em relação aos mugidos de Sençeba, infundado como Dimna mostra ao contar a fábula do tambor e da raposa (p. 135). Como é infundado o receio que Çederano tem da falsa interpretação do sonho pela seita inimiga. Este temor irracional, pondo em causa a estabilidade governativa, ameaça fazer perigar a ordem político-social. Assim, sem qualquer investigação prévia ou diligência reflexiva, o leão dos capítulos III e IV propõe-se transferir o espaço da corte para outro lugar, onde não ouça o mugido que tanto o atemoriza. Do mesmo modo, Çederano, receando a deposição e a morte, sente-se inclinado a mandar matar os seus mais queridos familiares, assim como os seus sábios e leais conselheiros. Mais tarde, também o leão matará o boi com idêntico receio. Nestes dois contos, é a organização político-social, enquanto estrutura ordenada e hierarquizada, que se acha em perigo –perigo que se concretiza na dissolução tanto dos laços de fidelidade entre o rei e os seus súbditos, como dos laços familiares–.

Contrastando com a perfeita unidade e coesão entre *estados* hierarquicamente estruturados e entre regiões para que tende a aplicação rigorosa de um mesmo sistema legal no *Espéculo*, *Calila e Dimna* expõe as inevitáveis fissuras e tensões que o próprio texto jurídico prevê enquanto desvio e transgressão, sujeitos a severa pena. O primeiro factor de divisão reside, como disse, nas

fragilidades de carácter do monarca que o levam a transigir numa partilha de poder: a voz do mau conselheiro sobrepõe-se à voz do rei (a única que, recorde, sob a forma da 1ª pessoa do plural, se faz ouvir ao longo de todo o *Espéculo*), ilegitimamente determinando a lei, num movimento de descentralização claramente interdito no texto legal que me tem vindo a servir de referência, na medida em que não pode deixar de gerar a desordem no reino:

Ninguno non puede ffazer leyes ssinon enperador o rrey o otro por ssu mandamiento dellos; e ssi otros la ffezieren ssin ssu mandado non deuen auer nonbre leyes nin deuen sser obedeçidas nin guardadas por leys nin deuen valer en ningun tienpo. (I, i, 3, p. 104)

De forma convergente, a mãe do leão chama a atenção para o modo como a interpretação dos eventos e das normas éticas por Dimna ameaça mergulhar a corte na mais completa desordem e desintegrar o reino:

Dixo ella: –Non me lo tengas a mal, fijo, si te yo estutare de mi palabra, ca veo que non sabes qué te tiene pro nin daño por el engaño deste falso: pues líbralo et folgarás, ca si lo a vida dexas, confonderá tu mesnada. (p. 196)

A polifonia, consequência da usurpação do poder pelo súbdito ou vassalo que conduz, segundo os seus próprios interesses privados, a actuação do soberano, não se traduz, assim, apenas na fissuração entre a norma e a sua aplicação (entre o modelo teórico e a sua concretização prática), mas introduz-se no interior do próprio sistema legal, dando origem à enunciação de normas justas em si, mas que se contradizem e, desse modo, se anulam, esvaziando o lugar do discurso jurídico (o centro: o rei). Não insistirei na argumentação do mau conselheiro, na medida em que se trata de um caso extremo em que a contradição entre normas diferentes decorre da perversão da verdade factual, como bem mostra o diálogo entre o leão e Dimna, no qual este convence o rei da suposta traição de Sençeba (cap. III), ou, com uma sintomática inversão simétrica dos dois pólos em confronto, os argumentos a que recorre o

monarca para convencer Catra da sua boa fé (cap. X). Noutros momentos, porém, fica bem claro que a contestação da norma resulta da impossibilidade de, em virtude da fragilidade do poder e do discurso régios, estabelecer uma determinação geral única. Apesar de cada uma das personagens reconhecer validade nos argumentos da outra, o leão e a mãe permanecem irredutíveis nas suas posições, não chegando a um acordo sobre a reserva a observar em relação à informação obtida por esta última sob garantia de segredo:

Dixo ella: [...] el que es rogado por poridat deve ser fiel, et quien descubre la poridat falsa su fieldat. Et quien esto fiziere averá mal paso en el otro siglo, et ninguno non le querrá descubrir más poridat.

Dixo el león: –Por Dios, así es, et verdat dizes, mas esto non deve ser poridat; ca non se deve çelar nin dudar ninguna cosa de la verdat, mas el que la sabe dévela descubrir, et testíguela, et averá perfecto gualardón por ello. [...]

Quando este oyó el león entendió que non le diría el nonbre de quien gelo dixiera. Díxol: –Vete. (pp. 181-182)

A debilidade do poder do soberano e a sua incapacidade para lidar, com firmeza, justiça e “mesura”, com súbditos e vassalos contribuem ainda de um outro modo para o enfraquecimento da ordem socio-política. Com efeito, o vigamento desta estrutura é constituído pela trama de relações interpessoais que se tecem em torno e em relação ao rei, no espaço da corte. Como refere a mãe ao leão que injustamente condenou o chacal (cap. XIV), aquele funciona naturalmente como espaço de tensão e de intriga: “Ca ellos [os vassalos] sienpre punan en se aterrar unos a otros, et en mostrar et descubrir el mal de los malfechores et encubrir el bien de los buenos” (p. 312). Esta pulsão para a desintegração deverá, como é óbvio, ser contrariada pelo rei que, com base num conhecimento pessoal dos indivíduos, deverá dispô-los no lugar e na função mais adequados às suas competências, assim desenhando uma estrutura de poder vertical, hierárquica e centralizada, na qual a actuação individual converge, num impulso ascendente, para o bem do rei e do reino

e, desse modo, da própria comunidade. A aplicação equitativa de um sistema de galardão e castigo deverá, num movimento igualmente hierárquico, reforçar os laços individuais e, conseqüentemente, a ordem. Diz o filósofo do diálogo-quadro, na introdução ao mesmo capítulo XIV:

Et después que esto supiere de çierto, meta en cada un fecho et en cada un ofiço aquel que entendiere que lo fará mejor, et así será seguro de non resçebir pesar en aquel fecho. Desí deve gualardonar al que bien fiziere de sus privados por el bien que fizo, et castigar et registrar al que mal fiziere; que si menospreçiare al bueno et gualardone al malo, confonderse a toda su fazienda, et confonderse a su fecho. (pp. 305-306)

A clivagem é, pois, entre um movimento de distensão horizontal, desintegrador, situação com a qual Afonso X se confrontou quando subiu ao trono e que o sistema jurídico do *Espéculo* se esforça por transformar, e um movimento vertical, ascendente, que converge na pessoa do soberano que representa, de forma muito clara, esse ímpeto centralizador que orientou o pensamento teórico do rei sábio. Inscrevendo-se no projecto político-social do monarca castelhano, *Calila e Dimna* não se limita a opor as figuras do bom e do mau soberano, mas figura também a tensão entre duas concepções diferentes do poder e da ordem: a velha ordem feudal, dispersiva, e uma nova ordem, unificadora e centralista, que o rei sábio soube tão bem traçar em teoria, sem conseguir, no entanto, concretizar.