

Las versiones hebreas de Calila y Dimna

ÁNGELES NAVARRO PEIRO

En el siglo XIII se realizaron en España dos versiones hebreas de la colección de cuentos de origen oriental *Calila y Dimna* y asimismo la obra fue traducida al castellano¹. Actualmente los estudiosos del tema parecen estar de acuerdo en que la versión —o versiones— castellana del siglo XIII procede de un original árabe, al igual que ocurre con las dos versiones hebreas. Sin embargo, debido a la gran cantidad de manuscritos árabes conservados, que contienen notables variantes, se supone la existencia de distintas versiones árabes de la obra difundidas por la Península en el mencionado siglo XIII (Cacho Blecua-Lacarra, 1985: 13). Por lo tanto no podemos estar seguros de que los traductores, castellanos y hebreos, tuvieran un mismo texto árabe delante. Lo más probable es que no. Lo que sí parece cierto es que las versiones de las que tratamos remiten a una misma rama dentro de los manuscritos árabes, según la clasificación que de éstos realizó Martin Sprengling (1924), rama a la que designó con la letra E.

Las dos versiones hebreas fueron editadas por Joseph Derenbourg en 1881. La primera versión hebrea es obra de Rabbí Yoel, personaje del que nada sabe-

¹ Existen diversas opiniones acerca de la relación existente entre los manuscritos conocidos con las siglas A y B en los que se ha conservado dicha traducción castellana. Parece que el ms. A representa la versión más antigua, pero aún quedan por resolver varias cuestiones relativas a la dependencia del ms. B de la versión reflejada en el ms. A. Sobre la discusión y problemática que encierran ambos manuscritos, así como sobre las opiniones en torno a un tercer ms. medieval, el ms. P., se remite al lector a la introducción de la que, según nuestras noticias, es la última edición del texto castellano de *Calila e Dimna*, basada en el ms. A, realizada por Cacho Blecua y Lacarra en 1985, pp. 50-61. Los mss. A y B fueron editados completos por J. E. Keller y R. W. Linker en 1967. En adelante cuando se citen textos de la versión castellana de la obra, serán tomados de la mencionada edición de Cacho Blecua y Lacarra.

mos. Se ha conservado en un solo manuscrito incompleto de la Biblioteca Nacional de París, el cual, según la descripción de su editor, presenta un deplorable estado. Tiene abundantes lagunas y la ortografía es poco cuidada. Derenbourg suple las deficiencias mediante la traducción latina que de esta versión hebrea realizó Juan de Capua entre 1262 y 1278 con el título de *Directorium vitae humanae*, versión latina de la que nacieron las traducciones a las diversas lenguas europeas. Por desgracia, la versión hebrea de Rabbí Yoel no se ha conservado completa, pues el texto comienza al final del capítulo III, que contiene el relato de los dos lobos cervales, Calila y Dimna, que dan título a la colección. La segunda versión hebrea fue realizada por Ya'aqob ben El'azar de Toledo (finales siglo XII y comienzos del XIII), el cual se distinguió como gramático, filósofo, poeta y traductor del árabe al hebreo². En el Instituto de Microfilms de manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional de Jerusalén hay constancia de 4 mss. en los que se ha conservado la versión de *Calila y Dimna* de Ya'aqob ben El'azar, aunque su editor, Derenbourg, tan sólo utilizó uno procedente de la Biblioteca Bodleiana de Oxford³. El texto de la obra también se ha conservado incompleto en estos mss.

Las dos versiones hebreas presentan marcadas diferencias. Para Derenbourg fue suficiente la lectura de la lista de los capítulos conservados en cada una de ellas para deducir que se hicieron a partir de originales árabes distintos. Sin descartar esta opinión, sería necesario un estudio más profundo para realizar con seguridad tal afirmación. El tratamiento del texto es muy diferente en los dos traductores. El *Calila* de Rabbí Yoel está redactado en prosa llana, lo cual propicia una mayor fidelidad al texto árabe que tradujo. En Rabbí Yoel encontramos, por así decirlo, una versión simple, aun cuando se observen las adiciones, omisiones y modificaciones frecuentes en los traductores medievales.

En cambio, Ya'aqob ben El'azar realiza una recreación literaria del texto, que se manifiesta desde un principio por el estilo elegido para su redacción: la prosa rimada, estilo de la narración literaria hispanohebrea. Ben El'azar hace uso, según es propio de dicho estilo, de una lengua en la que predomina el hebreo bíblico e introduce abundantes alusiones y citas bíblicas en la narración. Ese lenguaje bíblico de Ben El'azar se pone de manifiesto, por ejemplo, en la expresión que utiliza para el término «filósofo», término que no aparece en la Biblia hebrea. En el texto árabe de Ibn al-Muqaffa' el rey se dirige al «filósofo Payde-

² Además de su versión al hebreo de *Calila y Dimna*, se han conservado unos diez folios de una obra suya, escrita en árabe, sobre gramática y lexicografía, el *Kitāb al-Kāmil*, una obra filosófica de 23 capítulos en verso y prosa, y su propia producción en el campo de la narrativa hebrea, *Sefer ha-mēšalim* (Libro de cuentos), escrito en prosa rimada y editado recientemente por Y. David (1992-93). Sobre la vida y obra de este autor véase, por ej., Sáenz-Badillos (1991: 207-208), Navarro Peiro (1988: 57-59).

³ El n.º 2384/4. Los restantes aparecen en el Instituto de Microfilms de mss. hebreos de la Biblioteca Nacional de Jerusalén con los números 22278, 14916 y 7285, y proceden de la Bodleiana de Oxford, de París y de Montefiori en Londres.

ba». En la antigua versión castellana el rey habla con «su filósofo» o «el filósofo». En la versión hebrea de Rabbí Yoel el rey hace preguntas a «Sendebat el filósofo», pero Ya'aqob ben El'azar hace su propia traducción bíblica, poética y etimológica del término llamando al filósofo *dod hkomot*. *Dod*, según sus acepciones en hebreo bíblico, puede significar «amor, amigo, amado o amante», pudiendo entenderse, por tanto, la expresión como «amor a la sabiduría», «amigo o amante de la sabiduría» o «amado por la sabiduría». Para el término «sabiduría» utiliza Ben El'azar la forma plural *hkomot* al estilo del libro bíblico de Proverbios⁴.

Veamos a continuación algunos ejemplos de comparación de ambas versiones hebreas con la versión castellana del siglo XIII y el texto árabe de Ibn al-Muqaffa'⁵. Debido a que, como antes se ha indicado, las versiones hebreas se han conservado incompletas, faltando en la de Rabbí Yoel el principio de la obra y en la de Ya'aqob ben El'azar el final, la comparación se centrará en un capítulo que se encuentra en todas las versiones, el de *la paloma collarada*, capítulo extenso, en el que aparecen largos discursos de tipo sapiencial, en los que se puede apreciar la diferencia de enfoque de las distintas versiones. Este capítulo es el tercero en la versión de Ibn al-Muqaffa', el quinto en la castellana, el cuarto en la hebrea de Rabbí Yoel y en la de Ben El'azar aparece sin número. Podremos observar aquí una mayor fidelidad de la versión castellana al texto árabe y un intento de hebraización de la obra por parte de los traductores judíos.

Al principio del capítulo de *la paloma collarada* encontramos una interesante variante. El rey ha escuchado la historia anterior sobre Calila y Dimna, que trata sobre los amigos a los que separa la mentira, y pide al filósofo que le hable sobre los amigos cuya amistad se mantiene sin que nada pueda separarlos. El texto árabe llama a este tipo de amigos «hermanos de la pureza» (*Ijwān al-Ṣafā*)⁶. La versión castellana antigua conserva en cierto modo la expresión «hermanos de la pureza», pues en ella el rey pide al filósofo: «dime de los puros amigos», cambiando el «hermanos» del árabe por «amigos», pero manteniendo el concepto de «pureza». Las dos versiones hebreas no sólo cambian también el «hermanos» por «amigos», sino que además utilizan otro adjetivo,

⁴ Así aparece por ejemplo en Prov 1,20; 9,1; 24,7.

⁵ La versión castellana será citada según la edición de Cacho Blecua - Lacarra, antes mencionada. Para el texto de Ibn al-Muqaffa', se ha utilizado la traducción castellana de Marcelino Villegas, 1991.

⁶ Parece ser que de este texto de Ibn al-Muqaffa' (siglo VIII) tomaron su nombre dos siglos más tarde, en el siglo X, un grupo semisecreto de eruditos de Basrah que se esforzaron por armonizar la autoridad con la razón y por idear un sistema universal de filosofía religiosa. Los miembros de esta cofradía compusieron una serie de epístolas, *Rasā'il ijwān al-Ṣafā*⁷, que forman una especie de Enciclopedia, en la que de un modo racionalista tratan todos los temas del saber de la época. Sin embargo, fueron perseguidos por la ortodoxia islámica de su tiempo y sus textos se quemaron públicamente en diversas ocasiones. Su obra se introdujo en al-Ándalus a comienzos del siglo XI. Cf. M. Villegas, p. 166, en nota. Véase también, por ejemplo, Chejne, 1993, p. 279.

nēmanim, «fieles». Indudablemente los traductores hebreos podían haber hecho uso de vocablos relacionados con la pureza como *zak* - *zakkut*, *ṣah*, - *ṣahut*, *tohar* - *ṭahor*. Sin embargo, en las dos versiones aparece *nēmanim*, «fieles». Por una parte se puede ver en esto un rechazo a utilizar una expresión con un significado muy concreto en el Islam y por otra, una mayor adecuación al relato que sigue, puesto que la virtud que va a poner más de relieve la historia es precisamente la fidelidad de los amigos aún en las condiciones más adversas.

A continuación el filósofo comienza el relato de las palomas, cuyo jefe es la collarada, que caen en la red del cazador. A sugerencia de la collarada se elevan todas a un tiempo y se van volando con la red encima, seguidas por un cuervo admirado de su hazaña, y se dirigen hacia la morada de un ratón amigo de la paloma para que con sus dientes las libere de la red. Ante la pregunta del ratón sobre cómo han podido caer las palomas en tal aprieto, la collarada le contesta, según el texto árabe de Ibn al-Muqqafa': «¿acaso no sabes que tanto lo bueno como lo malo son obra del destino?». En la versión castellana, fiel al texto árabe, se lee: «Et así la ventura me echó en esta tribulación». Pero Rabbí Yoel en su versión hebraiza el concepto: «¿Acaso no sabes que nada acontece en este mundo sin que haya sido decretado por los cielos, por decreto de los ángeles y por decisión de los santos?», haciendo referencia a Daniel 4,14. Ya'aqob ben El'azar expone un razonamiento mucho más largo, plagado de alusiones bíblicas, del que he seleccionado las siguientes frases: «En un día desgraciado tropieza el caballo, el de esforzado corazón entre los héroes huye (citando Amós 1,6), pues los cielos son misteriosos al obrar», «El Creador de todo a veces descubre el velo a sus criaturas y a veces lo oculta. Dios hace lo que le parece bien (haciendo alusión a 1Sm 3,18)». Los dos autores hebreos dejan, por tanto, bien patente que lo ocurrido no es un mero azar ni el destino, sino efecto de la voluntad expresa de Dios.

Una vez liberadas, las palomas abandonan la escena y el cuervo entabla una conversación con el ratón para conseguir su amistad, ya que piensa que a él pudiera sucederle lo mismo que a las palomas. El ratón pone grandes reparos, puesto que considera que es imposible la amistad entre el alimento, él mismo, y quien lo come, el cuervo. El cuervo arguye que, por lo que ha visto, el ratón es bueno y no puede actuar en contra de su bondad rechazándolo. En el texto de Ibn al-Muqqafa' el cuervo compara al ratón con el almizcle «que por más que se tape sigue aromando». En la versión castellana es comparado con el «musgo», y en las dos hebreas con la «mirra en grano» o «la mirra virgen», *mor d'eror*, expresión de Éxodo 30,23, que junto con *mor 'ober*, «mirra que fluye» (Cantar de los Cantares 5,5) y *ṣeror ha-mor*, «bolsita de mirra» (Cantar de los Cantares 1,13), fue ampliamente utilizada por los poetas hispanohebreos en sus alabanzas a una persona tanto en los poemas amorosos, como de amistad, panegíricos o elegías. Incluso en estos pequeños detalles las versiones hebreas hebraizan el texto por medio de la referencia bíblica.

A veces es el estilo rabínico del Midrás el que irrumpe en las versiones

hebreas. Así, por ejemplo, en la exposición de razones por parte del ratón para fundamentar su recelo a la amistad con el cuervo leemos en el texto de Ibn al-Muqqafa': «Ciertamente que hay quien se muestra amistoso y confiado con el enemigo, el encantador de serpientes, por ejemplo, que las lleva en la manga». En la versión castellana se lee: «Tal es el que hace amistad con su enemigo como el que lleva la culebra en su seno, que no sabe cuándo se le enseñará y lo matará». Pero el texto de Rabbí Yoel dice: «Y así los sabios compararon (*himšilu ha-ḥakamim*) al que se asocia con su enemigo con el que pone una víbora en su mano, pues no sabe cuándo se volverá contra él y le morderá». Las comparaciones, *mešalim*, de los sabios son típicas de la antigua exégesis rabínica. La frase, por tanto, que es similar en las tres versiones, queda convertida, al menos en apariencia, en un dicho tradicional judío al utilizar Rabbí Yoel una fórmula introductoria propia del Midrás.

En la versión de Rabbí Yoel aparecen también varias referencias talmúdicas y midrásicas. A propósito de la historia del ratón —a quien el huésped del monje arrebató las monedas de oro que le proporcionaban la fuerza— se insertan en el texto del *Calila* largos discursos de tipo sapiencial acerca de la riqueza y la pobreza. En la versión de Ya'aqob ben El'azar faltan algunas páginas de ms., según anota el editor, que corresponden precisamente a este pasaje de la obra y por ello no se la incluye en las columnas que aparecen a continuación y en las que se han resaltado las principales variantes. Como ocurre en todo el capítulo del *Calila* que nos ocupa, el texto de la versión árabe de Ibn al-Muqqafa' es el más breve, la versión castellana amplía el discurso y la versión hebrea de Rabbí Yoel se extiende bastante más.

FRAGMENTOS DEL CAPÍTULO DE LA PALOMA COLLARADA

Versión árabe de Ibn al-Muqaffa'

(Traducción de M. Villegas, 1991, pp. 166-182)

Hallé asimismo que quien no tiene hermanos ni familia, quien no tiene hijo varón y quien no tiene dinero ni entendimiento, no tiene más salida que dejar de lado la vergüenza, y que quien se queda sin contento se aborrece a sí mismo y se apena por demás y que quien así se ve sólo puede esperar ser persona de suerte menguada en esta vida y en la Otra, porque el hombre necesi-

Versión castellana del s. XIII

(Edición de J.M. Cacho Bleca y M.J. Lacarra, 1985, pp. 202-223)

Et vi qu' el que non ha amigos non ha parientes, **et el que non ha fijos non es memoria dél**, et el que non ha aver non ha seso, nin ha este siglo nin el otro. Ca el omne, quando le acaesçe alguna pobredat et mengua, deséchanlo sus amigos et pártense dél sus parientes et sus bien querientes, et despréçianlo et con cuita ha de buscar vida trabajándose para averla para sí et para su compa-

Versión hebrea de Rabbí Yoel

(Traducción de A. Navarro, 1988, pp. 75-92)

He encontrado que todo el que carece de riqueza no tiene hermanos y quien no tiene hermanos, no tiene familia; el que no tiene familia carece de hijos **y del que carece de hijos no hay recuerdo; aquel de quien no hay recuerdo es que carece de riqueza** y quien no tiene riqueza no tiene inteligencia, y quien no tiene inteligencia no posee este mundo ni el mundo venidero, no tiene prin-

tado es aborrecido hasta de hermanos y parientes [...]

ña, **et de buscar su vito a peligro de su cuerpo et de su alma**, pues qu' él ha de perder este siglo et el otro. Non es ninguna cosa más fuerte que la pobredat [...]

cipio ni fin. En verdad que el hombre, cuando carece de riqueza y necesita a otros, es desechado por sus compañeros, abandonado por sus parientes, olvidado por sus conocidos y se vuelve despreciable a sus ojos. **Hay veces en que el hombre necesitado, y debido a las muchas cosas que necesita para la subsistencia, se expone a un peligro mortal, se vende a sí mismo y después de vender su persona, vende su Ley (Torah) y su Dios. Se olvida de ello y no mira hacia delante ni hacia atrás.** Abandona todo hasta perderse a sí mismo de este mundo y del mundo venidero. Por eso no hay en el mundo nada más duro que la pobreza. **Dijeron los sabios, bendita sea su memoria: «Lo más duro de todo es carecer de bolsillo»** (Eclesiastés Rabbah 89b) [...]

También hallé que el pobre concita todos los pesares y atrae a quien le acompaña todo lo abominable y abundosa maledicencia [...]

Et la pobredat es comienzo et raíz de toda tribulación, et faze al omne ser muy menudo y muy escaso; **et fázele perder el seso et el buen enseñamiento**, et han en él los omnes sospecha, et tuelle la vergüença et es suma de todas tribulaciones. Et aquel a que acaesçe pobredat non puede estar que non pierda la vergüença, et quien ha perdida la vergüença pierde la nobleza de corazón; et quien pierde la nobleza es fecho muy vil; et quien es fecho vil rescibe tuerto; et quien rescibe tuerto et daño ha grand pesar; et quien ha pesar enloqueçe et pierde la memoria y el entendimiento, et al que a esto acaesçe todo quanto dize es contra sí et non ha pro de sí [...]

La pobreza es el comienzo de todo castigo y la causa de toda tribulación. **«Quita el sentido a los jefes del país, priva de juicio a los consejeros, a los fuertes derriba, quita el habla a los más expertos y el discernimiento a los ancianos arrebatata»** (Job 12,17-20), **aparta del hombre inteligencia y entendimiento.** Es la fuente de toda pena, corta la vida y reune tribulaciones. Todo el que ha sido tocado por la pobreza no puede evitar perder la paciencia y volverse insolente. Todo el que carece de paciencia no actúa con generosidad y quien no actúa con generosidad **peca.** Todo el que **peca** cae y el que cae se queda desolado. Quien está desolado pierde el juicio, olvida sus conocimientos y su corazón perece [...]

Hasta la muerte es más llevadera que la necesidad que obliga a pedir al que la sufre, sobre todo si le obliga a pedir a mezquinos y avaros, pues meterle en las fauces la mano a una víbora, sacar el veneno y sorberlo es para el generoso más hacedero que pedir al avariento y al ruin [...]

Pues la muerte es mejor al omne que la pobreza que faze al omne pedir con cuita, quanto más a los viles escasos. Ca el omne de grand guisa, si le fiziesen meter la mano en la boca de la serpiente et sacar dende el tósigo et tragarlo, por más ligera cosa lo temía que pedir al escaso. Et dizen qu' el que padescçe grant enfermedad en su cuerpo, tal que nunca la perdiese o que perdiese sus amigos et sus bien querientes, o que fuese en agena tierra do non supiese casa nin alverge nin oviese esperança de se tornar, mejor le sería todo esto que pedir a los viles; **que la vida les es muerte et la muerte les es folgura.** Et a las vezes non quiere el omne pedir, seyéndole mucho menester, et fázel' esto furtar et robar, que es peor que pedir. **Ca dizen que más vale callar que dezir mentira [...]**

Pues se ha dicho: No hay entendimiento como la organización, ni piedad como el abstenerse de cosas ilícitas, ni prestigio como el buen carácter, **ni riqueza como el contentarse;** no hay cosa que más merezca perseverar ni más honre que la misericordia [...]

Et oí a los sabios dezir que non es ninguna obra tan buena como asmar, nin ningund temor de Dios tal commo retenerse de mal fazer, ni ningund linaje commo buenas costumbres, **nin ninguna riqueza commo tenerse por abastado con lo que Dios le da [...]**

Por todo esto la muerte es mejor que la pobreza, ya que su dueño cae en poder del riesgo y de la vergüenza que supone el pedir lo que está en manos de otros hombres. Y peor que eso es si ha de mendigar de gente avara, pues cuando les pide algo, le hacen volver de vacío. Al hombre de bien pobre le sería más fácil introducir la mano en la boca de una serpiente, sacar de allí veneno mortal y comérselo, pues le parecería mejor que pedirle algo a un avaro. Ya se dijo que a todo aquel cuyo cuerpo fuera alcanzado por una enfermedad que no se le quitaría salvo separándose de sus amigos y compañeros o siendo un forastero y advenedizo en un país donde nadie lo acogiera ni tuviera quien lo ayudara, mejor le sería la muerte que la vida (cf. Jonás 4,3,8), **pues la vida para él sería muerte, mas en la muerte tendría reposo y folgura.** Hay veces en que el hombre está tan necesitado que, al no conseguir nada pidiendo a la gente, esto le lleva hasta el robo, el asesinato y el pillaje, lo cual es el peor de los males y más inhumano que lo que había dejado de hacer. **Pues los sabios dijeron: Mejor es para el hombre quedarse mudo cuando se ama la verdad que ser un maldiciente y un mentiroso; y más le vale no ser hablador que parlanchín, aunque diga la verdad [...]**

He oído que los sabios han dicho que no hay inteligencia como la del que medita todas sus obras, que no hay fortuna como las buenas costumbres y **que no hay riqueza como la del que está contento con su porción. Ya dijeron los sabios: «¿Quién es rico? El**

Se ha dicho que hay cosas que nunca son firmes ni permanecen: la sombra de las nubes, el crédito de los malos, el amor de las mujeres, la noticia del mentiroso y el mucho dinero [...]

Et dizen los sabios que algunas cosas son que non han firmadat nin turan: la una es sombra de las nuves, et otra es amistad de los malos, et otra es la fama mintrosa et la otra es grand aver [...]

que está contento con su porción» (cf. Abot 4,1), pues más le vale ese poco, que permanecerá para él, que la gran riqueza que rápidamente se apartará de él [...]

Ya mencionaron los sabios las cosas que no duran y se pierden deprisa. Entre ellas está la sombra de la nube, la amistad de los malvados, el amor de las mujeres, la fama engañosa y la riqueza [...].

Respecto al lenguaje y expresiones de la literatura rabínica utilizados por Rabbí Yoel, se puede observar cómo el traductor hebreo inserta en el discurso sobre la pobreza una cita del Midrás, *Eclesiastés Rabbah* 89b: «Dijeron los sabios, bendita sea su memoria: Lo más duro de todo es carecer de bolsillo», y una cita de un tratado de la *Mišnah*, *Abot* 4,1: «Ya dijeron los sabios: ¿Quién es rico? El que está contento con su porción». Estas fórmulas introductorias de un dicho, como «dijeron los sabios», son frecuentes en la versión de Rabbí Yoel, aunque también aparecen en alguna ocasión en la versión castellana de este capítulo de *Calila y Dimna*. No ocurre lo mismo en el texto de Ibn al-Muqqafa'.

Las alusiones bíblicas, aunque, como antes se dijo, son mucho más abundantes en la versión de Ya'aqob ben El'azar, también se encuentran frecuentemente en la de Rabbí Yoel. Así, por ejemplo, en un párrafo que trata de la pobreza, se hace alusión al libro de Job 12,17-20: La pobreza «quita el sentido a los jefes del país, priva de juicio a los consejeros, a los fuertes derriba, quita el habla a los más expertos y el discernimiento a los ancianos arrebatada». Sin embargo, en la Biblia hebrea el texto aparece en un pasaje donde se pone de manifiesto el poder de Dios. Job enumera en esos versículos bíblicos las obras de la Omnipotencia divina, mientras que el traductor hebreo del *Calila*, utilizando un recurso habitual en los autores hispanohebreos, saca el texto de su contexto, cambia su significado al introducirlo en otro contexto y lo convierte en las consecuencias negativas de la pobreza. Otras veces no hay una cita o alusión expresa a textos concretos bíblicos o rabínicos, pero sí a la doctrina del judaísmo, como por ejemplo cuando se menciona la Torah, la Ley judía.

Son notables también en estos mismos fragmentos algunas coincidencias entre la versión castellana y la versión hebrea de Rabbí Yoel en expresiones o ideas que no aparecen en el texto de Ibn al-Muqaffa'. Así, por ejemplo, en lo que respecta a la falta de recuerdo de quien no tiene hijos; el peligro mortal al que a veces llega a exponerse el hombre necesitado; el silencio preferible a la mentira, etc. En ocasiones se dan también esas coincidencias cuando el texto hebreo presenta claras alusiones bíblicas como en el caso de la cita de Job 12,17-20

antes mencionada, ya que también el texto castellano alude a que la pobreza hace «perder el seso et el buen enseñamiento» y en una alusión a Jonás 4,3,8 donde se expresa que la muerte sería preferible a la vida en determinadas circunstancias.

Un estudio comparativo completo de las versiones hebreas de *Calila y Dimna con la castellana del siglo XIII y el texto árabe* está aún por realizar. Para poder llevarlo a cabo sería necesario en primer lugar revisar la edición de Derenbourg de la versión de Rabbí Yoel y elaborar una nueva edición de la de Ya'aqob ben El'azar consultando y cotejando todos los mss. existentes. Tal comparación requiere también una labor de equipo, ya que sería conveniente considerar las opiniones de hispanistas, arabistas y hebraístas. Confiamos en que en un futuro próximo se pueda contar con los colaboradores que este proyecto requiere.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CACHO BLECUA, J. M. y LACARRA, M. J. (eds.) (1984): *Calila e Dimna*. Madrid, Castalia.
- CHEJNE, A. G. (1993): *Historia de la España musulmana*, 3.ª ed. Madrid, Cátedra.
- DAVID, Y. (1992-93): *The love stories of Jacob ben Eleazar (1170-1233?)*. Critical edition with introduction and commentary. Tel-Aviv University.
- DERENBOURG, J. (ed.) (1881): *Deux versions hébraïques du livre de Kalîlâh et Dimnâh*, París.
- IBN AL-MUQAFFA' (1991): *Abdalá Benalmocaffa, Calila y Dimna*. Introducción, traducción y notas de Marcelino Villegas. Madrid, Alianza Editorial.
- KELLER, J. E. y LINKER, R. W. (1967): *El libro de Calila e Digna*. Madrid, CSIC, Clásicos Hispánicos.
- NAVARRO PEIRO, A. (1988): *Narrativa hispanohebraica (siglos XII-XV). Introducción y selección de relatos y cuentos*. Córdoba, El Almendro.
- SÁENZ-BADILLOS, A. (1991): *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, UNED.
- SPRENGLING, M. (1924): «Kalila Studies», 1, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XL, 2, 81-97.

