

Jordi Ainaud

Fábula de fuentes

Ya tu niñez, fábula de fuentes...

[Jorge Guillén]

Cualquier cinéfilo recordará las escenas iniciales de esa magnífica película que es *Ran*, de Akira Kurosawa. Después de haber dado caza a una piara de jabalíes, el gran señor feudal japonés Hidetora Ichimonji comunica a sus tres hijos su intención de repartir desde ese mismo instante los dominios familiares entre ellos, aunque advirtiéndoles sobre la necesidad de que se mantengan unidos para hacer frente a sus muchos enemigos. Para hacerles entender mejor la importancia de mantener esa unidad, Hidetora pide que cada uno de ellos tome una flecha y la quibre, cosa harto fácil. Acto seguido, invita al trío a que intente hacer lo propio con un hato de tres flechas. Esta vez, a los hijos no les resulta tan sencillo.

Según confiesa el propio Kurosawa, la lectura de un libro de historia de Japón le inspiró la idea de ambientar la tragedia shakespeariana del *Rey Lear* en un turbulento periodo del Sengoku Jidai (la Era del País en Guerra) del Japón de finales del siglo xv y principios del xvi. El punto de partida sería la historia, muy conocida en su patria, del gran señor Motonari Mori (1497-1571), a quien se atribuye en Japón el uso del ejemplo de las tres flechas para aleccionar a sus tres hijos sobre la ne-

cesidad de mantenerse unidos en una época tan conflictiva como la que les tocó vivir. Kurosawa quería mostrar lo que podría haber sucedido si los hijos de Motonari Mori se hubieran comportado como las hijas de Lear.¹

Al releer, ya hace algún tiempo, la *Crònica* de Ramón Muntaner, me vinieron a la mente esas primeras escenas de *Ran*. En efecto, en el capítulo 292 de la obra del cronista catalán del siglo XIV puede leerse el conocido ejemplo de la mata de junco (*eximpli de la mata de jonc*):

E si negun me demanda: “En Muntaner, quin és l'eximpli de la mata del jonc?”, jo li respon que la mata del jonc ha aquella força que, si tota la mata lligats ab una corda ben forts, e tota la volets arrencar ensems, dic-vos que deu hòmes, per bé que tiren, no l'arrencaran, ne encara com gaire més s'hi prenguessen; e si en llevats la corda, de jonc en jonc la trencarà tota un fadrí de vuit anys, que sol un jonc no hi romandrà. E així seria d'aquests tres reis los reyes de Aragón, Mallorca y Sicilia, que se entre ells havia devision neguna ne discòrdia, ço que Déus novulla, fèts compte que han de tal veïns que pensarien de consumir la un ab l'altre. Per què és mester que d'aquest pas se guarden; que mentre tots tres sien d'una valença, no temen tot l'altre poder del món, ans, així con davant vos he dit, seran tots temps sobirans a llurs enemics.²

La mayoría de los comentaristas y estudios de la obra de Muntaner, al analizar este ejemplo, se limitan a despacharlo como un motivo folklórico, señalando, a lo sumo, otras obras de la misma época en que también aparecen sus posibles precedentes en la literatura occidental, entre los que destaca la fá-

¹ Véase Aldo Tassone, *Akira Kurosawa*, 2ª edición, corregida y aumentada (Paris: Flammarion, 1990), pp. 273-274, y James Goodwin, *Akira Kurosawa and Intertextual Cinema* (Baltimore y Londres: John Hopkins University Press, 1994), p. 196.

² Ramon Muntaner, *Crònica*, vol. 2: *Les Millors Obres de la Literatura Catalana*. 20 (Barcelona: Edicions 62, 1979), pp. 201-202.

bula 53 de Esopo.³ Así por ejemplo, Martí de Riquer, en el volumen 1 de su excelente *Història de la literatura catalana*, se limita a informar que este motivo "es troba al fabulari d'Isop i es repeteix al folklore".⁴ Por desgracia, así resulta imposible responder a varias cuestiones que plantea el *exemplum* de Muntaner y que, a mi juicio, resultan muy interesantes.

En primer lugar, ¿cuál es el grado de conocimiento que tiene Muntaner de las fábulas de Esopo, y hasta qué punto puede hablarse del fabulista griego como una fuente de nuestro cronista?

En segundo lugar, ¿cabe alguna posibilidad, por remota que sea, de que el *eximpli de la mata de jonc* y la historia de Motonari Mori compartan una misma fuente original, o debemos descartarla por entero y hablar de un caso más de poligénesis de un motivo folklórico, tal como la prudencia parece aconsejar?

Es evidente que ambas cuestiones están relacionadas, y que la segunda se engloba dentro de la problemática, mucho más amplia y que aún dista de estar explicada satisfactoriamente, de las relaciones culturales entre Oriente y Occidente en la Edad Media. Pero empecemos por el primer interrogante: Muntaner y Esopo.

De entrada es preciso tener en cuenta que las fábulas solían y suelen transmitirse oralmente, sin atender a autorías ni preocuparse por la introducción de alteraciones más o menos significativas. Además, en muchos casos es lícito "dudar de si nos hallamos ante una influencia de una [fábula] sobre otra, de una coincidencia debida a un lejano origen común, o de dos crea-

³ Sigo la numeración de las fábulas de Esopo de la Colección Augustana, según la edición de *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Introducción general de Carlos García Gual, introducciones, traducciones y notas de Pedro Bádenas de la Peña (Esopo) y Javier López Facal (Babrio).

⁴ Martí de Riquer, *Història de la literatura catalana*, vol. 1, p. 472. El motivo aparece recogido en Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, vol. 4, Helsinki, 1934, p. 69; motivo J 1021.

ciones paralelas sobre un motivo muy repetido".⁵ Dicho esto, hay que puntualizar que Muntaner, en el capítulo 284 de su *Crónica*, refiriéndose a la alianza antiaragonesa entre Pisa y Génova, identifica explícitamente a Esopo como autor de una fábula que él resume: la de la rata y la rana, que por querer engañar la segunda a la primera, fueron ambas presa de un milano:

Veritat és que la companyia fo feta entre ells [paisanos y genoveses] ab aquell entement que fo feta la companyia de la rata e de la granota, qui cuidava enganar la una a l'altra, *axí com trobarets en les faules d'Isop*; e per ço con cascuna anava ab mal enteniment, venc lo milà, qui abdós les emportà e les menjà, així con ha esdevengut dels que la companyia faïen, cascuns ab engan e ab malvestat e ab enteniment de decebre e enganar la un a l'altre; e el poder de la casa d'Aragon, qui és l'àguila, és-los vengut al través, e ha-los tots devorats e destruïts, e farà tots temps, si a Déu plau.⁶

Esta fábula, en la que en lugar de un milano figura un cuervo en el original esópico, no se encuentra en la colección griega de las fábulas propiamente dicha, sino en la fantásica *Vida de Esopo*,⁷ aunque en los principales isopetes (por ejemplo, el isopete en latín de Walter de Inglaterra, los de María de Francia y de Lyon, ambos en francés o el *Esopete ystoriado*, en español, impreso en Toulouse en 1488) figura como otra fábula independiente, y también con un milano en vez del cuervo.⁸

⁵ Carlos García Gual, "Introducción" a *Fábulas de Esopo*, pp. 7-26 (21).

⁶ Muntaner, vol. 2, p. 188; la cursiva es mfa.

⁷ *Fábulas de Esopo*, p. 277

⁸ Véase *Esopete ystoriado* (Toulouse, 1488), edición, estudio y notas de Victoria A. Burrus y Harriet Goldberg (Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, p. 34), donde se mencionan otras apariciones de la misma fábula en obras castellanas medievales como el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz (copla 96d: "fábula compuesta de Isopete sacada"); recordemos, en todo caso, que la

Vemos, pues, que Muntaner por lo menos había oído hablar de Esopo y sus fábulas, e incluso cabría suponer que en algún momento tuvo acceso a algún isopete; sin embargo, en el caso concreto de la fábula 53 de Esopo, ésta se aparta sensiblemente del *eximpli* que encontramos en la *Crónica*. En Esopo, un anciano pide a sus hijos que intenten romper simultáneamente un haz. Los muchachos no lo consiguen, y entonces su padre les demuestra lo fácil que resulta si se van quebrando las varas por separado. Aunque la moraleja sea la misma en ambos casos, no puede decirse que Muntaner esté copiando a Esopo. En realidad, existe una razón de peso por la que podemos estar razonablemente seguros de que Esopo no fue la fuente utilizada por Muntaner: la fábula del anciano, sus hijos y el haz de varas no aparece en los más famosos isopetes del Occidente medieval, como los que ya he mencionado con anterioridad. En otras palabras: Muntaner sin duda conoce a Esopo, pero el ejemplo de la mata de junco no puede haberlo tomado directamente de Esopo.

Sin embargo, todo lo expuesto no indica que la fábula 53 de Esopo no hallara eco en la literatura medieval, aunque correspondiera a los fabularios: en un tratado religioso inglés del siglo xiv, el *Speculum Christiani*, uno de los filósofos que aconsejan al rey Varrón le cuenta a éste la historia de un padre que pidió que trajesen a su lecho de muerte ocho varas, una por cada uno de sus hijos varones, y que estos intentasen romperlas tomándolas primero de una en una, luego de dos en dos, después de tres en tres y así sucesivamente; al final, como era de esperar, a los hijos les resultaba imposible quebrarlas, y así el padre conseguía inculcarles la importancia de mantener siempre la unidad.⁹

Crónica de Muntaner data de 1325, o sea, casi diez años antes de la primera versión (y dieciocho antes de la versión definitiva) de la obra del Arcipreste de Hita.

⁹ La historia aparece resumida en Aitó de Gorigos. *La flor de les històries d'orient*, edición, introducción y notas de Albert Hauf (Barcelona: Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, 1989), p. 60.

Es evidente la relación de este ejemplo con la fábula esópica, a pesar de las pequeñas variaciones introducidas. Pero las diferencias con el ejemplo de Muntaner son igualmente visibles, empezando por los objetos que hay que romper, varas en Esopo y en el *Speculum Christiani*, juncos en Muntaner.

En vista de las circunstancias, alguien podría creer que el ejemplo de Muntaner procede de la simple observación de la naturaleza, sin mediación posible de fuentes más o menos cultas. Pero ese tampoco es el caso: otro fabulista, mucho más tardío que Esopo, Babrio (siglo I d. C.), un romano residente en Cilicia que adoptó en verso griego gran cantidad de fábulas esópicas, en su versión de la fábula 53 de Esopo cuenta que un hombre viejo con muchos hijos, al término ya de su vida "les pidió que le trajesen, si la había, una gavilla de finos juncos",¹⁰ y, a continuación, el anciano de la fábula 47 de Babrio procedió igual que el de la 53 de Esopo.

Aquí ya encontramos un parecido más estrecho con el ejemplo de Muntaner: en lugar de varas de Esopo, Babrio recurre a los juncos, cuya mayor fragilidad en comparación con las varas resulta a todas luces evidente. Así se acentúa aún más la importancia de mantener la unidad, tal como afirma la moraleja, y con ello la fábula gana en eficacia didáctica.

El problema, sin embargo, es que la versión de Babrio, a pesar de utilizar también el junco, sigue siendo sustancialmente distinta de la de Muntaner. Y existe otra complicación: en el Occidente medieval, el principal vehículo de transmisión de las fábulas de Babrio, la traducción latina de algunas de ellas hecha por Aviano (muy divulgada en su versión francesa, el *Ysopet-Avionnet*), no incluye la número 47. Suponer que Muntaner hubiese podido oír esa fábula durante su estancia en Grecia con los almogávares (al fin y al cabo, en uno de los monasterios del monte Athos, donde entraron a saco los almogávares, se des-

¹⁰ Véase *Fábulas de Esopo*, p. 329, fábula 47.

cubrió en 1843 un códice del siglo x con 122 fábulas enteras, más un fragmento de otra, de Babrio)¹¹ es excesivamente aventurado.

Así pues, no podemos llegar a una conclusión positiva exacta en cuanto a la fuente del *eximpli de la mata de jonc*, aunque sí a varias negativas. La primera es que, si bien Muntaner conoce las fábulas de Esopo, en el caso que nos ocupa éstas no son su fuente. La segunda sería que el parecido con la fábula de Babrio debe hacernos desconfiar de quienes pretendan descartar por completo un origen culto más o menos remoto del ejemplo muntaneriano. Personalmente, sospecho que el ejemplo de la mata de junco, tan elaborado en el terreno de la paradoja y la antítesis (el frágil junco, según como se agrupe, puede ser más fuerte que diez adultos, pero también más débil que un niño de ocho años), procede de la literatura homilética, y es posible que Muntaner lo oyera de labios de algún predicador; de cualquier modo, tratados como el *Speculum Christiani* demuestran que las fábulas esópicas habían encontrado en las obras de tipo religioso y edificante otros vehículos de transmisión y penetración en la literatura del Occidente medieval, aparte de los isopetes.

Llegados a este punto, parece obvio que cualquier relación entre el ejemplo de Muntaner y la historia de Motonari Mori será tenue y vaga en el mejor de los casos: resulta tan difícil, por no decir imposible, identificar la fuente de Muntaner, que mal podremos hablar de fuentes comunes; sin embargo, el antecedente de la historia de Motonari Mori, sus hijos y el haz de las flechas resulta bastante más claro.

En efecto, la literatura histórica de Extremo Oriente nos proporciona esa fuente que andábamos buscando: la mal llamada *Historia secreta de los mongoles*. Se trata de una crónica de las gestas de Chinggis Qahan (o Genghis Khan), sus hijos y sus

¹¹ Actualmente British Museum Addena MS 22087; véase *Fábulas*, pp. 296-297.

antepasados, de la que se ha conservado una copia con el original mongol y una traducción al chino interlincada. Aunque el texto mongol probablemente sea del siglo XIII, la traducción al chino es posterior, y el título con el que la conocemos, *Historia secreta de los mongoles*, le fue dado durante la dinastía Ming (1368-1644).¹² Hacia el principio de la obra se nos cuenta cómo la bella Alan-qo'a, viuda de Dobunmergen, antepasado remoto de Chinggis Qahan, pone fin a las discordias existentes entre los dos hijos que había tenido con Dobunmergen y los tres que había dado a luz de forma milagrosa tras enviudar: reparte una flecha para cada hijo, les ordena que la rompan por el asta y luego, tras haber juntado un haz con cinco flechas, les pide que rompan también el haz, cosa que ninguno de ellos logra.¹³

Resulta muy significativa la presencia de las fechas (o mejor dicho de las astas de las flechas) en este episodio, ya que la palabra que designa el asta de la flecha en mongol (*müsiü*) significa también "línea recta", con las mismas connotaciones morales que la palabra *recto* en español. Así, por ejemplo, *müsütei khün* significa "hombre recto" (o sea, justo, íntegro). Además las flechas son un símbolo de unidad y autoridad entre los mongoles.¹⁴ Así pues, mientras que Babrio y Muntaner hacían hincapié en la aparente fragilidad del junco, que se convierte en fortaleza gracias a la unidad, la crónica mongola resalta la virtud intrínseca de los componentes de esa misma unidad colectiva, a pesar de su debilidad individual.

¹² Véase *The History and the Life of Chinggis Khan (The Secret History of the Mongols)*, traducción, introducción y notas de Urgunge Onon (Leiden: E. J. Brill, 1990). En español puede leerse la versión de José Manuel Álvarez Flórez, *El libro secreto de los mongoles* (Barcelona: Muchnick, 1985), aunque por desgracia no resulta muy fiable, pues no se trata de una traducción directa como la de Urgunge Onon, sino de una traducción indirecta a partir de dos versiones inglesas distintas, una más literal, más literaria la otra.

¹³ *History*, pp. 4-5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 5, nota 19.

No es nada extraño que la historia de Alan-qo'a y sus cinco hijos fuera adaptada por los japoneses; al fin y al cabo, las relaciones económicas y culturales entre Japón y China cobraron un nuevo auge durante el shogunato de los Ashikaga (1392-1537), y aún más con los Tokugawa (1615-1867). Era frecuente que monjes budistas japoneses estudiaran en China, e incluso algunos de ellos llegaron a brillar con luz propia en el panorama cultural chino. Por otra parte, la importación de objetos preciosos y obras de arte de China fue constante en ambos periodos.¹⁵

La proximidad cultural entre Japón y China y el evidente parecido entre la historia de Motonari Mori y la de Alan-qo'a no parecen dejar lugar a dudas acerca de la fuente del *exemplum* japonés. Ahora bien, quien quiera investigar los motivos presentes en relatos edificantes o ejemplarizantes japoneses de finales del siglo XVI y del siglo XVII deberá tener en cuenta que el tráfico cultural en la zona no se limitó a los intercambios entre China y Japón en 1593; los jesuitas, establecidos en la isla de Amakusa, en Kyushu, imprimieron una traducción al japonés coloquial, en letra romana, de las fábulas de Esopo, *Esopo no Fabulas*, a cargo de un converso leproso que había sido monje budista zen.¹⁶ Entre los conversos más destacados de la época figuran algunos miembros de la familia Mori, que también contaba con representantes entre los más altos cargos de la administración de la zona de Nagasaki, donde se concentraba la actividad comercial y misionera de los occidentales, sobre todo portugueses y españoles.¹⁷ En realidad, de no ser por el

¹⁵ Véase George B. Sansom, *Japan. A Short Cultural History* (Tokio: Charles E. Tuttle, 1973), pp. 256-58, 692-93, 402, 504 y ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 437

¹⁷ Un breve resumen de las relaciones culturales entre Japón y Occidente hasta principios de la era moderna puede encontrarse en George B. Sansom, *The Western World and Japan. A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures* (Tokio: Charles E. Tuttle, 1977), sobre todo en la primera parte, y en el capítulo 9 de la segunda. Las obras fundamentales sobre la materia son todavía las de C. R. Boxer, que dedicó numerosos volúmenes y artículos al estudio

extremo parecido entre la historia de Alan-qo'a y Motonari Mori, casi sería más lógico suponer que la famosa fábula 53 de Esopo, que circulaba traducida en el Japón a finales del siglo xvi —a veinte años de la fuente de Motonari Mori—, inspiró al cronista o cronistas japoneses que narraron la lección del patriarca Mori a sus tres hijos.

Pero la historia de Alan-qo'a no sólo tuvo eco en el Japón del Segoku Jidai. Una obra escrita en Francia en 1307 por un príncipe de la familia real de Armenia, Hethoum de Gorigos (o Corycus), *La flor de las historias de Oriente*, describe extensamente la historia y costumbres de los mongoles, con quienes los armenios, activos comerciantes en el Asia Central, hacía tiempo que mantenían tratos. Cuenta Hethoum, en uno de sus capítulos, cómo Chinggis Qahan amonestó a sus doce hijos para que se mantuviesen unidos: les entregó un haz de doce flechas y les pidió que lo rompieran, y después, habiéndose demostrado incapaces de ello, hizo que el menor de sus hijos rompiera las doce flechas, tomándolas esta vez de una en una.¹⁸

Aquí no cabe duda de que Hethoum se refiere directamente a la leyenda mongola que conocemos a través de la *Historia secreta de los mongoles*, aunque no mencione a Alan-qo'a sino a su celeberrimo descendiente Chinggis Khan. La alusión no debe sorprendernos, dadas las buenas relaciones comerciales existentes entre armenios y mongoles a las que he aludido, y menos aún si tenemos en cuenta que Hethoum perseguía con su obra (de la que él mismo entregó un ejemplar al papa Clemente V en Poitiers en 1307), así como con sus gestiones diplomáticas en Occidente, establecer una alianza entre los mo-

de las relaciones entre los reinos ibéricos, los jesuitas y Japón en los siglos xvi y xvii (Madrid: Alianza, 1991), con un capítulo entero —el cuarto— dedicado a la estancia en tierras mexicanas de varias delegaciones japonesas en 1610 y 1614. Por desgracia, no me ha sido posible consultar la obra de Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission Press in Japan, 1591-1610* (Londres, 1888).

¹⁸ Aitô de Gorigos, *La flor...*, pp. 108-109.

narcas cristianos de Europa occidental, los armenios y los mongoles, para impulsar una nueva cruzada, de la que el frágil reino de Armenia hubiera sido uno de los principales beneficiados.¹⁹ Así pues, podríamos ver en el ejemplo de Chinggis Qahan no ya una referencia a la unión en la rectitud, como sugería la *Historia secreta de los mongoles* (csa referencia se pierde con la traducción), sino una sutil invitación de Hethoum a los monarcas cristianos de Occidente a unirse en un frente común contra los musulmanes, y lograr así ser invencibles.

Llama poderosamente la atención la fecha ya mencionada de *La flor de las historias de Oriente*: 1307; en efecto, esa fecha es anterior en casi veinte años a la de la redacción de la *Crónica* de Muntaner (1325). Así pues, en la Europa de principios de siglo xiv coexisten tres versiones distintas (la de Hethoum, la de Muntaner y la del *Speculum Christiani*) de un mismo motivo. Más aún: sabemos que a principios del siglo xiv existían en Cataluña copias del texto francés de Hethoum; a partir de una de esas copias, ya en el último cuarto del siglo, el gran maestre aragonés del Hospital, Juan Fernández de Heredia, encargó que se llevase a cabo una traducción, primero al catalán y luego al aragonés, de *La flor de las historias de Oriente*.²⁰

En resumen, que sin movernos de la corona de Aragón, hay disponibles a finales del siglo xiv una versión en francés, otra en catalán y otra en aragonés de la variante mongola del motivo J 1021 de la clasificación de Thompson, motivo en el que también se encuadra el *eximpli de la mata de jonc*; y aún cabe la posibilidad de que circulase por estas latitudes alguna versión del motivo más próxima a la fábula de Esopo, como la del *Speculum Christiani*. Desde luego, esta riqueza de fuentes y de posibles influencias cruzadas entre las mismas merecería un

¹⁹ Véase la exhaustiva introducción de Albert Hauf a su edición de la traducción catalana medieval de la obra de Hethoum [Aitó de Gorigos].

²⁰ Aitó de Gorigos, *La flor...*, pp. 40-43.

estudio en torno a la fábula y el ejemplo en la literatura catalana medieval, que, por desgracia, nadie ha llevado a cabo.²¹ Tampoco estaría de más, por otra parte, analizar también, tomando como pretexto el estudio de los ejemplarios y fabularios medievales catalanes, la huella oriental en una literatura de la que aún hoy seguimos sin encontrar explicaciones satisfactorias sobre su presencia, por ejemplo, en una novelita histórica (bastante realista, por cierto), ambientada ni más ni menos que en la corte turca de finales del siglo XIV, *La Història de Jacob Xalabín*.²²

No quisiera concluir este breve artículo sobre la problemática de las fuentes (y las fuentes problemáticas) de una fábula medieval sin señalar dos interesantes derivaciones del tema.

Ya he mencionado que en el Occidente medieval tenemos varias versiones disponibles del motivo "la unión hace la fuerza", y por ello sería de esperar que se dieran influencias cruzadas entre ellas. Veamos ahora unos versos de la fábula del libro IV de la Fontaine:

Un Vieillard prêt d'aller où la mort l'appelait:
Mes chers enfants, dit-il (à ses fils, il parlait),
Voyez si vous rompez cer dards liés ensemble;
Je vous expliquerai le noeud qui les assemble.
L'aîné les ayant pris, et fait tous ses efforts,
Les rendit, en disant: Je le donne aux plus forts [...]
De ces dards joints ensemble de un seul ne s'éclata. [...]
Il sépare *les dards* et les rompt sans effort.²³

²¹ El único estudio relativamente extenso sobre la difusión de Esopo en la Cataluña medieval, terriblemente anticuado y centrado sólo en los isopetes, es la traducción de Ramon Miquel i Planas a su edición de *Les faules d'Isop. Text català y gravats reproduhits de deus edicions gòtiques del segle XVI* (Barcelona, ¿1550? y 1576), y en *Històries d'altre temps*, 4 (Barcelona: Fidel Giró, 1908).

²² *Història de Jacob Xalabín*, edición, introducción y notas de Arseni Pacheo, Els Nostres Clàssics, 93 (Barcelona: Barcino, 1964).

²³ Cito según la edición de La Fontaine, *Fables* (Paris: Flammarion, 1966), libro IV, fábula 18, versos 10-15, 19 y 23; la cursiva es mía.

Resulta muy tentador considerar que cuando Jean de La Fontaine publica en 1668 sus seis primeros libros de fábulas, en la versión latina de Esopo que él consulta, dentro de la magna colección de fábulas esópicas y de autores afines compilada por Nevelet, las varas de la fábula 53 de Esopo se han convertido en dardos por influencia quizá de las saetas mongolas de Alan-go'a. En cualquier caso, el valor simbólico que indudablemente tenían las saetas en el relato mongol se pierde o, en el mejor de los casos, se transmuta en su traducción, puesto que el público de La Fontaine, cortesano en su mayoría, seguramente asociaría esos dardos a los placeres venatorios o amatorios (flechas de cacería o de Cupido), más que a la rectitud personal o al coraje guerrero.

Por último, quiero referirme a una pieza muy especial del rompecabezas de las relaciones entre Oriente y Occidente en la Edad Media: me refiero a los cristianos nestorianos.²⁴

Se ha especulado mucho sobre el grado de difusión de la herejía nestoriana en el Asia Central, la India y China, y han sido muchos los libros y artículos dedicados al tema.²⁵

Los nestorianos, que utilizaban el siríaco como lengua litúrgica y de cultura, difundieron su peculiar forma de alfabeto siríaco por Asia. Entre los pueblos que lo utilizaron como base para la creación de sus propias escrituras figuran los uigures y, por influencia de éstos, los mongoles. Las traducciones en lengua siríaca de algunas de las obras de la fabulística de la Antigüedad permitieron que éstas fuesen luego transmitidas a Occidente por los árabes.²⁶ A su vez, la lengua siríaca sirvió

²⁴ Para un repaso breve a los orígenes, figuras y trayectoria histórica del nestorianismo, véase el capítulo que dedica al mismo David Christie Murray, *A History of Heresy* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

²⁵ En el caso de China, véase el exhaustivo estudio de Yoshiro Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2ª edición (Tokio: Toho Bunka Gakuin, Maruzen, 1951).

²⁶ En algunos casos, la traducción siríaca es la única versión que se ha conservado de una obra de la Antigüedad; así, por ejemplo, la traducción siria del *Libro*

también para traducir y difundir por Oriente Medio y Asia Central algunos de los grandes hitos de la fabulística oriental, como el celeberrimo *Calila e Dimma*, que en la Península Ibérica sería traducida del árabe al castellano por encargo del futuro Alfonso X *el Sabio*.

Pues bien, a finales de la década de 1280, mientras el joven Ramón Muntaner participaba en la conquista de Menorca e iniciaba un periodo de estancia más o menos continua en las islas Baleares que se prolongaría hasta 1300, un nestoriano uigur, súbdito de Qublai Qahan, el gran emperador de China que acogió en su corte a la familia Polo, recorrió, como luego haría Hethoum, las principales cortes de Occidente como emisario de su señor, aunque no para hablar de literatura, sino de diplomacia y religión. Este nestoriano, Rabban Sâwmâ, tras fracasar en su intento de peregrinar a Jerusalén desde China, fue enviado por Arghôn Qahan, soberano mongol de Persia, con el fin de proponer a los monarcas cristianos de Occidente una alianza para invadir Siria y Palestina y recuperar Jerusalén. El monje nestoriano se entrevistó con el emperador bizantino Andrónico II en Constantinopla, con el rey Carlos II de Nápoles en esta ciudad, con el papa Honorio IV en Roma, con el de Inglaterra, Eduardo I, en Burdeos.²⁷

Y fue en el transcurso del largo y accidentado viaje de Rabban Sâwmâ, cuando se produjo un hecho casi irónico: mientras Ramon Muntaner, el apasionado apologeta de los reyes de Aragón y cronista ferviente de las gestas de sus súbditos,

de Ahikar asirio, que contiene una serie de fábulas mesopotámicas, parece ser una traducción de otra traducción, esta última al griego y atribuida de Demócrito, del texto original asirio; véase *Fábulas*, p. 300.

²⁷ Existe una traducción inglesa del relato de sus aventuras y desventuras en el curso de su periplo: Sir E. A. Wallis Budge (introducción, traducción y notas), *The Monks of Küblai Khân Emperor of China or the Life and Travels of Rabban Sâwmâ Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khâns to the Kings of Europe, and Markôs who as Mâr Yahbhallâhû III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia* (Londres: The Religious Tract Society, 1928).

andaba por las Baleares, el 16 de junio de 1287, la flota aragonesa, bajo el mando del almirante Roger de Llúria [Ruggero di Lauria], infligía a la flota de Carlos II de Anjou la más estrepitosa de las derrotas en el golfo de Nápoles. Muntaner, que no presencié la batalla, no la menciona en su *Crónica*; en cambio, Rabban Sâwmâ, que se encontraba justamente en Nápoles en ese momento, la contempló desde el tejado de la casa donde se alojaba, y vio con gran admiración cómo "the King of Aragon conquered King Charles II, and slew twelve thousand of his men, and sunk their ships in the sea".²⁸ Quizá sea ésta la mejor imagen para terminar esta "fábula de fuentes". El desencuentro de Muntaner con Rabban Sâwmâ, en realidad, no es sinónimo de un desencuentro mayor entre Oriente y Occidente en la Edad Media, sino todo lo contrario: nos ofrece perspectivas complementarias. Algo parecido sucede con los juncos muntanerianos: Muntaner no inspira a Kurosawa, y tampoco sabemos positivamente y a ciencia cierta de quién recibió la inspiración. Podemos determinar, por el contrario, que la fuente última de inspiración de Akira Kurosawa es una leyenda mongola que se dio a conocer por todo Oriente hasta llegar a Occidente, incluyendo la patria de Muntaner.

Es mucho lo que nos falta por averiguar acerca de la difusión de cuentos, ejemplos y fábulas medievales. E interesa también comprobar cómo unas diferencias aparentemente insignificantes en la representación de un mismo motivo, folklórico o no, se revelan más que significativas: Babrio y Muntaner se concentran en la oposición entre la fragilidad del individuo y la fortaleza de la unión colectiva; la historia de Alan-ko'a pone en juego elementos morales; Hethoum da un colorido político al motivo, igual que Muntaner; La Fontaine, a su vez, otorga un final casi de drama burgués a la fábula, haciendo que los hijos echen en saco roto la lección de los dardos y se enzar-

²⁸ Wallis Budge. *The Monks...* p. 171.

cen en pleitos; Kurosawa, en cambio, aprovecha el motivo para desencadenar una tragedia sobre el poder y la rectitud del carácter humano. La moraleja de todo ello es bien simple: debemos aprender a distinguir y valorar mejor los elementos y las relaciones de ese amplio abanico intertextual que nos proporcionan las fábulas.