

# “SEGUND QUE LO CUENTA MOISÉN”. DIMENSIONES DEL PASADO HISTORIASBLE EN *LA FAZIENDA DE ULTRAMAR* Y LA *GENERAL ESTORIA*

“SEGUND QUE LO CUENTA MOISÉN”. *DIMENSIONS OF THE HISTORICIZED PAST  
IN LA FAZIENDA DE ULTRAMAR AND THE GENERAL ESTORIA*

Melisa Laura Marti  
Universidad de Buenos Aires  
[melisa\\_marti@yahoo.com](mailto:melisa_marti@yahoo.com)

## ∞ RESUMEN

### ∞ PALABRAS CLAVE

Biblias romanceadas  
Prosa castellana  
Historiografía  
Siglo XIII  
Alfonso X

La fazienda de Ultramar y la General Estoria son dos textos aparecidos durante el florecimiento de la historiografía en el territorio hispano a lo largo del siglo XIII. Tanto una como la otra reflejan la noción de que la Biblia era esencial para comprender el devenir histórico y darle unidad y coherencia, ya que los relatos que en ella se transmitieron se consideraban literales y fidedignos. Es por ello que ambos textos traducen, glosan y amplifican los relatos bíblicos y los articulan con fuentes que contenían otras tradiciones, que se extienden hasta relatos mitológicos, e incorporan otras fuentes historiográficas, lo que da como resultado una ampliación del universo de los hechos historiasbles.

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo se propone evaluar el modo en que estas obras ponen en tensión los conceptos de ficción e historia, así como la distinción entre hechos sagrados y seculares, por medio de la alusión a personajes y acontecimientos ajenos a la tradición bíblica. Aspiramos a brindar un marco explicativo de los hechos historiasbles contenidos en los primeros romanceamientos bíblicos en castellano y del uso de las fuentes textuales a las que sus autores recurrieron.



∞ ABSTRACT

∞ KEYWORDS

Vernacular Bibles

Castilian prose

Historiography

Thirteenth century

Alfonso X

La *fazienda de Ultramar* and the *General Estoria* both appeared during the blossoming of Castilian historiography in the thirteenth century. Each of them reflects the notion that the Bible was an essential tool to comprehend the unfolding of history and to give it unity and coherence, because the biblical narrative was considered to be literal and reliable. Consequently, both texts translate, paraphrase, and amplify the stories of the Bible and articulate them with other sources containing diverse traditions, including mythological stories, and integrate other historiographical sources, which as a result enlarges the universe of facts meant to be historicized. Therefore, this study aims to reflect upon how these works challenge the distinction between fiction and history, as well as the distinction between sacred and secular facts, by alluding to characters and events that transcend biblical tradition. We hope to consolidate a descriptive frame of the historicized past as it is shown in the early vernacular Bibles and of the many sources their authors incorporated.

Recibido: 06/10/2023

Aceptado: 16/11/2023

*Al maestro, con cariño*

Cuando en el siglo XIII la promoción del castellano como lengua literaria se extiende al ámbito de la traducción de textos sagrados en el marco de una tradición bíblica vernacular emergente, los primeros resultados son muy llamativos. En las primeras décadas, con la aparición de *La fazienda de Ultramar*,<sup>1</sup> una temprana traducción del Antiguo Testamento y el único representante en lengua castellana de la tradición textual de las guías de peregrinos a Tierra Santa, se ensaya un itinerario geográfico que es a la vez un recorrido acelerado por los relatos veterotestamentarios y un compendio de citas bíblicas y litúrgicas. Ya hacia fin de siglo, con la *General Estoria*, el proyecto político-cultural de Alfonso X alcanza su punto culminante en lo que respecta a la promoción del saber en lengua vernácula a partir de una obra de carácter enciclopédico, donde la indagación historiográfica acompaña la traducción de casi la totalidad del Antiguo Testamento. Se trata, en suma, de dos textos que traducen, glosan y amplifican los relatos bíblicos y los articulan con fuentes que contienen otras tradiciones, que se extienden hasta los relatos mitológicos.<sup>2</sup> En este sentido, ambos

<sup>1</sup> *La fazienda* ha sido adjudicada a Almerich, Aimery o Emerico de Limoges, muerto en 1196. Sin embargo, el texto del que disponemos habría sido completado alrededor de 1230. Al respecto de la identidad del autor de la obra y los problemas relativos a la datación del texto, puede consultarse Marti 2021.

<sup>2</sup> Prescindiremos, en consecuencia, del comentario de las Biblias escorialenses E8/E6, códices complementarios que son traducciones propiamente dichas y aparecieron alrededor de 1250.

se enmarcan en el florecimiento de la historiografía en el territorio hispano a lo largo del siglo XIII,<sup>3</sup> y se hacen eco de un modelo para narrar el pasado que proponía reconciliar los hechos sagrados y los seculares para darles continuidad a los conocimientos heredados de la Antigüedad. Todo ello, anclado en la noción de que la Biblia era esencial para comprender el devenir histórico y darle unidad y coherencia, ya que los relatos que en ella se transmiten se consideraban literales y fidedignos.

La crítica ya se ha ocupado de analizar la concepción de *lo historiable* en las crónicas y textos historiográficos del siglo XIII y siguientes. Así, Fernando Gómez Redondo se refirió al *espacio textual*, es decir, el plano en el que se despliegan las líneas temáticas que articulan la indagación histórica y que, organizadas en la trama textual, permiten al pasado histórico ser entendido y conformar las pautas de comportamiento esperables en una sociedad (1998: 12). Así lo expresa el prólogo de la *General Estoria* al referirse a la voluntad de los cronistas de que “de los fechos de los buenos tomassen los omnes exemplo pora fazer bien e de los fechos de los malos que recibiesen castigo por se saber guardar de lo non fazer” (Sánchez-Prieto Borja 2001: 5).<sup>4</sup> Leonardo Funes, al retomar el concepto, señala cómo este espacio de configuración textual servía de punto de confluencia para hechos históricos y ficticios que se incorporaban para asegurar el avance histórico, lo que implica que el discurso historiográfico sea más constructivo que reconstructivo: “al verbalizar estas unidades discretas extraídas del *continuum* de la experiencia humana colectiva, se las constituye en su condición de hechos históricos con todas las características (actuales o potenciales) de lo narrativo” (1997b: 176). De igual forma señala Francisco Rico que la materia historiable se disponía textualmente como un solo bloque que le confería un carácter homogéneo al pasado universal, imbuido de unidad de sentido (1972: 119). Nos ocuparemos, entonces, de analizar algunos capítulos de *La fazienda de Ultramar* y de la *General Estoria* para comprender los alcances de la noción de aquello que conforma la Historia. Para ello, nos detendremos tanto en los hechos de la historia secular como en aquellos que provienen de lo estrictamente ficcional, así como en el estatuto de verdad que se les da a los relatos bíblicos.

## Historia sagrada e historia secular

Cuando al autor de *La fazienda de Ultramar* se le encarga que, además de dar cuenta de los nombres de las ciudades ultramarinas, comente “las maravillas que Nuestro Señor Dios fezo en Jherusalem e en toda la tierra de ultramar” (f. 1r),<sup>5</sup> en modo alguno devuelve un texto que se ajuste a la concepción moderna de “maravilloso”. En él encontramos, en primer lugar, un marcado interés por relatar la historia sagrada, otorgándole centralidad al Antiguo Testamento, aquel que en la Edad Media era tomado como la fuente principal para conocer el pasado. El Nuevo Testamento, por su parte, aparece hacia la mitad del manuscrito ofreciendo un contrapunto con las descripciones de la geografía oriental, una vez glosado el Pentateuco y en coincidencia con los libros históricos de la Biblia. Estos relatos, ordenados en torno a su emplazamiento geográfico, dan lugar a una noción

<sup>3</sup> Emily Francomano asocia esta tendencia a la demografía cambiante de la región y a la convivencia del cristianismo, el judaísmo y el islam en la Península, además de vincularla con el influjo de una necesidad política de inscribirse en la historia universal (2011: 316).

<sup>4</sup> Por otra parte, al respecto del lugar que la Historia recibía en la epistemología política de Alfonso X, véase Martín 2000.

<sup>5</sup> Cito según mi transcripción del texto de *La fazienda de Ultramar*, especificando a continuación de cada cita los folios correspondientes al Ms. 1997 de la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca.

ampliada del mundo historiable y aportan coherencia a los sucesos que lo conforman. La introducción de narraciones provenientes de fuentes y tradiciones diversas —específicamente, narraciones mitológicas—, no era algo común en los itinerarios a Tierra Santa (el corpus textual que determina la estructura tan particular de *La fazienda*). Sí son un rasgo constitutivo de crónicas y textos historiográficos con pretensiones universales, por lo que es posible vislumbrar un punto de contacto con estos géneros y redefinir la noción acerca de qué es historiable en un texto como *La fazienda*.

Así, por ejemplo, la necesidad de darles a los relatos bíblicos un anclaje real o, mejor dicho, reconocible para el público lector del siglo XIII, además de la voluntad de hacer coincidir en el texto nombres y relatos que reflejaran un mundo regido por la constancia, la armonía y la continuidad, dieron lugar a párrafos como el que transcribo más abajo. Inserto en una sección que reúne una serie de milagros cuyo punto de conexión es el emplazamiento geográfico (una conexión que el autor de *La fazienda* en muchas ocasiones se ocupa de forzar o de flexibilizar) encontramos el relato del milagro de Jesucristo en el que sacia a una multitud de cinco mil hombres con cinco panes y dos pescados. Gracias a este procedimiento que consistía en superponer diversos relatos sobre un punto geográfico (que, en este caso, es Tiro y no Nazaret, porque *La fazienda* transmite la tradición contenida en *Mt.*, 15: 32-39 y *Mc.*, 8: 1-10), lo que sigue al relato del milagro es un episodio muy posterior, conocido como *Passio Imaginis Domini* o *Passio Imaginis Christi*:

Allí delante Tir es Berib e ovo y una magestad de Cristo e fue y presa. E diéronle de una lança por el cuerpo e salió dent sangre e agua. Onde muchos quant esto vieron tornáronse a la fe de Cristo e fizieron en fiesta. Ço es *Passio Imaginis Domini* (f. 39r-v).

El episodio en cuestión trata de la profanación de un crucifijo en Beirut por parte de un grupo de judíos que, al ver la maravilla que acontecía al brotar sangre y agua de la imagen, se convierten al cristianismo. Se trata de un relato que había surgido en el siglo IV y que adquirió gran importancia en el II Concilio de Nicea, en el siglo VIII, cuando contribuyó al triunfo de la iconodulia sobre la iconoclasia. Este había alcanzado una gran difusión en los siglos XII y XIII y se encuentra testimoniado en varias lenguas romances, lo que explica su inclusión en el itinerario castellano.<sup>6</sup> Con ello, vemos cómo el autor de *La fazienda* diseña un mapeo espacio-temporal sincrético que sugiere una proximidad mayor del contenido de su obra con el universo habitado por sus contemporáneos.<sup>7</sup> Se crea una continuidad entre los milagros obrados por Cristo y se enfatizan los alcances de la fe cristiana traspasando los límites de la Escritura.

Así como la sección anterior no conserva ningún tipo de lógica cronológica, el pasaje subsiguiente toma como eje la ciudad de Tiro y prosigue:

Esta cibdat de Tiri fue arçobispado. Allí yazen muchos mártires e al tienpo de los gentiles la combatió Alexandre. Depués al tienpo de los francos, el patriarca Bermudo la cercó e la combatió con los compañeros e prísola e d'allí conquirió el regno de Jherusalem. De Tiri fue la reina Dido que Cartagen pobló. E d'allí fue Irán, el amigo de Salomón, e allí fue soterrado (f. 39v).

<sup>6</sup> Puede consultarse la historia de la difusión de este milagro en Arciniega García 2012.

<sup>7</sup> Uno de ellos es el recurso de nombrar un emplazamiento geográfico con su denominación tardomedieval. Por ejemplo, el autor menciona un castillo llamado El Gue Jacob (f. 35r), por lo que se desvía del texto latino (*Vadum Jaboc*) y del hebreo (מַעְבַּר יַבֹּק, “ma’abar yaboc”) tal como se encuentra en *Gn.*, 32: 23. Se recurre, por el contrario, a una denominación contemporánea de este lugar que fue escenario de una importante batalla tan solo cincuenta años antes de la hipotética fecha de redacción de nuestro texto, lo que lo sitúa en el marco de las Cruzadas.

---

Aquí resulta claro que lo que interesa es yuxtaponer nombres familiares a los lectores, provenientes de diversos períodos históricos y tradiciones literarias: el héroe viajero por excelencia, Alejandro Magno; Bermudo, que podemos identificar como Garmond de Picquigny, patriarca de Jerusalén que contribuyó a la caída de Tiro a mano de los cruzados, y que había muerto en 1128; la reina Dido, anti-modelo de gobernante y amante trágica; y, por último, Hiram I, rey de Tiro en el siglo X a.C., quien nos devuelve a la tradición bíblica mediante la referencia a la alianza que había establecido con el rey Salomón. Con ello se da paso a la mención de Ecrón y se retoma la glosa del *Segundo Libro de Reyes*.

De este modo, el mundo de los antiguos y los hechos del pasado reciente se insertan en *La fazienda* transgrediendo las fronteras de la materia bíblica y superponiendo las diferentes capas de la historia en un punto geográfico. Por supuesto, este recurso remite a textos de gran relevancia para el discurso historiográfico medieval, como la *Historia Scholastica* de Pedro Coméstor, en el que la inserción de *incidentiae*, acontecimientos de la historia secular ocurridos en sincronía con la narración bíblica,<sup>8</sup> permitía estos cruces que complementaban los libros históricos de la Biblia. Es decir, las coincidencias que se remarcan en el plano temporal en la *Historia Scholastica*, en *La fazienda de Ultramar* aparecen articuladas en el espacio, como parte de una técnica de reconstrucción geográfica que refuerza las conexiones entre los diferentes relatos. Si bien el principio ordenador es distinto, en ambos encontramos la inquietud por abarcar la historia universal mediante un incipiente enciclopedismo.

Esta tendencia a armonizar diferentes relatos sobre un emplazamiento geográfico es común a los itinerarios (latinos y en romance) que conforman esta prolífica tradición, como puede verse a propósito de la inclusión de otro episodio posterior a los límites cronológicos de la Biblia: la matanza de cristianos comandada por el emperador Cosroes II, emperador persa del siglo VII. Al respecto, leemos:

Tras monte Sión es y cerca el Carnero del León. Quando Cosdroe mató todos los cristianos que eran en Israel, otro día quísoles quemar. Veno de noch I león e levolos todos fuera de la villa e ascondiolos en una cueva. Dízenle agora el Carnero del León (f. 80r).

Como se desprende de este fragmento, el punto geográfico que sirve como excusa para incorporar este relato es el Carnero del león, un osario al que son transportados los cristianos por esta fiera. Sucede lo mismo con numerosos itinerarios tanto en latín como en francés, con mínimas diferencias. El itinerario *La Santa ciudad de Jerusalén, los Santos Lugares y el peregrinaje de la Tierra*, atribuido a un continuador de Guillermo de Tiro (1261),<sup>9</sup> *El estado de la ciudad de Jerusalén*, de Ernoul (1231), la *Descriptio de la Terre Sainte* de Rorgo Fretellus y la *Descriptio Terrae Sanctae* de Juan de Wurzburg (circa 1160) describen el episodio de manera similar. La recurrencia de este motivo en el género de los itinerarios o guías de peregrinos nos conduce a reflexionar acerca de cómo una tradición discursiva

---

<sup>8</sup> Un ejemplo de este recurso es el breve comentario acerca del reinado de Minos en Creta, que se dice contemporáneo de Otoniel, primer juez de Israel. Véase Migne 1857-1866: 1274.

<sup>9</sup> Estrictamente, se trata de una interpolación a la traducción francesa de la *Historia Hierosolymitana* de Guillermo de Tiro, llamada *L'estoire de Eraclès empeureur et la conquête de la Terre d'Oltremer*. Llamativamente, en otro lugar el texto añade una versión diferente del relato, en el que adjudica la matanza a los sarracenos. Véase Michelant y Raynaud 1882, donde también están contenidos los otros itinerarios franceses aquí mencionados. En cuanto a los itinerarios latinos, véase Boeren 1980 y Tobler 1874.

dibuja su propio horizonte de hechos historiables, que se afianza por medio de la repetición, la copia y las traducciones sucesivas que hicieron de este género uno tan codificado y uniforme.

Unas líneas más abajo tenemos otro episodio histórico que aparece referido tanto en los itinerarios franceses como en el hispánico, emparentado con el anterior: se trata de la recuperación de la Vera Cruz por parte de Heraclio, emperador romano de Oriente, y su restitución a Jerusalén. Tanto el texto del continuador de Guillermo de Tiro como *La fazienda* introducen este episodio aludiendo en primer lugar a la entrada de Jesucristo a Jerusalén el Domingo de Ramos a través de la Puerta Dorada, que funciona como punto de enclave entre dos acontecimientos, que además constituyen imágenes cargadas de un aire victorioso y triunfal, ya que Heraclio entró a la ciudad por esa misma puerta tras recuperar la Santa Cruz de las manos de los persas y del antedicho Cosroes II:

E dixo Eraclius a Cosdroe que si querié creer en el Señor que fue metido en aquella cruz, que-l' desarié venir; e si non, que-l' matarié. Non le quiso creer Cosdroe e descabeçol' Eraclius; e priso la Vera Cruz e adúxola a Jherusalem. Entró por las portas Orias, por zo femos fiesta de Santa Cruz (f. 80v).

La mención de la Vera Cruz es importante, además, porque permite ajustar la datación de *La fazienda de Ultramar* como posterior a las últimas décadas del siglo XII. En efecto, unos folios más atrás leemos: “Un poco adelant, a part de orient, es el altar de Santa Trinidat, o la Vera Cruz solié estar” (f. 78v). Esta última referencia al emplazamiento de esta reliquia remite a su desaparición en 1187, en la batalla de Hattin, lo que nos daría una fecha posterior a la planteada anteriormente por Moshé Lazar, el primer editor del texto (alrededor de 1140). Se trata de la referencia histórica más tardía que es posible encontrar en *La fazienda*, posterior a la intervención de Garmond de Picquigny, ya aludido.

Estas interpolaciones extrabíblicas nos permiten pensar en la influencia del modelo de historiografía cristiana representado por Paulo Orosio, aquel que proponía una historia providencial secularizada y universal, y establecía un paralelo entre los movimientos políticos y sociales de los hombres y el progreso de la actividad divina en la Tierra. De este modo, se dio lugar a un universo historiable en el que los hechos de los hombres hallaban sus correspondencias con los hechos divinos. Sin embargo, cabe señalar que los hechos históricos hasta aquí comentados guardan una estrecha relación con la devoción cristiana, puesto que *La fazienda* solo alude de forma excepcional a los hechos de los paganos, como se verá más abajo.

Resulta interesante contrastar lo anterior con un texto en el que la homogeneidad de la materia histórica se alcanza de otra forma, en un recorrido ahora pautado por la cronologización (Funes, 1999: 39). Cuando los autores de la *General Estoria* se proponen dar cuenta de la historia universal pueden abarcar narraciones que no aparecen en *La fazienda* por no haber información relativa a su emplazamiento geográfico, tal como sucede con el relato de la Creación. Y es aún más interesante analizar el modo en que el taller alfonsí concilia uno de los aspectos más problemáticos del Pentateuco: la incorporación de aquellos pasajes contradictorios o que aparecen duplicados y con variantes en la Biblia.

La crítica bíblica cuenta con una extensísima tradición de estudio de las hipotéticas fuentes del Antiguo Testamento que explicarían las disonancias que aparecen en diversos pasajes, con énfasis en el Pentateuco. Ya en el siglo XVIII Jean Astruc había advertido el uso diferenciado del tetragrámaton y “Elohim”, “el Señor”, para nombrar a Dios en distintos pasajes de la Biblia. Si bien mantuvo la idea de que Moisés era el autor del *Génesis*, sugirió que este se estaba basando en dos

fuentes diferentes: J y E. Posteriormente, estudiosos alemanes entre los que se destaca Julius Wellhausen identificaron las fuentes que habrían estado detrás de la redacción del Pentateuco y sentaron las bases de la teoría de las fuentes bíblicas, también llamada hipótesis documentaria o crítica de fuentes. Esta establece que las secciones narrativas e históricas del Antiguo Testamento se componen de cuatro fuentes entramadas, que pertenecen a distintos períodos (entre los siglos X y VI a. C.) y reflejan intereses y motivaciones diversos: J (la fuente yahvista), E (la elohísta), P (de *priestly*, la fuente sacerdotal) y D (la deuteronomista).<sup>10</sup> Si bien la hipótesis documentaria ha sido constantemente revisada y discutida, es de enorme importancia por haber documentado evidencia que contradecía la hipótesis de un autor único, y por proponer un marco teórico que explicara aquellas contradicciones y repeticiones que forman parte del entramado textual bíblico.<sup>11</sup>

Así, uno de los relatos espejados que más rápido salta a la vista es el de la creación de los primeros humanos. En *Gn.*, 1: 26-27 se describe que Yahvé creó simultáneamente a hombre y mujer. Sin embargo, en el capítulo siguiente nos encontramos con un nuevo relato de la Creación que exhibe numerosas diferencias con este, y la central es sin duda alguna aquella que se refiere a la introducción del primer hombre en el Edén. Este, habiendo sido modelado a partir del polvo del suelo, acompaña a Dios en su tarea nombrando a sus criaturas. A diferencia del primer relato, hay un momento de soledad compartido entre Adán y Yahvé, y es después de su ingreso en el Edén que Yahvé modela a la mujer de la costilla del hombre.

A pesar de las numerosas ocasiones en que la *General Estoria* se desvía de la tradición bíblica amplificando algunos relatos, no hay un intento de simplificar las historias sobre la creación del hombre y la mujer originales:<sup>12</sup> en el capítulo I se narra que “formó all omne a su imagen e a su semejança que fuesse adelantado e señor de todas las otras criaturas que so el cielo son. E faziendol a su imagen e a su semejança criólos maslo e fembra” (Sánchez-Prieto Borja 2001: 6-7). Rápidamente el texto da cuenta del conflicto inherente a la repetición de este relato, con el problema adicional de que no hay correlación entre la cronología de la Creación –puesto que “segund diz Beda en la glosa, que de allí en adelante que non fizo Dios creatura ninguna de nuevo” (7)–, y la descripción de un nuevo evento creacional, ya que en esos seis días fue creada toda la materia del mundo. Es por ello que se esgrime el argumento de que, como Moisés no había aclarado dónde ni cómo había creado al hombre, lo hace posteriormente. De esta forma se introducen los capítulos III y IV, acerca de la fechoría del hombre y la mujer, y se armoniza la cronologización de los hechos que mencionamos más arriba.<sup>13</sup> Como es habitual en la *Estoria*, hay un esfuerzo consciente por reponer las motivaciones

<sup>10</sup> Huelga decir que esta corriente crítica se sustenta sobre la idea de que los textos bíblicos se basaron en documentos que no han sido conservados, por lo que los modelos que estos teóricos lograron esbozar a partir de conjeturas son hipotéticos.

<sup>11</sup> En este caso las diferencias con *La fazjenda de Ultramar* son clarísimas: en esta los relatos que aparecen duplicados (como el ya mencionado milagro de multiplicación de los panes) no suponen ningún conflicto y no se intenta explicar las repeticiones y contradicciones. De hecho, este episodio es aprovechado dos veces porque en la Biblia aparece asociado, como ya se comentó, a dos emplazamientos: Nazaret y Tiro.

<sup>12</sup> Al respecto, es pertinente recordar el trabajo de Impey acerca de la yuxtaposición de fuentes de la historia de Dido en la *Estoria de España*. La autora señala cómo las crónicas alfonsíes tendían a la armonización de los relatos dispares (1980: 3).

<sup>13</sup> De igual forma se reconcilian las dos tradiciones referidas a los animales que Noé introdujo en el arca, algo que en la Biblia presenta una contradicción: en *Gn.*, 6: 8 se encuentra la versión más conocida de la historia, que señala que Yahvé indicó a Noé que debía introducir dos parejas de todos los animales. Sin embargo, en *Gn.*, 6: 2-3 se incluye la diferenciación entre los animales puros (que debían ingresar en siete pares, como las aves) e impuros (una sola pareja). La *General Estoria*, una vez más, se inclina por incorporar las dos versiones redistribuyéndolas en un solo párrafo: “Dios

tanto de los autores de los textos como de los personajes intervinientes, lo que se manifiesta como una racionalización de los relatos y una búsqueda de correlaciones entre ellos.

La racionalización a la que los autores someten los relatos bíblicos muy pronto aparece de nuevo: llama la atención la larga digresión de la *General Estoria* con respecto a las vidas de Adán y Eva con posterioridad a la expulsión del Edén,<sup>14</sup> donde se narran las dificultades para sobrevivir sin herramientas para labrar la tierra, cuya vegetación es hostil a las manos del hombre. Y, con respecto a Eva, leemos que no tenía “con qué fazer lo que perteneció a las mugieres en sus casas” (Sánchez-Prieto Borja 2001: 11), en una suerte de precognición de los roles de género que aparecen aquí ya definidos en un momento seminal de la distribución de tareas del hogar.

La traducción del *Génesis* sostiene la lógica aquí sucintamente descripta, amplificando el relato bíblico con información proporcionada por otras fuentes, para luego abrir el mundo de los patriarcas al primer hecho completamente ajeno al texto veterotestamentario: la crónica de los orígenes de los reinos de Egipto y de Asiria, donde se le da una gran relevancia a la reina Semíramis, lo que nos da pie para pasar a la siguiente sección, puesto que su rol en la construcción de una ciudad amurallada está íntimamente relacionado con la introducción de un mito que es común a *La fazienda* y la *Estoria*.

## Mitologizando lo desmitologizado

Al incorporar mitos de la tradición grecolatina a la narrativa bíblica, estos romanceamientos tempranos rompen con un aspecto clave del imaginario judeocristiano: su carácter desmitologizante, que se ve reflejado en la forma de caracterizar al Dios del Antiguo Testamento: no se nos narra su historia (cómo nació, cómo se vinculó con otros dioses; Dios *es*, no nace, no tiene historia de vida), sino que los relatos del Pentateuco y de los libros históricos son profundamente humanos. Esto queda claro si se analizan las fuentes de las que se sirvieron los autores bíblicos para constituir su versión, por ejemplo, de la historia de la Creación: si contrastamos los primeros capítulos del *Génesis* con el *Enūma Eliš*, veremos que en el *Génesis* no encontramos una batalla entre seres divinos en el momento seminal de la Historia, sino tan solo la palabra de Dios que crea el mundo. Se trata de un dios que no tiene rivales ni competencia, ni se enfrenta a monstruos u otros dioses para alcanzar su cometido, y que crea el mundo a partir del poder de su voluntad. Así, el comienzo de este relato no nos habla de las generaciones divinas, sino de la genealogía de los hombres (que en *Enūma Eliš* se produce al final). Es decir, la Biblia contiene mitos, pero el protagonismo de los hombres en ellos la diferencia de lo que comúnmente entendemos por mitología. Los autores de la Biblia reformularon aquellas historias para adaptarlas a su marco monoteísta, desmitologizante.<sup>15</sup> En consecuencia,

---

mandól que metiesse consigo en el arca de todas las animalias de la tierra de cada natura d'ellas dos e dos, maslo e fembra, e que otrossí fiziesse de las aves. Mas de las animalias bravas e que naturalmiente non eran antes pora comerlas ell omne que metiesse y seños pares de cada natura maslo e fembra, e de las otras segund su natura serién pora comer, e que son mansas e limpias, que metiesse y siete pares de cada natura, dos e dos maslo e fembra” (Sánchez-Prieto Borja 2001: 52).

<sup>14</sup> Excede ampliamente los límites de este trabajo un análisis de las formas en que los autores de la *General Estoria* reconciliaron tradiciones dogmáticas posteriores a la redacción de la Biblia con lo contenido en ella. Así, por ejemplo, vemos que se dice que Adán y Eva “por el consejo del diablo que los engañó fablando a Eva en figura de serpiente comieron de la fruta de aquel árbol” (Sánchez-Prieto Borja 2001: 10), lo que hace explícita la vinculación de la serpiente con Satán, aspecto que no se desarrolla en el *Génesis* y que se menciona recién en *Sb*, 2: 24.

<sup>15</sup> Al respecto, pueden consultarse los canónicos trabajos acerca de la narrativa del Antiguo Testamento: Sarna 1970 y Kaufmann 1972.

---

resulta interesante analizar cómo se incorporan los relatos mitológicos a la narrativa que se desprende del Antiguo Testamento y cómo se reconcilian con ella.

El análisis de la incorporación de mitos grecolatinos a la narrativa bíblica es muy elocuente si partimos del único relato mitológico que aparece en *La fazienda de Ultramar*: el mito de Píramo y Tisbe, incorporado al texto como un acontecimiento histórico de interés para los visitantes de la antigua región de Licia, y que aparece inserto en un texto que no guarda relación alguna con la literatura amorosa.<sup>16</sup> La omisión de los detalles sobrenaturales y de la intervención de los dioses paganos bastó para que el autor pudiera integrar este relato a la narración bíblica, para luego retomarla con total naturalidad: a la par de los amantes paganos se sitúan el rey Eliaquim y Judas Macabeo, con sendas historias de dudosa procedencia.

Lo primero que notamos en esta versión del mito es que no hay metamorfosis alguna en ella, ya que concluye con la muerte de los amantes sin siquiera mencionar la transformación que explica el color del fruto de la morera. Se relata, simplemente, que Píramo “cuedó que era muerta su amiga e ovo grande duelo e echose sobre su espada e murió. A cabo de pieça, salió Tisbe e vio so amigo muerto e fizo grande duelo. E priso el espada e metiola a tierra e la punta al corazón e dexos’ caer sobr’ella. E murió por duelo de so amigo” (f. 37v). Como corolario de esta versión tan particular, y en estrecha relación con lo anterior, vemos que los personajes fueron “soterrados”, es decir que sus cenizas no se encuentran en la misma urna como relata Ovidio.

Hay a lo largo de *La fazienda de Ultramar* una intención de destacar los hechos milagrosos, porque este es el concepto que le corresponde a los relatos bíblicos donde hay un hecho que rompe con las reglas naturales. En este sentido, cabe recordar el texto clásico de Jacques Le Goff (1986) acerca de lo maravilloso en el Occidente medieval, donde establece que las manifestaciones de lo sobrenatural cristiano tienden a hacer desvanecer lo maravilloso, por estar producido por fuerzas o seres sobrenaturales, que son múltiples. En cambio, en lo milagroso hay un solo autor, Dios. De allí surge una tendencia a racionalizar y despojar al hecho sobrenatural de toda imprevisibilidad. El texto que nos ocupa respeta esa necesidad de mostrar un control sobre los hechos y una regularidad de los mismos por pertenecer al plan divino, algo que no se condice con lo narrado en el fragmento ovidiano por dos razones fundamentales: además de no pertenecer al corpus bíblico, la versión presente en *La fazienda* incluye dos referencias a la condición de paganos de sus personajes, con lo que se remarca que sus acciones exceden el campo de lo milagroso. Por lo tanto, el autor se ocupa de borrar todos los elementos que podrían ser considerados maravillosos por el accionar de dioses de la mitología romana.

Esta particularidad, en consecuencia, debe interpretarse dentro del marco de la tendencia al evemerismo o la desmitologización por la que se inclinaban los autores medievales, que postula que los hechos míticos estaban inspirados en acontecimientos históricos, magnificados de forma fantástica (Chatham 1968: 183). En este punto cabe atender al carácter profundamente inquietante que la metamorfosis debía encarnar para la mentalidad medieval: la metamorfosis es la ley que preside la creación de los seres y las cosas, y en ella convergen el cruce del reino celeste y del terrestre y la permeabilidad de las fronteras de lo humano y lo animal o lo vegetal.<sup>17</sup> Con su borramiento, entonces, se mantiene una coherencia con el carácter desmitologizante de la Biblia al que aludimos más arriba.

---

<sup>16</sup> Para indagar acerca de la influencia de Ovidio en la construcción del discurso amoroso en Occidente, véase Desmond 2014.

<sup>17</sup> Véase el estudio introductorio de Baumgartner 2000: 12-13.

---

El segundo punto en el que se distancia el relato ovidiano de la versión presente en el itinerario hispánico es el del tipo de rito funerario al que se asocia a los amantes, que también está sometido a una cristianización. El cambio progresivo de la preocupación acerca de la integridad del cuerpo muerto y del lapso que mediaba entre la muerte y la resurrección, alimentada por las creencias escatológicas y en la vida de ultratumba, determinó el cese de las ceremonias fúnebres que giraban en torno a la cremación de los cuerpos e impuso la inhumación como el método funerario más adecuado a la espera del Juicio Final, en el que Cristo dispondría de los despojos corporales de los hombres. Por lo tanto, entre los siglos VIII y XI comenzaron a desarrollarse ritos distintivamente cristianos, mientras que con anterioridad, entre los siglos V y VIII, es posible descubrir reminiscencias de los rituales paganos que buscaban reflejar el estrato social de los muertos.<sup>18</sup>

Estas dos particularidades de la versión de *La fazienda de Ultramar* (su omisión de elementos maravillosos y su variación del rito funerario) responden a las reglas a las que debe someterse un relato inserto en un texto de estas características y a una idea definida de verosímil. Dado que la tradición textual de los itinerarios suscribe –o se supone que lo hace– a un conocimiento empírico de la geografía descrita y de los territorios mencionados, los hechos relatados deben tener un emplazamiento real, y las tumbas de los amantes, en teoría, podrían ser visitadas por los viajeros. De ahí que se ponga el acento en las sepulturas como punto de interés y no en el árbol transmutado, como podría haber sucedido. Hay, en efecto, una tendencia a buscar este tipo de continuidades a lo largo del texto: las descripciones de las ciudades de Tierra Santa le sirven a su autor para actualizar el contenido de la Sagrada Escritura, como era corriente en las traducciones medievales, y situar edificaciones que perduran en el momento de enunciación, lo que en cierta forma le permitía acortar las distancias que separaban los relatos bíblicos de la imaginación medieval.

Las diferencias entre la versión del mito de Píramo y Tisbe presente en *La fazienda* y la que podemos encontrar en la *General Estoria* (texto al que probablemente le deba su difusión en territorio hispánico) son muy significativas y denotan un cambio de énfasis en los aspectos que cada una pretende resaltar. Esta última también se detiene en el rito fúnebre al que los amantes son sometidos, pero se optó por darle un marco explicativo a la costumbre contraria al cristianismo:

cuemo era la costumbre de los nobles en aquel tienpo, quemaron los luego, et touieron los parientes de amas las partes por muy guisado que aquellos a qui assi ayuntara ell amor en cabo de su uida, que ninguno non los parties en la muert, et tomaron las cenizas damos e metieron los en un luziello fecho muy apuesto e muy pintado con su estoria sobrel (Solalinde, Kasten y Oelschläger, eds. 1957: 200).

Otra de las diferencias evidentes entre la versión contenida en la *General Estoria* y el fragmento de *La fazienda de Ultramar* es la ubicación geográfica del relato, que el primero sitúa en Babilonia, tal como el texto ovidiano.<sup>19</sup> El segundo, sin embargo, lo sitúa en el suroeste de la actual Turquía, al otro lado de la Península Arábiga. Entre ambos puntos geográficos median unos mil cuatrocientos kilómetros, por lo que cabe preguntarse la razón detrás de este traslado en el espacio que no se repite en textos contemporáneos o anteriores a la composición de *La fazienda de Ultramar*. Los

---

<sup>18</sup> Al respecto, puede consultarse Gilchrist (2014: 380-1).

<sup>19</sup> Nos permite determinarlo la alusión a Semíramis y la construcción de los muros de la ciudad que lo encabeza. Higinio también sitúa explícitamente el relato en Babilonia, por lo que, dado que las dos versiones antiguas del relato lo emplazan en Babilonia, debemos asumir que el autor de *La fazienda* se sirvió de otra fuente, ya que una innovación de este tipo no era corriente en los itinerarios medievales.

romanceamientos franceses no se separan del texto canónico en este aspecto y tampoco lo hacen los comentaristas del mito de los que se sirvieron los compiladores de la *General Estoria*, Arnulfo de Orléans y Juan de Garlandia.<sup>20</sup> Por lo tanto, solo podemos conjeturar acerca de los sucesivos errores de copia o transmisión oral descuidada que mediaron entre el poeta latino y el autor de este itinerario.

Por otra parte, la *General Estoria*, además de incluir el mito extensamente desarrollado en la segunda parte (en los capítulos LXX a LXXIV), en la primera (capítulo XXVII) menciona a los personajes en el capítulo dedicado a la construcción de los muros de la ciudad encomendada por Semíramis. Y es pertinente detenerse en esta iteración del relato porque es claro que el texto ovidiano funciona como fuente para respaldar el tema en el que se centra el capítulo: cómo Semíramis fortaleció la ciudad de Babilonia. Si, como señalábamos más arriba, los mitos se revestían de un halo fáctico en el ámbito de la historiografía medieval, es pertinente ver cómo los autores de la *Estoria* recurrieron al mito ovidiano para describir los muros babilónicos: “llama aquí Ovidio cochos a los muros por los ladriellos de tierra, que fueran cochos, de que fue cercada aquella cibdad, e que la cercó esta reína” (Sánchez-Prieto Borja 2001: 199). De esta forma, una mínima frase de las *Metamorfosis* sirve como base para explicar el origen de la costumbre de amurallar las ciudades, puesto que en el mismo capítulo encontramos la mención a otras que imitaron la iniciativa de Semíramis.

Este sucinto análisis nos permite vislumbrar dos formas diferentes de incorporar el mito ovidiano a *La fazienda* y la *General Estoria*. En el caso de la primera, su singularidad dentro de un marco que privilegia marcadamente la materia bíblica sobre cualquier otro discurso historiográfico, y en el que solo ocasionalmente aparecen diseminadas huellas de otras fuentes históricas, nos conduce circularmente a dos grandes interrogantes: por un lado, por qué incluyó el autor de *La fazienda de Ultramar* este mito en un marco textual tan disímil; y por otro, cuál es la fuente que explicaría las diferencias con el original. Estas preguntas, sin respuesta aún, derivan en una certeza que ilumina tan solo parcialmente esta oscuridad: la importancia que la tradición universitaria le otorgó al relato, a menudo leído y comentado en ejercicios escolares. Se dio comienzo así a una exégesis ovidiana que contaba con la particularidad de no servirse de comentaristas de la Antigüedad tardía, ya que, a diferencia de lo que sucedía con muchos otros autores clásicos, no existían testimonios conservados de esta tradición exegética. En consecuencia, los comentaristas medievales crearon su propio aparato crítico, así como los poetas universitarios franceses, germanos y anglosajones reescribieron constantemente la historia de los amantes.<sup>21</sup>

En el caso de la *General Estoria*, la forma en que se incluye el mito se explica por el carácter universalista de la crónica, que incluía también a los paganos o gentiles, pero también por el carácter didáctico-ejemplar de la obra y el principio de la *magistra vitae*, que se manifiesta en la incorporación de relatos para que sirvan de lecciones de vida, como señala Brancaforte (1990: xviii). En este sentido, el comentario establece una conexión entre el color de las moras y el amor de Píramo y Tisbe:

por aquello que dize Ouidio que las moras primero blancas que se tornaron despues negras, departe Maestre Johan ell Ingles que se entiende por la blancura la mancebia & los mancebos & aun qual quier otro de qual quier edat que sea en tal amor entiende. Et que se entiende otrossi por y el sabor que dent an los entendedores. Et el mal en que se ende fallan despues que se entienda por la negrura que uiene postrimera en las moras.

<sup>20</sup> El segundo, vale aclararlo, compuso su comentario con posterioridad a la redacción de *La fazienda de Ultramar*.

<sup>21</sup> Para indagar acerca de los comentaristas medievales de las obras de autores clásicos, véase Gerber 2015: 13. A propósito de las reescrituras del mito en las aulas medievales, véase Glendinning 1986.

---

Aun diz Maestre Johan, que po las moras primero blancas & despues negras que se entiende que muerte yaze & se asconde en el dulce amor (Solalinde, Kasten y Oelschläger, eds. 1957: 200).

Si bien en este relato se mantiene la idea de una transformación maravillosa, el proceso de desmitologización en la *General Estoria* es también elocuente, tal como podemos ver en la glosa de *Génesis* 6, incluida al comienzo del segundo libro. Allí se explican las razones del Diluvio universal y se retoma el relato referido a los hijos de Dios y las hijas de los hombres, un fragmento oscuro que ha recibido diversas interpretaciones, puesto que deriva en la aparición de los *nefilim* o gigantes que comenzaron a habitar la Tierra (tal como lo menciona *La fazienda* oportunamente), y que se presta a la interpretación de que los “hijos de Dios” sean seres divinos que tenían la capacidad de descender al mundo de los humanos.<sup>22</sup> El relato, que el judaísmo posterior vinculará con el descenso de los ángeles para explicar la noción de los “hijos de Dios”, aparece en la *General Estoria* en su versión difundida por los Padres de la Iglesia: los hijos de los hombres conformaban en linaje de Caín y los hijos de Dios, el linaje de Set. Por esto, el Diluvio no se vincula con la maldad que cundía en la tierra, sino que se adjudica a “la ferrosura de las mugeres del linage de Caím” (Sánchez-Prieto Borja 2001: 45), mujeres que además de hermosas eran profundamente malvadas y hechiceras. En cuanto a la mención a los *nefilim* o gigantes, la *General Estoria* ensaya una explicación etimológica de su naturaleza (sin ahondar en el vocablo hebreo), y minimiza la cuestión de su tamaño: “sallieron aquellos fijos los más poderosos de la tierra e más valientes de cuerpos e de grand nombre [...]. E estos fueron a los que dixieron gigantes e ovieron este nombre de *ge*, que dizen en griego por tierra, e *geniti* en latín por engendrados” (Sánchez-Prieto Borja 2001: 47). El texto se centra, en principio, en la genealogía puramente humana de esta estirpe y se eliminan los rasgos mitológicos. Finalmente, la conexión de esta unión de los “hijos de Dios” con las “hijas de los hombres” con las causas del Diluvio es directa y clara, a diferencia del texto bíblico. La maldad que se desprende de esa unión será lo que motive a Yahvé a abrir las compuertas del cielo y del abismo.

No obstante, los autores de la *General Estoria* muy pronto incorporan otras versiones referidas al enigmático encuentro entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres, tomadas del capítulo acerca de las causas del Diluvio de la *Historia Scholastica* de Pedro Coméstor: allí se introduce la noción de los *incubi* que es recogida en la *Estoria* y que dará lugar a la estirpe de gigantes. Por lo tanto, lo que tenemos, una vez más, es un intento de conciliar diferentes tradiciones y dar la visión más completa posible de estos hechos primigenios a partir de la indagación en fuentes diversas.

Finalmente, la racionalización que es posible ver en la primera versión de este relato parece ir de la mano con otro aspecto de la historiografía alfonsí: su interés por recuperar los orígenes de las costumbres, las artes y, en un sentido amplio, el desarrollo de la vida humana en sociedad (la música, la ganadería, la construcción de viviendas, la astronomía, el desarrollo de las vestimentas, etc.). Así, la digresión acerca de los hijos de Caín y de Set explica la mengua de la duración de la vida humana a ciento veinte años, con lo que se refuerza el carácter de esta historia como relato etiológico (como ya vimos en el caso de Adán y Eva y el origen de los roles de género).

---

<sup>22</sup> Lo que planteaba la inquietante posibilidad de que el reino divino y el reino de los hombres no estuvieran claramente delimitados, como sucede en las religiones politeístas. Al respecto, véase Kaufmann 1972: 295.

---

---

## Conclusiones

El modo en que las esferas de lo histórico y de lo ficcional no estaban totalmente delimitadas en el siglo XIII fue ya explicado por Funes, quien señala, siguiendo a Hayden White, que solo a partir del siglo XIX se identificó verdad con factualidad y ficción con invención:

la verdad histórica no implicaba la autenticidad de los hechos; tampoco se discernía entre verdad objetiva y creencia subjetiva; lo histórico estaba ligado al consenso, a lo familiar, a la tradición ampliamente aceptada y a la convicción colectiva; todo lo cual volvía los límites entre historia y ficción notablemente dinámicos (1997a: 27).

El análisis de la incorporación de los relatos aquí sucintamente abordados nos invita a reflexionar acerca de los puntos de contacto entre ambas esferas, para dimensionar las concepciones del pasado historiable tal como podemos encontrarlas en los textos aquí estudiados. Por un lado, vemos que la estructura de *La fazienda de Ultramar* aprovecha la disposición geográfica de los relatos para superponerlos y generar asociaciones nuevas y plásticas, que incluso habilitan la alusión a personajes y edificaciones más cercanas a los lectores de la Europa medieval que las historias bíblicas. En el caso de la *General Estoria*, por otro lado, la cronologización de los relatos funciona también como un principio ordenador que establece conexiones entre el pueblo de Israel y lo acontecido en otras regiones, con el objetivo de conciliar la historia sagrada y la secular y conformar un panorama enciclopedista de la condición humana.

Vemos así el trabajo realizado por el autor de *La fazienda* y por los traductores del *scriptorium* alfonsí como una forma más amplia e integral de traducción, que se servía de distintas estrategias de apropiación de las fuentes y de la materia bíblica para producir un texto nuevo, que respondía a las necesidades de sus productores y a los intereses de su público lector y actualizaba los relatos antiguos por medio de una exploración que iba más allá de lo meramente lingüístico. El hecho de que en el espacio textual que se configura en cada una de ellas coincidan narraciones tan heterogéneas, unificadas por medio de distintas estrategias lógicas y recursos retóricos, nos permite vislumbrar cómo estas obras se hacen eco de un modelo de historiografía que intentaba restaurar un orden que la expansión del mundo conocido amenazaba con desestabilizar.

---

MELISA MARTÍ obtuvo el diploma de doctora en Literatura por la Universidad de Buenos Aires en abril de 2019 con la tesis “Geografía e imaginario bíblico medieval. Estudio y edición de *La fazienda de Ultramar*”, dirigida por la Dra. Carina Zubillaga y con el apoyo de las becas doctorales de la UBA y del Conicet. Es docente de la Maestría en Estudios Medievales de la UBA, en la que dicta el seminario “Taller del Medievalista I: Investigaciones actuales”. En 2023, además, dictó el seminario de grado “‘En el principio era el Verbo’. Puertas de entrada a la lectura de la Biblia” en el marco de la carrera de Letras de la misma universidad. Sus temas de investigación son los romanceamientos bíblicos, la imaginación medieval del mundo, la geografía ultramarina y las guías de peregrinos a Tierra Santa.

---

---

## Bibliografía

- ARCINIEGA GARCÍA, Luis. 2012. “La *Passio Imaginis* y la adaptativa militancia apologética de las imágenes en la Edad Media y Moderna a través del caso valenciano”. *Ars longa: cuadernos de arte*. Vol. 21, 71-94.
- BAUMGARTNER, Emmanuèle (ed.). 2000. *Pyrame et Thisbé, Narcise, Philomena. Trois contes du XIIe siècle français imités d'Ovide*. Paris: Gallimard.
- BOEREN, Petrus Cornelis (ed.). 1980. *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte. Histoire et édition de texte*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- BRANCAFORTE, Benito. 1990. *Las Metamorfosis y Las Heroídas de Ovidio en La General Estoria de Alfonso el Sabio*. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- CHATHAM, James R. 1968. “A Thirteenth Century Spanish Version of the Orpheus Myth”. *Romance Notes*. Vol. 10, N° 1, 180-5.
- DESMOND, Marilyn. 2014. “Venus’s Clerk: Ovid’s Amatory Poetry in the Middle Ages”. En Miller, John F. y Carole E. Newlands (eds.), *A Handbook to the Reception of Ovid*. West Sussex: Wiley Blackwell, pp. 161-73.
- FRANCOMANO, Emily. 2011. “Castilian Vernacular Bibles in Iberia, c. 1250-1500”. En Boynton, Susan y Diane J. Reilly (eds.), *The Practice of the Bible in the Middle Ages*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 315-37.
- FUNES, Leonardo. 1997a. *El modelo historiográfico alfonsí: una caracterización*. Londres: Queen Mary and Westfield College.
- \_\_\_\_\_. 1997b. “Historia, ficción, relato: invención del pasado en el discurso histórico de mediados del siglo XIV”. En Fortuño Llorens, Santiago y Tomàs Martínez Romero (eds.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 175-86.
- \_\_\_\_\_. 2009. “El camino de regreso de Babel al Edén: presupuestos de la actividad traductora en la corte alfonsí”. En Delpy, María Silvia; Leonardo Funes y Carina Zubillaga (comps.), *Estudios sobre la traducción en la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, pp. 33-45.
- GERBER, Amanda. 2015. *Medieval Ovid: Frame Narrative and Political Allegory*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- GILCHRIST, Roberta. 2014. “Transforming Medieval Beliefs: The Significance of Bodily Resurrection to Medieval Burial Rituals”. En Brandt, J. Rasmus; Håkon Ingvaldsen y Marina Prusac (eds.), *Death and Changing Rituals: Function and meaning in ancient funerary practices*. Oxford: Oxbow, pp. 379-96.
- GLENDINNING, Robert. 1986. “Pyramus and Thisbe in the Medieval Classroom”. *Speculum*. Vol. 61, N° 1, 51-78.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando. 1998. *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra.
- JIMÉNEZ ZAMUDIO, Rafael (ed.). 2020. *Enûma Elish. El poema babilónico de la creación*. Madrid: Cátedra.
- KAUFMANN, Yehezkel. 1972. *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Nueva York: Schocken Books.
- IMPEY, Olga Tudorică. 1980. “Un dechado de la prosa literaria alfonsí: el relato cronístico de los amores de Dido”. *Romance Philology*. Vol. 34, N° 1, 1-27.

- 
- LE GOFF, Jacques. 1986. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- MARTI, Melisa. 2021. “Geografía e imaginario bíblico medieval. Estudio y edición de *La fazienda de Ultramar*. Tese de Doutoramento em Literatura, apresentada à Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (Argentina), em Abril de 2019. Orientação da Professora Doutora Carina Zubillaga”. *Medievalista*. Vol. 30. <<https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt>> [Consulta: 27 de enero de 2022].
- MARTIN, Georges. 2000. “El modelo historiográfico alfonsí y sus antecedentes”. En Martin, Georges (ed.), *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos xiii-xv)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 9-40.
- MICHELANT, Henri y Gaston RAYNAUD. 1882. *Itinéraires a Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI<sup>e</sup> & XIII<sup>e</sup> siècles*. Génova: Imprimerie Jules-Guillaume Fick.
- MIGNE, Jacques Paul. 1857-1866. *Patrologiae cursus completus: Patrologia Graeca-Latina et Patrologia Latina*. París: Garnier y Migne.
- RICO, Francisco. 1972. *Alfonso el Sabio y la General Estoria. Tres lecciones*. Barcelona: Ariel.
- SÁNCHEZ-PRÍETO BORJA, Pedro (ed.). 2001. *General estoria. Primera parte. Génesis* [tomo 1]. Madrid: Fundación Antonio de Castro.
- SARNA, Nahum. 1970. *Understanding Genesis*. Nueva York: Schocken Books.
- SOLALINDE, Antonio G.; Lloyd A. KASTEN y Victor R. B. OELSCHLÄGER (eds.). 1957. Alfonso el Sabio, *General Estoria. Segunda parte [I]*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Miguel de Cervantes.
- TOBLER, Titus (ed.). 1874. *Descriptiones Terrae Sanctae*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.