

EL RELATO DE ADÁN Y EVA EN LA *GENERAL ESTORIA*: ENTRE FUENTES
LATINAS Y ÁRABES Y TRADUCCIONES GALLEGO-PORTUGUESAS*

*THE STORY OF ADAM AND EVE IN THE GENERAL ESTORIA:
BETWEEN LATIN AND ARABIC SOURCES AND GALICIAN-PORTUGUESE
TRANSLATIONS*

DAVID PORCEL BUENO
Universidad de Granada
<https://orcid.org/0000-0003-2827-7135>

Resumen: Este trabajo aborda el estudio de las fuentes del relato de Adán y Eva que se nos ha transmitido inserto en el capítulo IV (y en parte de los capítulos III y V) de la primera parte de la *General Estoria* (s. XIII) de Alfonso X el Sabio. Al margen de las fuentes conocidas por los especialistas, se han identificado dos nuevas (una latina y otra árabe) que fueron utilizadas por los colaboradores alfonsíes en la redacción de ciertos pasajes de naturaleza extrabíblica. Por otro lado, la versión castellana se contrasta con las traducciones gallegas y portuguesas que se llevaron a cabo en los siglos XIV y XV. Algunos elementos de la historia de Adán y Eva que aparecen en la crónica alfonsí se contextualizan también con algunos de los testimonios más influyentes del ciclo apócrifo de Adán.

Palabras clave: *General Estoria*; Alfonso X; Biblia; historia de Adán y Eva; fuentes latinas; fuentes árabes; traducciones gallego-portuguesas.

Abstract: This paper deals with the study of the sources for the story for Adam and Eve that has been transmitted to us in chapter IV (and in part of chapters III and V) of the first part of Alfonso X of Castile's *General Estoria* (thirteenth century). Apart from the sources known to specialists, two new sources have been identified (one Latin and the other Arabic), which were used by Alphonsine collaborators in the composition of certain passages of an extra-biblical nature. In addition, the Castilian version is contrasted with the Galician and Portuguese translations that were made in the fourteenth and fifteenth centuries. Some elements of the story of Adam and Eve that appear in Alfonso X's chronicle are contextualised with some of the most influential testimonies of the apocryphal Adam cycle.

Keywords: *General Estoria*; Alfonso X; Bible; history of Adam and Eve; Latin sources; Arabic sources; Galician-Portuguese translations.

SUMARIO

1. A modo de introducción: la versión alfonsí de Gn 2, 7 - 3, 23.– 2. Las semillas que Dios entrega a Adán y Eva tras su expulsión del paraíso.– 3. La cueva en la que vivieron Adán y Eva y en la que fueron sepultados.– 4. Las traducciones gallegas y portuguesas del relato de Adán y Eva.– 5. Conclusiones.– 6. Bibliografía citada.

* Agradezco a los tres evaluadores anónimos la lectura atenta y enjundiosa del manuscrito. Sus sugerencias han arrojado mucha luz a la exégesis de determinados pasajes.

Citation / Cómo citar este artículo: Porcel Bueno, David (2023), *El relato de Adán y Eva en la General Estoria: entre fuentes latinas y árabes y traducciones gallego-portuguesas*, "Anuario de Estudios Medievales" 53/1, pp. 103-134. <https://doi.org/10.3989/aem.2023.53.1.06>

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: LA VERSIÓN ALFONSÍ DE GN 2, 7 - 3, 23

En su condición de obra poliédrica, una de las principales características de la *General Estoria* es su capacidad de conjugar con enorme destreza discursiva una gran variedad de fuentes. La Vulgata, y más concretamente, el tipo textual de las biblias de París del s. XIII (Ω) –en un representante cercano al del manuscrito Ω^s (Par. lat. 15467), que conforma la llamada biblia sorbónica– es su principal modelo¹, a través del cual es posible poner en práctica dos procedimientos narrativos: el romanceamiento bíblico (que es el mayoritario) y la biblia historiada. Pero más allá de la influencia del texto latino, los colaboradores alfonsíes del taller historiográfico utilizaron fuentes alternativas para ampliar, matizar o corroborar las historias del Antiguo Testamento.

En el caso de Gn 2, 7 - 3, 24, donde se narran algunos de los acontecimientos más importantes de la historia de Adán y Eva, es evidente que la *General Estoria* sigue muy de cerca la Vulgata, traduciéndola con altas dosis de literalidad. Así se pone de manifiesto en la traducción de Gn 2, 7, el versículo que abre el relato adánico:

formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem².

Onde formó empós esto Nuestro Señor Dios en el cuerpo dell omne del limo de la tierra, e aspiró en él respiramiento de vida, e fue ell omne fecho e acabado³.

Pero el cotejo exhaustivo del texto latino y de su traducción castellana no sólo evidencia que algunas malas lecturas que la Vulgata hizo del texto masorético pasaron inevitablemente a la *General Estoria*⁴ sino que también nos permite constatar que los colaboradores de Alfonso X contrastaban con relativa frecuencia su propia traducción, bien con el original hebreo, o con algunas de las versiones de la *Vetus Latina* que circulaban –directa o indirectamente– por la península ibérica, sobre todo cuando la versión jeronimiana omitía alguna información que se consideraba importante para la secuencia narrativa⁵. La primera hipótesis sobre el cotejo con el original hebreo sería admisible en el romanceamiento de Gn 2, 8,

¹ Sánchez-Prieto 1989, pp. 251-256.

² Weber, Gryson 2007, p. 6. En la cita de obras latinas se ha mantenido el texto de las ediciones citadas, salvo aspectos menores relacionados con la puntuación, las mayúsculas y la distinción *u/v*, en los que se ha optado por regularizar.

³ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 8.

⁴ Alonso Schökel 1998.

⁵ En todo momento se debe descartar una traducción directa de la Septuaginta.

donde una breve constatación de tipo geográfico constataría este recurso. De acuerdo con la Vulgata, Dios colocó al hombre en un paraíso de deleite que había creado desde el principio de los tiempos: *plantaverat autem Dominus Deus paradysum voluptatis a principio*⁶. Aunque la *General Estoria* traduce con bastante literalidad la locución adverbial latina *a principio* (“de comienzo”) y el sustantivo femenino *voluptatis* (“muy visioso”), también parece hacerse eco de la locución םִדְרָמָה, “en el Oriente”, la cual introduce una apreciación locativa importante para el curso de los acontecimientos. La Septuaginta por su parte utiliza el esquema complejo κατὰ ἀνατολάς, “hacia Oriente”, para traducir esta misma secuencia. Según el texto hebreo, la traducción griega y la versión alfonsí, este paraíso de la voluptuosidad se situaba particularmente en la parte oriental del mundo creado:

וַיִּטֵּעַ יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן-עֵדֶן מִקְדָּם.⁷

Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδεμ κατὰ ἀνατολάς.⁸

E plantara Nuestro Señor Dios luego de comienzo un lugar muy visioso *contra orient*⁹.

En la edición canónica de la Vulgata realizada por Robert Weber y Roger Gryson se omite cualquier referencia a este punto cardinal y ninguno de los testimonios colacionados por los autores se hace eco de esta precisión geográfica. Sin embargo, la *editio maior* realizada por Henri Quentin —que reconstruye todos los avatares textuales de la traducción de Jerónimo— sí menciona un testimonio que incluye la adición de la secuencia *in eden ad orientem* como una de las variantes de la versión jeroniminana de Gn 2, 8, estableciendo una interesante concomitancia con la Septuaginta. El códice en cuestión es el *Gc*¹⁰, o lo que es lo mismo, los folios suprimidos del códice *G* (codex parisinus 2334) uno de los testimonios más antiguos de la Vulgata, fundamental para el establecimiento del texto del Génesis¹¹.

⁶ Weber, Gryson 2007, p. 6.

⁷ Elliger, Rudolph 1997, p. 3.

⁸ Rahlfs, Hanhart 2018, p. 3.

⁹ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 8. En este sentido, la *General Estoria* coincide parcialmente con otros romanceamientos medievales del texto hebreo: “E plantó el Señor Dios huerta en el paraíso, *de parte de oriente*, e puso y al omne que crió” (*E3*); “E plantó el Señor Dios huerto deleitoso *a oriente*, e puso ende al omne que crió” (Santillana); “Y plantó Adonay Dio huerto en Hedén *de Oriente*, y puso ay al hombre que crió” (Ferrara); “Y había plantado Jehová Dios un huerto en He dén *al oriente* y puso allí al hombre que formó” (Oso) (cf. Enrique-Arias, Pueyo Mena 2008).

¹⁰ “E foliis quae perierunt in codice *G*, tredecim ut diximus, a librario saeculi IX suppleta sunt, qui insuper multa in corpore codicis correxit, ser maiori quam debuisset audacia” (Quentin 1926, p. XIV).

¹¹ *Ibidem*, p. XIII.

Aunque el texto jeronimiano leyese *voluptatis a principio*, es evidente que existieron testimonios anteriores que añadían a Gn 2, 8 esta especificación geográfica sobre el lugar en el que Dios había situado el paraíso. Así pues, la utilización de versiones veterolatinas en el taller historiográfico alfonsí constituiría una segunda hipótesis que no se podría descartar, a pesar de que no se haya conservado ningún manuscrito completo del Génesis en la *Vetus Latina*. En consonancia con la tesis de Bonifatius Fischer¹², la existencia en la península ibérica de una tradición manuscrita parcial de la *Vetus Latina* –y más concretamente, del texto del Génesis– haría posible una interferencia entre ambos tipos textuales, tanto más en un contexto como el del taller historiográfico alfonsí, en el que es tan evidente el interés no sólo por las fuentes originales, sino también por sus ampliaciones, modificaciones y desvíos realizados a lo largo de la historia. Con respecto al versículo que nos ocupa, las versiones prejeronimianas nos han transmitido las siguientes variantes:

- a. *Et tunc plantavit deus paradysum in Eden ad orientem;*
- b. *Plantavit dominus hortum voluptatis deliciis contra orientem;*
- c. *Et tunc plantavit deus paradysum deliciarum secundum orientem.*

Por lo que respecta a la variante *in eden ab oriente*, la cuarta versión que se nos ha conservado de este versículo, cabe destacar que se documenta en el célebre *Missale Mozarabicum*¹³.

La tercera y última hipótesis sobre el modelo subyacente de la versión de Gn 2, 8 que nos transmite la *General Estoria* también incidiría en una posible influencia de la *Vetus Latina*, sólo que en esta ocasión se trataría de una influencia indirecta a través de la patrística. En repetidas ocasiones Agustín de Hipona afirma que el paraíso que Dios puso a disposición de Adán y Eva se localizaba *in Eden ad orientem*, y así aparece en su célebre *De genesi ad litteram libri duodecim* (s. IV)¹⁴ y en *De genesi contra Manichaeo* (s. V)¹⁵. Pedro Comestor, lector atento de Agustín, incorporó esta apreciación del hiponense a su *Scolastica historia* (s. XII), e intentó con-

¹² Con total propiedad se puede hablar de una *Vetus Latina Hispana*, la cual se nos ha transmitido a través de los padres españoles (Apringio, Dámaso, Gregorio de Elvira, Isidoro, Paulo Diácono, y un largo etcétera) y en la liturgia mozárabe, así como por las notas marginales del grupo de códices peregrinianos para el Eptateuco y por medio del Códice Complutense en Ruth (cf. Ayuso Marazuela 1967, p. 67).

¹³ Fischer 1951, p. 42.

¹⁴ “Cum enim paradysus plantaretur, ita narrat: et plantavit deus paradysum in eden ad orientem et posuit ibi hominem, quem finxerat” (Agustín, *De genesi ad litteram*, ed. Zycha, p. 173). Y más adelante, “et plantavit deus paradysum in eden ad orientem et posuit ibi hominem quem finxit” (*ibidem*, p. 229).

¹⁵ “Et tunc plantavit deus paradysum in eden ad orientem, et posuit ibi hominem quem finxerat” (Agustín, *De genesi contra Manichaeos*, ed. Weber, p. 115).

jugar ambas tradiciones textuales afirmando que *a principio* y *ad orientem* significarían en el fondo lo mismo (también justificó la relación entre *paradisum voluptatis* y *paradisum in Eden*):

Vnde alia translatio habet: *Paradisum in Eden ad orientem*. Eden hebraice, latine delicie. Ergo idem est paradisum voluptatis quod paradisum in Eden, id est in deliciis, sed a principio idem est quod ad orientem¹⁶.

Aunque es muy probable que de aquí pasase directamente a la *General Estoria*, lo cierto es que también pudo influir en la crónica castellana la detallada descripción que sobre este particular nos ofrece la *Expositio super Genesis* (s. IX), de Remigio de Auxerre, otra de sus fuentes directas:

A principio autem paradisus plantatus dicitur, hoc est die tertia quando separatim aquis ab arida dixit Deus: *Germinet terra herbam virentem* et cetera. Alia editio habet: *ad orientem*. Ex quo ipse locus paradisi in orientali parte mundi situs ese dicitur. Quamuis longissimo maris uel terrarum interiacente spatio, procul ab omni hominum habitatione atque cognitione remotus, ómnium locorum amoenissimus, altissimusque adeo ut aquae diluuii, quae super universos montes quindecim cubitis excreverunt, illuc pertingere non potuisse credantur¹⁷.

Pero aún cabría ir más lejos y preguntarse por qué la *General Estoria* utiliza *contra* para traducir la preposición latina *ab*, ya que hasta cierto punto resulta una anomalía. Desde un punto de vista lingüístico, podría justificarse por una doble vía. En primer lugar, hay que tener en cuenta que en castellano medieval tanto la preposición *contra* como la locución *faz a* (la preposición *hacia*, que se antojaría el equivalente más fiel a la forma latina, no empieza a consolidarse hasta el siglo XIV) eran utilizadas como sinónimos para expresar la relación hipotáctica de orientación¹⁸. Por otro lado, también sería posible que estuviésemos simplemente ante un calco del latín: *CONTRA ORIENTEM* > *contra orient*. En este sentido cabe recordar que ya Ireneo de Lyon, refiriéndose a Gn 2, 8, se hace eco de esta apostilla geográfica en su obra *Adversos haereses* (s. II) (traducción

¹⁶ Silwan 2005, pp. 28-29. A esa *alia translatio* ya se había referido Beda el Venerable en su *Hexaemeron* (s. VIII), precisamente para aclarar las diferentes versiones de Gn 2, 8: “Pro eo autem quod nostra editio, quae de hebraica veritate translata est, habet *a principio*; in antiqua translatione positum est *ad orientem*” (Jones 1967, p. 42).

¹⁷ Edwards 1999, p. 39.

¹⁸ Los corpus diacrónicos del español documentan muchos casos de este uso entre los siglos XIII y XV: “A suso sobre Anthyochia, *contra orient*, son los montes de Armenya” (Almerich, *La fazienda de Ultra Mar*, c. 1200); “a aquella lumbre se allegó, / vió el cuerpo, mucho se pagó, / que yazié *contra oriente*, / sus ojos floxos fermosamientre” (Anónimo, *Vida de Santa María Egipcíaca*, c. 1215); “uinosse pora la cibdat de Tarragona que es en la espanna de *contra oriente*” (Alfonso X, *Estoria de Espanna*, c. 1270). Si el verbo regente de la preposición *contra* es de naturaleza semántica estática, como por ejemplo, *estar*, *situarse*, etc., entonces designa “sentido de aproximación”, con lo que equivale a la preposición *hacia*, incluso en el español actual, aunque se considera un arcaísmo (cf. Morera 1990, pp. 295-303).

latina de un original griego que sólo se han conservado fragmentariamente). Al preguntarse sobre el lugar en el que Dios creó el paraíso, el autor asegura que este se situaba *in Eden contra orientem*¹⁹. Aunque en un tono más incrédulo, esta misma apreciación también aparece en el *De principiis* (s. III), de Orígenes de Alejandría (según la traducción del griego realizada por Rufino de Aquilea), en la que el autor pretende hacer una presentación racional de la fe cristiana²⁰. Teniendo en cuenta que es poco probable que los compiladores alfonsíes conociesen estas obras, todo apunta a que pudieron inspirarse en las *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, de Jerónimo de Estridón²¹, aunque en este caso concreto no se cite al autor²². La tesis del calco latino también estaría respaldada por el modo en el que otros romanceamientos bíblicos de la Vulgata traducen esta expresión. Así pues, la llamada Biblia prealfonsí (códices I.i.8 e I.i.6 de la Biblioteca del Monasterio del Escorial) traduce diez veces el esquema latino *contra orientem* con el equivalente castellano *esquoastra / esquantra orient*, siete veces con el homónimo *contra orient* y una sola vez con la forma *a orient*. En el caso de la *General Estoria* los resultados son si cabe más reveladores: traduce dieciséis veces la expresión latina con el equivalente *contra orient* y sólo dos veces la traduce con la locución *de parte de orient*²³.

¹⁹ “Ubi ergo primus positus est homo? scilicet in paradiso, quemadmodum Scriptura dicit: Et plantavit Deus paradysum *in Eden contra orientem* et posuit ibi hominem quem plasmavit” (Rousseau, Doutreleau, Mercier 1969, p. 64).

²⁰ “Quis vero ita idiotas inuenietur, ut putet velut hominem quendam agricolam *deum plantasse arbores in paradiso, in Eden contra orientem*, et *arborem vitae* plantasse in eo, id est lignum visibile et palpabile, ita ut corporalibus dentibus manducans quis ex ea arbore vitam percipiat et rursum ex alia arbore manducans *boni ac mali scientiam capiat*?” (Fernández Eyzaguirre 2015, p. 66).

²¹ “*Et plantauit dominus deus paradysum in eden contra orientem*. Pro paradiso hortum habet, id est *gan*, porro *eden* deliciae interpretantur. Pro quo Symmachus transtulit paradysum florentem. Nec non, quod sequitur, *contra orientem* in hebraeo *mimizra* scribitur, quod Aquila posuit ἀπὸ ἀρχῆθεν et nos ab exordio possumus dicere, Symmachus vero ἐκ πρώτης et Theodotion ἐν πρώτοις, quod et ipsum non orientem, sed principium significat. Ex quo manifestissime comprobatur quod prius quam caelum et terram deus faceret, paradysum ante condiderat, sicut et legitur in hebraeo: *plantauerat autem dominus deus paradysum in eden a principio*” (Lagarde 1959, p. 4).

²² A través de la obra *De Paraiso* (s. IV), de Ambrosio de Milán, sabemos que hubo una reacción contraria a la designación *contra orientem*, y se abogaba por el uso de *secundum orientem*, de acuerdo con su propia interpretación cristológica: “ergo bene paradysus, qui pluribus fluminibus inrigatur, secundum orientem, non contra orientem, hoc est secundum illum orientem, cui nomen est oriens, id est secundum Christum, qui iubar quoddam aeternae lucis effudit, et est in Edem, hoc est in voluptate” (Ambrosio, *Opera*, ed. Schenkl, p. 263). Un dictamen parecido encontramos en las *Locutionum in heptateuchum libri septem* (s. V), de Agustín de Hipona, donde se confrontan distintas versiones de los pasajes bíblicos: “*plantavit deus paradysum secundum orientem*: quod latini habent *ad orientem*” (Agustín, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, ed. Fraipont y Bruyne, p. 385). En este mismo sentido, Beda el Venerable vuelve a referirse a los traductores anteriores a Jerónimo: “Quod antiqui interpretes ita transtulere, et plantauit dominus deus paradysum in eden contra orientem. Vnde datur intellegi ad orientalem mundi plagam paradysum esse conditum” (Jones 1967, p. 43).

²³ Cf. Enrique-Arias, Pueyo Mena 2008.

Así pues, para certificar con ciertas garantías la influencia “directa” del texto hebreo en la *General Estoria* (lo que parece evidente en otros pasajes de la obra) es importante agotar todas las vías que horada la influencia directa del latino, su modelo más inmediato. Con respecto al capítulo que habla de la *fechura dell omne e del paraíso* y el que se ocupa de *qué fue fecha la mugier e cuémo*, que aproximadamente se corresponden con Gn 2, 20 - 3, 17, se puede decir que siguen en lo sustancial la biblia latina (Gn 2, 20-25; 3, 1; 3, 6; 3, 14; 3, 16-17; y 3, 21-24) con los añadidos y citas explícitas de Jerónimo y Pedro Comestor. Tras haber narrado el engaño que la serpiente trama contra Eva y los principales acontecimientos que giran en torno al pecado original, la *General Estoria* hace, a modo de colofón, un sucinto memorando del paso de Adán por el paraíso, valiéndose esta vez del *Chronicon mundi* (s. XIII) de Lucas de Tuy:

fue fecho Adam en la primera hora del sexto día, e en la hora de tercia passado al paraíso, e a la hora de sexta engañado, e a la hora de nona echado del paraíso²⁴.

Hora prima diei fuit factus, hora tercia in paradisum deductus, hora sexta seductus, hora nona a paradiso expulsus²⁵.

Más interesante en cambio es el pasaje en el que se indica el lugar exacto en el que Adán y Eva fueron expulsados tras su salida del paraíso. Según la crónica alfonsí, ambos fueron desterrados al *val de Ebrón, ó fuera fecho Adam, a la tierra donde fuera formado, que labrassen e visquiessen*²⁶. Sobre este particular es importante recordar que el texto bíblico no nos ofrece ninguna información sobre este nuevo emplazamiento, y se limita a indicar que ambos fueron expulsados del Jardín del Edén²⁷. Por la proximidad con la cita anterior, cabría pensar que la *General Estoria* sigue utilizando la crónica del obispo de Tuy, pero la única vez que aparece el nombre de Hebrón en el *Chronicon mundi* es en el capítulo en que se narra la muerte de Abel a manos de Caín. Según el relato de Lucas de Tuy, Adán estaba tan afligido por este trágico fratricidio que se alejó de Eva durante cien años en señal de duelo. Es en ese momento cuando se especifica que la primera familia de la humanidad se encontraba en Hebrón, en un lugar conocido con el nombre de *Valle de las lágrimas*:

Adam autem dolens quia Chaym Abel interfecit, Evam uxorem suam proposuit non cognoscere et iuxta Ebrom in loco, qui vallis

²⁴ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 10.

²⁵ Falque 2003, p. 12.

²⁶ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 10.

²⁷ Hebrón se menciona por primera vez en Gn 13, 18, cuando se cuenta que Abrahán llegó al valle de Mambre, nombre con el que también se conoce este antiguo asentamiento (Gn 23, 19; 35, 27). Cuando muere Sara, su mujer, Abrahán le compra a Efrón el hitita la cueva de Makpelah, en Hebrón, para enterrarla allí (Gn 23). También fueron enterrados allí el propio Abrahán (Gn 25, 9), Isaac (Gn 35, 27-29) y Jacob (Gn 50, 13). Desde el valle de Hebrón José fue enviado a Siquem y Dotán a preguntar por sus hermanos (Gn 37, 14; 37, 17).

lacrimarum dicitur, Abel filium suum luxit et centum annis a thoro coniugali abstinuit²⁸.

Esta información también se nos ha transmitido en uno de los testimonios de la *Scolastica historia* de Pedro Comestor, otra de las fuentes habituales de la *General Estoria*, tal y como señalábamos al comienzo. En ella se dice que Adán y Eva lloraron la muerte de Abel durante cien años en un valle cercano a Hebrón, que a partir de ese momento sería conocido como *vallis lacrimarum*: *Caym occidit Abel, et luxerunt eum Adam et Eua centum annis. Locus in quo luxerunt eum dicitur vallis lacrimarum iuxta Hebron*²⁹.

Aunque ambas crónicas coinciden en ubicar a Adán y a Eva en Hebrón cuando se produce la muerte de Abel, ninguna de las dos conviene con la *General Estoria* en señalar que Hebrón había sido *la tierra donde fuera formado* Adán, lo que en última instancia justificaba que Dios los hubiese enviado allí tras su expulsión del paraíso y no a otro lugar. En ningún pasaje bíblico (ni en ninguna de sus versiones) aparece dicha atribución, más allá de la célebre sentencia de Gn 3, 19: *con el sudor de tu rostro comerás pan, hasta que tornes al suelo, pues que de él fuiste tomado, por cuanto polvo eres y has de tornar al polvo*³⁰.

¿De dónde pudieron tomar esta información los compiladores alfonseís? Parece que la fuente que está detrás de este breve pasaje (y de otros tantos) es el *Liber locorum sanctorum terrae Jerusalem*, una fuente de la *General Estoria* que hasta ahora había pasado inadvertida. Escrito en las primeras décadas del siglo XII por Rorgo Fretellus, un sacerdote de origen franco afincado en el reino de Jerusalén, se trata de una descripción detallada de los lugares sagrados que los peregrinos encontraban en Tierra Santa, la cual tuvo una enorme difusión en la Europa medieval. La primera versión de esta obra estaba dedicada a Henricus Sdiko (Jindřich Zdík), obispo de Olomouc (1126-1150), pero Fretellus hizo una segunda versión revisada y ampliada que dedicó, con cierta vehemencia, al arzobispo Raimundo de Toledo (1125-1152)³¹:

Domino suo venerabili et fratri Raimundo, Dei gratia Toletano comiti, Fretellus eadem gratia archidiaconus, sub spiritu consilii et fortitudinis Deo militare³².

²⁸ Falque 2003, p. 15.

²⁹ Comestor, *Scolastica historia*, ed. Sylwan, p. 48.

³⁰ Cantera, Iglesias 2003, p. 10.

³¹ Como sabemos, en 1125 Raimundo fue elegido para ocupar la sede primada toledana, con el beneplácito de Alfonso VII, la reina Urraca y el papa Honorio II, que le acabaría concediendo el palio arzobispal (cf. González Palencia 1942).

³² Boeren 1980, pp. 1-2.

Es sobradamente conocida la influencia que ejerció en los “trasladadores” alfonsíes el método de traducción auspiciado por Raimundo de Toledo en la primera mitad del siglo XII³³. Entre las prioridades intelectuales de Alfonso X siempre estuvo la de formar equipos de traductores, tal y como había hecho anteriormente su predecesor, quien patrocinara los trabajos conjuntos de Abrahán bar Hiyya y Platón de Tívoli, Moses Sephardi y Abelardo de Bath o Juan de Sevilla y Domingo Gundisalvo, entre otros célebres traductores³⁴. Así pues, no es de extrañar que al igual que algunas obras traducidas en la época del arzobispo Raimundo se encontraban en el taller científico, otras como el texto de Fretellus debía circular por el taller historiográfico. En el *Liber locorum sanctorum terrae Jerusalem* se dice claramente que Dios modeló a Adán en Hebrón, y que fue allí donde le insufló aliento de vida. También nos dice que en Hebrón está el famoso *Vallis lacrymarum*, ya que en ese lugar Adán lloró durante cien años la muerte de su hijo Abel:

Hebron sita est in illo agro in quo summus Dispositor patrem nostrum plasmavit Adam, et inspiravit in eo spiraculum vitae. [...] Est autem Hebron juxta vallem lacrymarum sita. Vallis Lacrymarum dicta est, eo quod centum annis in ea luxit Adam filium suum Abel³⁵.

Un poco más adelante, en el capítulo titulado *De las gentes de Adam*, la *General Estoria* vuelve a referirse al lugar en el que Dios desterró a Adán y Eva, proporcionándonos algunos detalles que tampoco aparecen en el texto bíblico. Según la crónica alfonsí, Adán y Eva tardaron quince años en recorrer la distancia que separa el paraíso de su nueva morada en Hebrón. Este sería el tiempo necesario para recorrer la distancia que separa el *comienço de la tierra a parte de oriente fasta medio d'ella*, ya que *Jerusalem e Ebrón, que es cerca d'ella, en medio de la tierra yazen*. Este pasaje justifica en última instancia la ubicación precisa del paraíso *contra orient* que analizábamos más arriba a propósito de Gn 2, 8, ya que debía quedar claro que el paraíso se encontraba al Este, mientras que Hebrón y Jerusalén se situaban en medio de la tierra conocida.

La localización de Hebrón y Jerusalén en medio de la creación hunde sus raíces en los más antiguos testimonios que conforman el llamado ciclo apócrifo de Adán. Ya en la *Vita latina Adae et Evae* (ss. III-IV), una narración haggádica de tipo midrásico conservada en versiones cristianas³⁶, se cuenta que

³³ Millás Vallicrosa 1999.

³⁴ Alfonso X haría lo propio y reunirá a algunas de las parejas de traductores más exitosas del siglo XIII: la formada por Yehuda ben Moše y Alvaro de Oviedo, Guillén Arremón d'Aspa, Juan d'Aspa o Guillelmus Anglicus, respectivamente, o la formada por Abrahán de Toledo, Buenaventura de Siena o Bernardo el Arábigo, entre otros.

³⁵ Boeren 1980, pp. 1-2.

³⁶ Estas versiones se remontarían a un original hebreo que habría que situar en torno al s. I.

Dios formó a Adán en Belén, ciudad que se encontraba en medio del mundo (de ahí que fuese también el lugar en el que nació Jesús³⁷). Esta leyenda extrabíblica aparece también en los *Pirqei de Rabbi Eliezer* (ss. VIII-IX), donde se nos dice que cuando Adán fue expulsado del Jardín del Edén se asentó en el monte Moria³⁸, pues allí estaba la puerta de entrada al paraíso³⁹. La antigua tradición judía relaciona la ubicación del Templo con el monte Moria, donde Abrahán ofreció en sacrificio a su hijo Isaac (Gn 22, 2). Esto quiere decir que Moria era una de las montañas que circundaban Jerusalén, a donde viajó Abrahán desde Be'er-šeba (Gn 21, 33-34; 22, 4). Es por eso que en los *Pirqei de Rabbi Eliezer* este lugar se considera *el ombligo de la tierra*, ya que era el lugar más puro, el lugar donde Dios había creado al hombre⁴⁰. La consideración de Jerusalén como “ombligo de la tierra” también aparece en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (bautizadas con el nombre de *Libro de las provincias* en la *General Estoria*), aunque no dice que se deba al hecho de que Dios había creado allí al primer hombre⁴¹.

Como sucederá en otros pasajes, cabría suponer que esta asociación pudo llegar a la *General Estoria* a través de los colaboradores judíos de Alfonso X, para quienes la relación entre Jerusalén y Hebrón (el primer lugar de la tierra habitado por el hombre) no debía resultar en absoluto baladí⁴². Pero lo cierto es que la fuente directa de este pasaje vuelve a ser el *Liber locorum sanctorum terrae Jerusalem*, de Rogo Fretellus, ya que en él se dice que *Jerusalem, gloriosa Judaeae metropolis, juxta philosophos, in medio mundi sita est*⁴³.

Todo la información que sigue hasta la traducción literal de Gn 4, 1 (*conoció Adam a Eva como marido a su mujer, e Eva fue preñada e parió un hijo, e pusieronle nombre Caín*) es una *amplificatio* genuinamente alfonsí, ya que la referencia explícita al *Apocalypsis* de Pseudo-Metodio y al *Chronicon Mundi*,

³⁷ Pettorelli, *et al.* 2013, p. 71.

³⁸ En la traducción que el *Targum de Pseudo-Jonathan* (Sperber 2004) hace de Gn 3, 22, también se añade que cuando Dios expulsó a Adán del jardín del Edén, este se asentó en el monte Moria para trabajar la tierra de la que había sido creado.

³⁹ Pérez Fernández 1984, p. 156.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 110.

⁴¹ “In medio autem Iudaeae civitas Hierosolyma est, quasi umbilicus regionis totius” (Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, ed. y trad. Spevak, p. 27).

⁴² Según la tradición islámica, Adán fue expulsado a la India, a una montaña llamada Wāsim. Eva, por su parte, fue arrojada en Juddah, en la tierra de Mecca. Otra tradición recoge que Adán fue expulsado a Sarandīb, a una montaña llamada Nūdh. Para el célebre historiador al-Ṭabarī hay consenso entre judíos, cristianos y musulmanes a la hora de reconocer que Adán fue arrojado a la India y que se estableció en la cima de una montaña, la más cercana al cielo (Rosenthal 1989, p. 292). Las diferentes versiones que nos ofrece al-Ṭabarī también aparecen en las afamadas *qīṣaṣ al-anbiyā* de al-Ṭa'labī (Brinner 2002, pp. 41-57) y al-Kisā'ī (Thackston 1997, pp. 55-61). Para una visión más extensa sobre la figura de Adán en la exégesis coránica (*tafsīr*) y en las colecciones de dichos de Mahoma (*'aḥādīṭ*) cf. Schöck 1993.

⁴³ Curiosamente, el texto de Fretellus también se hace eco de la tradición judía al apuntar que “est quidem in Jerusalem mons Moria” (Boeren 1980, pp. 1-2).

de Lucas de Tuy (*segund dizen Metodio e Lucas, obispo de Tuy*) solo afecta al breve pasaje en el que se dice que Adán y Eva *eran aún vírgenes, e tales sallieron de paraíso*⁴⁴. Efectivamente, la primera sentencia que abre el tratado del Pseudo-Methodio es, *Sciendum namque est quomodo exeuntes Adam quidem et Eva de paradyso virgines fuisse*⁴⁵. No obstante, todo apunta a que se trata de una fuente indirecta que los compiladores alfonsíes hicieron suya y que incorporaron a la *General Estoria* a través de la *Scolastica historia*, de Pedro Comestor⁴⁶, procedimiento narrativo habitual que servía para dar una mayor polifonía a la crónica. En la obra del troyense se dice que Metodio, mientras estaba en la cárcel, tuvo una revelación sobre el principio y el final de los tiempos, y tras ella supo que Adán y Eva habían salido vírgenes del paraíso:

Adam cognovit uxorem suam, scilicet non in paradiso sed iam reus et eiectus. [...] Sed Methodius martyr oravit dum esset in carcere, et revelatum est ei a spiritu de principio et fine mundi. Quod et oraverat et scriptum, licet simpliciter, reliquit dicens quod: Virgines agressi sunt de paradiso⁴⁷.

El *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy no se refiere al caso de Eva, pero efectivamente coincide con Comestor en apuntar la condición célibe de Adán antes de su expulsión del paraíso: *Licet unius diei fuerit Adam cum esset in paradiso, XXX tamen annorum habuit perfectionem et virgo exiit de paradiso*⁴⁸.

2. LAS SEMILLAS QUE DIOS ENTREGA A ADÁN Y EVA TRAS SU EXPULSIÓN DEL PARAÍSO

Después de una traducción bastante literal de Gn 3, 21⁴⁹, la *General Estoria* amplía el relato bíblico mencionando por primera vez la utilización de una fuente árabe:

E segund fallamos en escritos de arábigos sabios que fablaron en estas razones d'estas cosas dizen que en aquella echada del paraíso que dio otrossí Nuestro Señor Dios a Adam e a Eva las

⁴⁴ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, pp. 12-13.

⁴⁵ Garstad 2012, p. 78.

⁴⁶ A esta deuda que la *General Estoria* contrae con la *Scolastica historia* ya se refirió García Solalinde, pues efectivamente “siguiendo a Comestor, se incluyen los nombres de Metodio, Aquila, Esteban, Hugo, Simaco y otros” (Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. García Solalinde, p. XVII).

⁴⁷ Comestor, *Scolastica historia*, ed. Sylwan, p. 48.

⁴⁸ Falque 2003, p. 13.

⁴⁹ “E cuando los echava del paraíso dioles unas pellichas fechas de pellejas de ganados muertos que fueron vivos” (Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 10).

simientes de los panes e de las legumbres e de las otras cosas que sembrassen en la tierra e cogiesen dond se montoviessen⁵⁰.

En ninguna de las fuentes latinas utilizadas por los compiladores alfonsíes se menciona el momento en el que Dios entrega a Adán y Eva una selección de semillas para que no muriesen de inanición durante su largo y definitivo destierro del paraíso. Aunque en esta ocasión no mencione el nombre de su fuente (a diferencia de lo que sucederá en otros capítulos) esta información está tomada del *Kitāb al-masālik wal-mamālik* (s. XI), de Abū ‘Ubayd al-Bakrī, uno de los autores árabes más utilizados en la primera parte de la *General Estoria*⁵¹. Concretamente se refiere al pasaje en el que este geógrafo e historiador andalusí se hace eco de una leyenda extrabíblica según la cual cuando Adán fue expulsado del paraíso, trajo consigo treinta semillas de diferentes cereales, legumbres y frutas, diez de ellas con cáscara (nueces, almendras, pistachos, castañas, etc.), otras diez con hueso (melocotones, albaricoques, peras, dátiles, etc.), y diez más que no tenían ni cáscara ni hueso (manzanas, membrillos, uvas, peras, etc.):

وَإِنَّ آدَمَ لَمَّا أَهْبَطَهُ مِنَ الْجَنَّةِ أَخْرَجَ مَعَهُ ثَلَاثِينَ قَضِيْبًا مَوْدَعَةً أَصْنَافَ الثَّمَارِ، مِنْهَا عَشْرَةٌ لَهَا قَشْرٌ وَهِيَ: الْجَوْزُ وَاللُّوزُ وَالْجَلُوزُ وَالْفَسْتَقُ وَالْخَشْخَاشُ وَالشَّاهِبْلُوطُ وَالْبَلُوطُ وَالرَّانِجُ – وَهُوَ جَوْزُ الْهِنْدِ – وَالْمَوْزُ وَالزَّمَانُ، وَعَشْرَةٌ ذَوَاتِ نَوَى وَهِيَ: الْخَوْخُ وَالْمَشْمَشُ وَالْإِجَاصُ وَالرُّطْبُ وَالغُبَيْرَاءُ وَالْبِنِيقُ وَالزُّعْرُورُ وَالْعُنَابُ وَالْمَقْلُ وَالْقَرَّاسِيَا، وَمِنْهَا مَا لَا قَشْرَ لَهُ وَلَا حِجَابَ وَلَا نَوَى وَهِيَ: النَّفَّاحُ وَالسَّفْرَجَلُ وَالْعَنْبُ وَالْكَمَثْرَى وَالتَّيْنُ وَالتُّوتُ وَالْأَتْرَجُ وَالْقَتَاءُ وَالْخِيَارُ وَالْبَطِيخُ⁵².

De acuerdo con los datos contenidos en el *Kitāb al-bayān al-muğrib fī āhbār mulūk al-āndalus wa-l-mağrib*, de Ibn ‘Idārī y por la información que nos ofrecen la *Crónica anónima de los reyes de Taifas* y el *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus ar-raṭīb*, de al-Maqqarī, sabemos que Abū ‘Ubayd al-Bakrī era descendiente de una familia noble que desde el año 1011 gobernó de forma independiente la taifa de Huelva y la isla de Saltés. Su padre, ‘Abū Muṣ‘ab ‘Abd al-‘Azīz, gobernó estas tierras con el sobrenombre de ‘Izz al-

⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁵¹ Las numerosas citas a esta obra que aparecen en otros capítulos de la *General Estoria* (algunas de ellas muy explícitas y transparentes) hicieron que la crítica elevase pronto a la categoría de fuente principal este tratado de Abū ‘Ubayd al-Bakrī (Menéndez Pidal 1902; Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. García Solalinde; Dubler 1951; Steiger 1955; Fernández-Ordóñez 1992; Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto). A excepción de un breve pasaje del texto árabe sobre la historia de José que fue cotejado con algunas estrofas de las *Coplas de Yosef* (Girón-Negrón, Minervini 2006, p. 30), hasta la fecha no se ha realizado un estudio sobre la traducción de esta fuente árabe en el taller historiográfico alfonsí. Para más información sobre la relación del *Kitāb al-masālik wal-mamālik* y la *General Estoria* en relación a la historia de Abraham cf. Porcel Bueno 2023.

⁵² Leeuwen, Ferre 1992, p. 62.

Dawla (“la gloria del Estado”), hasta que al-Mu‘taḍid se apoderó de su territorio en 1051⁵³. Estos datos contrastan con la información biográfica que nos proporciona la *General Estoria* en el capítulo quinto del libro octavo, donde se dice que el autor del *Kitāb al-masālik wal-mamālik* había sido el propio rey de Niebla, siendo su sobrino el encargado de bautizar la obra con el título que ha llegado hasta actualidad⁵⁴:

Más fallamos que un rey sabio, que fue Señor de Niebla e de Salces, que son unas villas en el regno de Sevilla a parte de occidente cerca la grand mar escontra una tierra a que llaman Algarbe, que quiere decir tanto como la postrimera part de occidente o de la tierra de España, e fizo un libro en arávigo, e dízenle la Estoria de Egipto, e un su sobrino pusol otro nombre en arávigo, Quiteb almazahelic uhalmelich, que quiere decir en el nuestro lenguaje de Castiella tanto como [...] o Libro de los caminos e de los regnos, porque fabla en él de todas la tierras e de los regnos cuántas jornadas á ý e cuantas lenguas en cadaúno d’ellos en luengo e en ancho⁵⁵.

Una de las fuentes fundamentales para trazar la trayectoria vital y literaria de nuestro personaje es el diccionario bio-bibliográfico de Ibn Baškuwāl, redactado en torno al año 1139, algunas décadas después de la muerte del renombrado geógrafo onubense. En él se dice que Abū ‘Ubayd al-Bakrī tenía amplios conocimientos de lengua y literatura y era experto en poesía, vocablos extraños, genealogía e historia⁵⁶. Este sería sin duda el motivo que justificaba su inclusión en la *General Estoria*.

Con respecto al pasaje de la historia de Adán y Eva que nos ocupa, el propio Abū ‘Ubayd al-Bakrī utiliza como fuente al célebre historiador de origen persa Abū Ga‘far Muḥammad al-Ṭabarī (839-923), que en su obra *Tārīḥ al-Rusul wa al-Mulūk* (s. X) recoge diversas leyendas relacionadas con este sustento que Dios proporciona a Adán y Eva después de su expulsión del paraíso. Por un lado, se dice que Dios les proporcionó algunos frutos del paraíso y que les enseñó a cultivarlos⁵⁷. Otra versión de esta leyenda extrabíblica asegura que fue el ángel Gabriel quien entregó a Adán una bolsa con granos de trigo (siete granos, para ser exactos, con un peso de 100.800 dirhams) y que él mismo le mostró cómo debían plantarlos en la tierra para

⁵³ Lirola Delgado 2004, p. 154.

⁵⁴ Dado que ninguno de los manuscritos del *Kitāb al-masālik wal-mamālik* conserva la parte introductoria, no sabemos si en ella había alguna indicación sobre el título de la obra o sobre su atribución.

⁵⁵ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 409.

⁵⁶ García Sanjuán 2002, p. 14.

⁵⁷ Rosenthal 1989, p. 297.

que germinasen. A partir de ese momento, Dios ordenó a Adán que cosechara el trigo, lo recogiera y lo aventara manualmente⁵⁸. Por su parte, Abū Ishāq Aḥmad al-Ṭaʿlabī en su *ʿArāʾis al-maḡālis fī qiṣaṣ al-anbiyā* (s. XI) refiere una tradición diferente según la cual Adán bajó del paraíso con tres cosas: el mirto, que es la reina de todas las plantas aromáticas, la espiga de grano, porque es la reina de los alimentos, y los dátiles, que son los reyes de todos los frutos⁵⁹.

Pero esta leyenda no es privativa de la tradición musulmana, sino que se remonta a los más antiguos testimonios de la literatura apócrifa intertestamentaria. El *Αποκάλυψις Μωυσέως*, también conocido como *Vida griega de Adán y Eva* (finales del s. I a. C. y comienzos del s. I), nos ha transmitido un pasaje en el que la propia Eva cuenta a sus hijos y nietos que Adán pidió a los ángeles que le permitieran coger algunas sustancias aromáticas antes de salir definitivamente del paraíso. Estos aceptaron que Adán cogiese azafrán, nardo, cálamo aromático, cinamomo y otras semillas para su subsistencia⁶⁰. Por otra parte, en el *Combate de Adán* (s. IX), una las recensiones árabes que conforman este ciclo cristiano, la pareja suplica a Dios que acabe con el hambre y la sed que están padeciendo tras la expulsión; Dios se apiada de ellos y ordena al ángel que custodia la puerta del paraíso que coja algunos higos y se los lleve a Adán y Eva⁶¹.

Con tales antecedentes y ante tanta generosidad divina, no es de extrañar que la *General Estoria* apostille que *desde Adam e Eva vinieron a aquel lugar del val de Ebrón ó los Dios enviava fallaron y muy buena tierra*⁶². Pero la felicidad de la afortunada pareja pronto se tornará en tristezas y fatigas. Aunque la condena de Dios se suavizara con la entrega de las semillas, la esperanza en que la tierra diese frutos en abundancia se desvanece. Según la crónica alfonsí, Adán tiene que arrancar las yerbas y trabajar la tierra con sus propias manos, *a grand lazario de sí*. A pesar de que se afana en su flamante

⁵⁸ *Ibidem*, p. 299. Tras analizar todos los pasajes de la partes primera y cuarta de la *General Estoria* que mencionan, traducen o comentan alguna fuente árabe, podemos decir que en ningún caso la obra de al-Ṭabarī se puede considerar “fuente directa” de la crónica alfonsí. Los pasajes coincidentes con el *Tārīḥ al-Rusul wa al-Mulūk* llegan al texto castellano de manera indirecta, a través de otros historiadores, geógrafos y tradicionalistas que tienen como fuente principal a este célebre historiador (unas veces citándolo literalmente y otras omitiéndolo). Lo mismo se puede decir del *Murūḡ al-Dahab wa-Maʿādin al-Ġawhar*, de Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Masʿūdī (s. X), otro de los historiadores más influyentes del Oriente islámico. Como hemos podido comprobar en el capítulo anterior, esto no representa ninguna novedad, ya que es un procedimiento habitual cuando se trata de fuentes latinas.

⁵⁹ Brinner 2002, p. 66.

⁶⁰ Dochhorn 2005, p. 416.

⁶¹ Battista, Bagatti 1982, pp. 71-72.

⁶² Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 11.

papel de agricultor, la tierra sólo *le creava cardos e espinas e otras yervas e cosas dañosas quel estorbaban que non lo que él y sembrava*⁶³.

El prolongado lamento de Adán narrado en la *General Estoria* aparece tanto en la obra de Pedro Comestor⁶⁴ como en la de Abū ‘Ubayd al-Bakrī⁶⁵, pero todo apunta a que la información fue tomada de este último. En el género literario de las *qiṣaṣ al-anbiyā’* (“historias de los profetas”), las fatigas de Adán se convirtieron en un lugar común. En la obra de al-Ṭa‘labī que mencionábamos más arriba se dice que Adán fue el primer ser humano cuya frente sudó de cansancio y de lasitud⁶⁶. El andalusí al-Ṭarafī (s. XI) menciona en varias ocasiones el cansancio y las súplicas de Adán a Dios desde su destierro en Meca⁶⁷, mientras que al-Kisā‘ī (s. XII) nos cuenta que tomó unos bueyes rojos que habían sido creados por mandato de Dios y aró y sembró hasta que estuvo exhausto⁶⁸. Estas vicisitudes también se describen con detalle en el *Combate de Adán*, que contiene una leyenda muy próxima a la que nos transmite la *General Estoria*: cuando Adán y Eva se percataron de que el cereal había crecido, se dispusieron a hacer la siega, y como no tenían instrumentos de hierro para llevarla a cabo, segaron con sus propias manos, y esto les produjo un enorme cansancio⁶⁹.

Viéndose ante tanta miseria y mezquindad la *General Estoria* cuenta que Adán y Eva barajaron la posibilidad de deshacer el camino que los había llevado hasta Hebrón, con la intención de regresar nuevamente al paraíso (*fueron en cuidado de meterse a buscar la carrera e tornarse de cabo a aquel paraíso terrenal del deleite donde sallieran*). Pese al arrebató inicial, acabaron por abandonar la empresa:

tiráronse de este acuerdo entendiendo que serié locura, e fincaron en ese logar en val de Ebrón, e labraron e lazraron, e allí visquieron segund les acaeció, e y fizieron sus generaciones⁷⁰.

Aunque en el texto castellano Adán y Eva desisten en su empeño de volver al paraíso, cabe recordar que no sucede lo mismo en otros testimonios del ciclo de Adán, en los que sí tiene lugar una infructuosa vuelta al paraíso. En el relato árabe del *Combate de Adán* se cuenta que ambos salieron de la cueva donde se alojaban y llegaron a la puerta del paraíso siguiendo el curso

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Comestor, *Scolastica historia*, ed. Sylwan, p. 45.

⁶⁵ Leeuwen, Ferre 1992, pp. 64-65.

⁶⁶ Brinner 2002, p. 55.

⁶⁷ Al-Ṭarafī, *Storie dei profeti*, ed. Tottoli, p. 46.

⁶⁸ Thackston 1997, p. 69.

⁶⁹ Battista, Bagatti 1982, pp. 51-53.

⁷⁰ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 11.

de los ríos que bañaban el Jardín del Eden. Allí se quedaron de pie llorando y pidiendo a Dios que se apiadara de ellos⁷¹. En el *Αποκάλυψις Μωυσέως* y en la *Vita latina Adae et Evae*, son Eva y su hijo Set quienes regresan a las puertas del paraíso en busca de aceite medicinal. En esta última versión, madre e hijo encuentran en su camino fieras terribles y una serpiente enorme que muerde a Set en la cara⁷².

3. LA CUEVA EN LA QUE VIVIERON ADÁN Y EVA Y EN LA QUE FUERON SEPULTADOS

Quizá lo más interesante del relato de Adán y Eva que nos transmite la *General Estoria* tiene que ver con la descripción del primer habitáculo en el que se alojaron durante su destierro en el valle de Hebrón. De acuerdo con el relato alfonsí, Adán y Eva no construyeron su propio refugio, sino que encontraron cobijo *en las cuevas que se fallavan fechas por la tierra*, y nos ofrece alguna información adicional sobre esta alcoba natural: *Mas allí en val de Ebrón moraron en una grand cueva e buena que fallaron y, que segund dizen los escritos que semejava que Dios la fiziera y por ellos*⁷³.

La leyenda sobre la cueva en la que Adán y Eva vivieron tras su expulsión del paraíso es igualmente muy antigua y se remonta a las versiones siríacas del ciclo de Adán. No en balde, uno de los relatos con más amplio recorrido dentro de este ciclo lleva por título *Cueva de los tesoros* (s. III). Se trata de un apócrifo de origen siríaco que comienza con la creación del mundo y termina en Pentecostés. Aunque es de época cristiana, reelabora diversos materiales con un claro trasfondo judío⁷⁴. De acuerdo con este relato, cuando Dios expulsó a Adán y a Eva del paraíso un viento fuerte los arrastró hasta una cueva situada en lo más alto de una montaña y allí encontraron refugio. Cuando Adán quiso tener relaciones sexuales con Eva, cogió oro, mirra e incienso de las orillas del paraíso y lo puso dentro de esta cueva, de ahí que pasase a convertirse en una verdadera cueva de tesoros⁷⁵.

Esta obra influyó decisivamente en la *Crónica de Zuqnān* (también conocida como la crónica de Pseudo-Dionisio de Tel-Mahrē), en el *Chronicon anonymum de 1234*, en el *Apocalypsis* de Pseudo-Metodio, en el *Hexaemeron* de Pseudo-Epifanio, o en las compilaciones Pseudo-Clementinas de tradición

⁷¹ Battista, Bagatti 1982, p. 68.

⁷² Pettorelli, et al. 2013, p. 78.

⁷³ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 11.

⁷⁴ Ri 2000, pp. 177-183.

⁷⁵ Ri 1987, 5.15-5.17.

árabe, como el *Kitāb al-mağāll*, también conocido como *Libro de los rollos*. Precisamente en este último –compuesto por un cristiano monofisita a mediados del s. VIII– se dice que Adán y Eva vivieron en un monte sagrado llamado Matarimón, que estaba situado en los cimientos del paraíso. Allí vivían con grandes pesares dentro de una cueva situada en el punto más alto de la montaña. Adán tomó oro, incienso y mirra de los cimientos del paraíso y los guardó dentro de la cueva. El *Kitāb al-mağāll* especifica que la cantidad de oro que Adán cogió del paraíso equivalía a setenta y dos doncellas vírgenes⁷⁶.

El relato árabe titulado *Combate de Adán* que mencionábamos anteriormente introduce un elemento que será fundamental para entender el pasaje que nos transmite la *General Estoria*. Tras la expulsión, Dios ordena a Adán y Eva que vayan a vivir al Oeste, a una cueva natural situada entre rocas, debajo del paraíso⁷⁷. Pero el anónimo autor de este relato duda sobre el origen de la designación “Cueva de los tesoros” y se hace eco de dos tradiciones diferentes. Por un lado, afirma que fue el ángel Miguel quien, siguiendo un mandato divino, fue a la India a coger oro. Miguel se lo entregó posteriormente al ángel Gabriel y le pidió que se lo diese al querubín que custodiaba la puerta de paraíso para que, a su vez, se lo entregase a Adán. Después el ángel Gabriel hizo lo propio con el incienso y con la mirra, pero esta vez con la intermediación del ángel Rafael. Adán guardó todas estas ofrendas en la cueva, y de ahí el nombre con el que pasó a la posteridad. Por otro lado, el autor de este relato asegura que existen ciertas dudas sobre esta leyenda, ya que otros autores consideran que esta cueva se llama así porque en ella están enterrados los cuerpos de los patriarcas⁷⁸. En la *General Estoria* parece que se concitan ambas tradiciones exegeticas, ya que por un lado se afirma que se trataba de una *grand cueva e buena* y por el otro, que Adán y Eva fueron en ella *soterrados cuando murieron*.

Antes de analizar este pasaje alfonsí y de intentar determinar cuál es su fuente más inmediata convendría detenernos en las posibles vías por las que esta leyenda pudo llegar a la historiografía castellana medieval. Se ha puesto de manifiesto⁷⁹ que la tradición que sitúa el enterramiento de Adán en Hebrón, en el mismo lugar en el que fueron enterrados los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, tiene su origen en la incorrecta interpretación que la Vulgata hizo de Jos 14, 15:

⁷⁶ Gibson 1901, p. 11.

⁷⁷ Battista, Bagatti 1982, pp. 51-52.

⁷⁸ Así aparece descrito en el *Combate de Adán*: “أنها سميت مغارة الكنوز لأجل أجساد الأبا الذي فيها” “ومفسرين آخرين يقولون” (*ibidem*, pp. 64-65).

⁷⁹ Urbán 1999, p. 243.

וְשֵׁם הַכְּבוֹרִין לְפָנָיִם קָרִית אַרְבַּע הָאָדָם הַגָּדוֹל בְּעֵנְקוֹם הוּא וְהָאָרֶץ שְׁקוּיָה מִמְּלִתְקָה⁸⁰.

nomen Hebron antea vocabatur Cariatharbe Adam maximus ibi inter Enacim situs est et terra cessavit a proeliis⁸¹.

De acuerdo con el texto hebreo, el nombre de la ciudad de Hebrón era antiguamente Quiryat Arbá (קְרִיַת אַרְבַּע), esto es, “la villa de Arbá” (Gn 23, 2; 35, 27; Jos 20, 7; 21, 11; Jc 1, 10), ya que así se llamaba el hombre más alto entre los anaquitas. Así pues, el nombre primitivo de Hebrón se correspondía con el nombre de su fundador, un gigante llamado Arbá, que según Jos 15, 13; 21, 11 era el padre de Anaq (Nm 13, 23; Jc 1, 20) de quien descienden los famosos “hijos de Anaq” o anaquitas, legendarios en la Biblia por su estatura (Dt 1, 28; 2, 10-11; 9, 2)⁸².

Según la Vulgata, la ciudad de Hebrón se llamaba antiguamente Cariath-Arbe (Cariatharbe), pero el texto latino introduce una importante novedad: el gigante de Anaq, o lo que es lo mismo, el hombre más grande entre los anaquitas (*Adam maximus inter Enacim*), fue enterrado allí (*situs est*). Más adelante Jerónimo incurre en un segundo error exegético⁸³, ya que interpreta el topónimo Cariatharbe (<Quiyat-Arbá) como *civitas quattuor*, “la ciudad de los cuatro”, es decir, la ciudad de los tres patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob) y del *Adam maximus*. El error se produce evidentemente al confundir el nombre del gigante anaquita con el número cuatro en hebreo (אַרְבַּע = *quattuor*). En el *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim* (s. V), Jerónimo sustituye el calificativo *maximus* por la expresión *ipse princeps humani generis*, identificando sin ambigüedad al personaje de Jos 14, 15 con Adán:

Arboc enim nihil omnino significat, sed dicitur Arbee, hoc est quattuor, quia ibi Abraham et Isaac et Iacob conditi sunt et ipse princeps humani generis Adam: ut in Hiesu libro apertius demonstrabitur⁸⁴.

Este error interpretativo de la Vulgata será perpetuado por la historiografía medieval latina, y así lo pone de manifiesto el *De ortu et obitu patrum* (ss. VI-VII), de Isidoro de Sevilla, que sigue muy de cerca las consideraciones de Jerónimo, aunque matiza que “Arbee” también se refería a la ciudad de los gigantes:

Adan sepultus est autem in loco Arbee, qui locus nomen ex numeris sumpsit, hoc est quattuor, pro eo quod tres patriarchae ibi-

⁸⁰ Elliger, Rudolph 1997, p. 379.

⁸¹ Weber, Gryson 2007, p. 306.

⁸² Según la Septuaginta, el nombre primitivo era “Arbok”, ciudad principal de los “enakim”: “τὸ δὲ ὄνομα τῆς Χεβρων ἦν τὸ πρότερον πόλις Ἀρβोक· μητρόπολις τῶν Ἐνακιμ αὐτῆ. καὶ ἡ γῆ ἐκόπησεν τοῦ πολέμου” (Rahlfs, Hanhart 2018, p. 380).

⁸³ Urbán 1999, pp. 244-247.

⁸⁴ Lagarde 1959, p. 35.

dem sint sepulti et hic quartus Adam. Haec est autem Hebron, metropolis urbis Allophilorum, in qua fertur quondam fuisse habitatio gigantium, ubi etiam et David est unctus in regno⁸⁵.

Del mismo modo, aparece en el comentario que Beda el Venerable hizo del Génesis (ss. VII-VIII)⁸⁶, en el anónimo *De ortu et obitu patriarcharum* (s. VIII)⁸⁷, y en otros muchos autores medievales, algunos de los cuales influyeron decisivamente en la redacción de la *General Estoria*⁸⁸. El error, convertido ya en leyenda, se institucionaliza a través de las anotaciones y los comentarios cristianos al texto bíblico, tal y como ponen de manifiesto las *Glossae biblicae in codice Augiensi* (s. IX): *Adam maximus .i. primus homo*⁸⁹.

Con todo, habría que preguntarse si realmente estamos ante una leyenda nacida de una errónea fundamentación lingüística o si se trata de una tradición apócrifa anterior al propio Jerónimo, y que este pudo conocer (acaso por vía oral) cuando emprendió su magna labor de traducción. En este sentido no hemos de olvidar que Isidoro de Sevilla, en su *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in vetus Testamentum* atribuye la leyenda a la tradición judía: *Deinde mortuus est Abraham centum septuaginta quinque annorum, sepultus que est in spelunca duplici, in cuius interiori parte Adam esse positum traditio Hebraeorum testatur*⁹⁰.

En la versión siriaca de la *Cueva de los tesoros* (s. III) Adán pide a sus hijos –en cumplimiento de un mandato divino– que una vez muerto, lo embalsamen con mirra, incienso y estoraque y que lo pongan en la cueva en la que había vivido tras su expulsión del paraíso⁹¹. Aunque con ciertos matices,

⁸⁵ Chaparro Gómez 1985, p. 110.

⁸⁶ “Hebron civitas est distans ad meridianam plagam ab Hierusalem milibus circiter viginti duobus. Quae temporibus Moysi arbe sive Cariatharbe, id est civitas quattuor, vocabatur, eo quod ibi tres patriarchae, Abraham, Isaac, et Iacob, sepulti sunt, et Adam protoplastus, ut in Iesu libro scriptum est” (Jones 1967, p. 51).

⁸⁷ “Adam, homo primus, sexta feria factus, «sine patre» et «matre» creatus, sed a Deo in «similitudinem Dei» formatus, «de paradiso» pro culpa proiectus, «nongentorumtriginta annorum mortuus», in Cariatharbe, quae et Hebron, sepultus, pedes ad austrum habens versos (caput eius a diluvio elevatum et in Golgotha loco, ut litterae tradunt, terrae locatum), laborem et mortem reliquens parentibus” (Carracedo 1996, p. 3). Para un estudio en profundidad sobre la relación entre esta obra y la de Isidoro de Sevilla cf. Dolbeau 1998, pp. 105-126.

⁸⁸ Tal es el caso de Rabano Mauro y su *In librum Iosue* (s. 9): “Nomen Hebron antea vocabatur Cariatharbe: Adam maximus ibi in terra Enachim situs est, et terra cessavit a praeliis. Cariatharbe ergo civitas quatuor interpretatur: et licet corrupte in Graecis codicibus Arboe scribatur, tamen in Hebraeis legitur Arbe, id est quatuor: ex eo quod ibi tres patriarchae, Abraham, Isaac et Jacob, sepulti sunt, et Adam magnus, sicut in hoc libro, hoc est, in Jesu Nave scriptum est; licet eum quidam conditum in loco Calvariae suspicentur” (Migne 1864, col. 1072B).

⁸⁹ Vaciago 2004, pp. 123-161.

⁹⁰ Arévalo 1802, p. 316 (reimpresión en Migne 1862, col. 253B).

⁹¹ Battista, Bagatti 1982, p. 124.

la leyenda también aparece en el *Testamento de Adán* (también conocido como *Libro de Set*), obra independiente dentro del ciclo de Adán escrita en arameo-siriaco (aunque en su recensión árabe fue incluida como una unidad narrativa de la *Cueva de los tesoros*)⁹². Según este relato, Adán pidió a su hijo Set que cuando muriese lo embalsamase con mirra y con canela, y que colocase su cuerpo en la cueva de los tesoros, en el monte santo. Posteriormente, Set colocaría también el testamento de Adán en esta misma cueva de los tesoros, junto a las ofrendas que Adán había traído del paraíso: el oro, la mirra y el incienso⁹³.

Pero en relación al enterramiento de Adán la *General Estoria* incorpora un elemento que no está documentado en ninguno de los autores que acabamos de citar: Eva también fue enterrada junto a su marido en esa misma cueva del valle de Hebrón. Esta eventualidad remite a una tradición diferente de la leyenda, que bien podría remontarse a la *Vida griega de Adán y Eva* (s. I a. C. - s. I). Según este apócrifo veterotestamentario, cuando Adán estaba a punto de morir, Eva le preguntó por qué motivo él tenía que morir y ella seguir viviendo. No sin cierta resignación Adán le aventuró que ella no tardaría en morir y que llegado ese momento, sería colocada junto a él. El relato continúa afirmando que Eva murió seis días después y que fueron sus hijos quienes colocaron su cuerpo en el mismo lugar donde estaba enterrado Adán⁹⁴.

En los *Pirquei de Rabbi Eliezer* (ss. VIII-IX), también se menciona la inhumación conjunta de Adán y Eva, pero relacionándola con la famosa Cueva de Makpelah, donde según el relato bíblico fueron enterrados Abrahán y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob y Leah⁹⁵. De acuerdo con el relato contenido en los *Pirquei*, Adán intuye que después de su muerte la gente podría coger su cuerpo y convertirlo en una especie de ídolo, y es por eso que pide que su ataúd se hunda en lo más profundo de una cueva. Esta cueva se llamará Cueva de Makpelah, porque es doble y en ella están enterradas las cuatro eximias parejas, tal y como ya reflejaba su antiguo nombre, Qiryat Arba⁹⁶. Vemos que la hipótesis contenida en los *Pirquei* coincide parcialmente con la de Jerónimo, ya que el enterramiento no se reduce a Adán y a los tres patriarcas, sino que también están enterradas allí sus respectivas esposas.

⁹² La cita más antigua del *Diyāṭiqī d-ʿAdam* o *Testamento de Adán* se encuentra en la versión siríaca del *Taš ʿyātā d-Marta Maryam*, traducida de un apócrifo griego de los siglos V o VI (Monferrer Sala 2019, p. 20).

⁹³ *Ibidem*, pp. 49-58.

⁹⁴ Doehhorn 2005.

⁹⁵ Se trata del antiguo enterramiento que Abrahán compró a Efrón el hitita, cerca de Hebrón, para enterrar a Sara (Gn 23, 9; 23, 17). Según el relato bíblico, Sara fue enterrada en la Cueva de Makpelah (Gn 23, 19), en el mismo lugar en el que sería enterrado Abrahán (Gn 25, 9). También fueron enterradas en esta cueva Isaac y Rebeca, Jacob y Leah (Gn 49, 31; 50, 13).

⁹⁶ Pérez Fernández 1984, p. 160.

En relación a la famosa Cueva de Makpelah, la Septuaginta profundiza en el sentido etimológico y traduce el topónimo hebreo por el adjetivo “doble”, al igual que hace el *Targum de Jonathán* y la Vulgata. Así lo vemos en Gn 23, 9⁹⁷:

καὶ δότω μοι τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν, ὃ ἐστὶν αὐτῶ, τὸ ὄν ἐν μέρει τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ· ἀργυρίου τοῦ ἀξίου δότω μοι αὐτὸ ἐν ὑμῶν εἰς κτήσιν μνημείου⁹⁸.

וַיִּבְּרוּ לִי יַת מְעָרַת כְּפִילְתָּא דִּילִיָּה דְמַתְּבַנְנָא בְּסִטְרַת קַקְלִיָּה בְּכֶסֶף שְׁלִים יִתְּנֶנָּה לִי בְּיַיְנוֹן לְאַחֲסַנְתָּ קְבוּרָתָא⁹⁹.

ut det mihi *speluncam duplicem* quam habet in extrema parte agri sui pecunia digna tradat mihi eam coram uobis in possessionem sepulchri¹⁰⁰.

La designación *cueva doble* acabará reemplazando a *cueva de Makpelah* y ganará terreno en la historiografía medieval. Entre los principales exponentes de esta extensión medieval se encuentra la *Collectio canonum* (s. XI), una de las primeras obras del Occidente latino que se hace eco de esta cueva doble en la que también fueron enterrados Adán y Eva, y no sólo los tres patriarcas con sus esposas, como afirma el texto bíblico:

Ebron civitas quattuor virorum qui in ea sepulti sunt, tres patriarchae in spelunca duplici cum tribus uxoribus suis id est Abraham cum Sara, Isaac et Rebecca, Iacob et Lia praeter ipsum Adam et Euam uxorem suam¹⁰¹.

También aparece en el *Liber locorum sanctorum terrae Jerusalem* (s. XII) de Rorgo Fretellus¹⁰², y en la *Scolastica historia* de Pedro Comestor (s. XII), con la particularidad de que en esta última la cueva doble en la que están enterrados Adán y Eva se encuentra en Damasco, el mismo lugar en el que Dios creó a Adán y al que fueron expulsados:

Et, sicut dixerat, emisit eum Dominus de paradiso voluptatis, ut operaretur terram de qua assumptus est, in agrum scilicet Damascenum, de quo sumptus fuerat, in quo Cain Abel suum fratrem

⁹⁷ También los romanceamientos medievales castellanos, que tienen como modelo subyacente el texto hebreo, traducen el sentido etimológico de “Makpelah”, considerándolo un derivado del verbo כָּפַל, “doblar”, “doblar”.

⁹⁸ Rahlfs, Hanhart 2018, p. 31.

⁹⁹ Elliger, Rudolph 1997, p. 33.

¹⁰⁰ Weber, Gryson 2007, p. 31.

¹⁰¹ Fornasari 1970, p. 465.

¹⁰² “Quattuor illi reverendi patres in spelunca duplici in ea consepulti fuerunt, primus Adam, Abraham, Isaac, et Jacob, et eorum uxores quattuor; Eva mater nostra, Sara, Rebecca et Lia” (Boeren 1980, p. 5).

interfecit (Gn 4), juxta quem Adam, et Eva sepulti sunt in spelunca duplici¹⁰³.

En el relato de Adán y Eva que nos transmite la *General Estoria* no hay una mención explícita de esa condición dupla de la caverna ni tampoco alude a las *dos cuevas* que sí aparecerán más adelante en el relato de Abrahán. Se habla simplemente de una *grand cueva e buena donde* ambos fueron *soterrados*. De haber tomado como fuente la obra de Rogo Fretellus los compiladores alfonsíes quizá habrían mencionado que allí también estaban enterrados los tres patriarcas y sus esposas. Por otra parte, si hubieran utilizado la *Scolastica historia* se mencionaría su ubicación en Damasco, ya que representa una novedad en la génesis del relato. También sería una anomalía que en este pasaje se hubiese utilizado a Comestor sin mencionar al omnipresente *maestre Pedro*, o en su defecto, a su *Estoria escolástica*, citados a cada paso en la crónica castellana.

Así pues, todo apunta a que la *General Estoria* sigue utilizando una fuente árabe para referirse al relato extrabíblico de la muerte y enterramiento de Adán y Eva. Bajo la autoridad de al-Ṭabarī (a quien cita literalmente al comienzo del fragmento), Abū ‘Ubayd al-Bakrī recoge varias tradiciones sobre la muerte y el enterramiento de Adán y Eva en su *Kitāb al-masālik wal-mamālik*. En primer lugar, se afirma que Adán murió en la montaña de al-Ġūdī (cerca de la ciudad de Mosul, la misma montaña en la que descendería Noé) el viernes 6 de abril a la misma hora en la que nació. Según el célebre geógrafo andalusí, los exégetas no se han puesto de acuerdo sobre el lugar de su enterramiento, ya que unos aseguran que su tumba está en Mina (lugar desértico cercano a Meca) y otros que está en una cueva, en la famosa montaña de Abū Qubays, también llamada “Cueva del tesoro” (بغار الكنز). Eva le sobrevivió un año, y después fue enterrada en la misma cueva¹⁰⁴.

El hecho de que la *General Estoria* no refiera explícitamente que el enterramiento de Adán y Eva tuvo lugar en una cueva llena de tesoros podría deberse a tres circunstancias. En primer lugar, es posible que para los colaboradores de Alfonso X (e incluso para el propio rey) resultara excesivo reconocer que los artífices del pecado original habían acabado sus días en una cueva que nada tenía que envidiar a la de Alī Bābā. Esta eventualidad los habría animado a sustituir la designación *cueva del tesoro* por un calificativo más atenuado, *grand cueva e buena*. Una segunda hipótesis apuntaría la posi-

¹⁰³ Silwan 2005, p. 47.

¹⁰⁴ Leeuwen, Ferre 1992, p. 71. Efectivamente, al-Ṭabarī era consciente de esta disparidad de opiniones y nos transmite otras versiones de la leyenda, junto a la que reproduce al-Bakrī en su tratado (Rosenthal 1989, pp. 333-334).

bilidad de que esta alteración se debiera a un error del traductor de este pasaje, al confundir el sustantivo “tesoro” por el adjetivo “grande”, ya que ambas palabras presentan ciertas similitudes gráficas en árabe (كبير/ كنز).

La tercera hipótesis, y acaso la más plausible, nos llevaría a reconocer que la *General Estoria* deja a un lado la obra de al-Bakrī y utiliza como fuente de este pasaje el *Arāʾis al-mağālis fī qiṣaṣ al-anbiyā*, de al-Ṭaʿlabī, obra que en los siglos XVI y XVII ejercería una notable influencia en la literatura aljamiado-morisca¹⁰⁵. La identificación de esta nueva fuente de la crónica alfonsí reviste una cierta importancia, pues pondría de manifiesto que mucho antes de que los moriscos tradujeran al español aljamiado sus refundiciones sobre las famosas *qiṣaṣ* de los profetas, algunas de ellas ya habían sido traducidas por los colaboradores del taller historiográfico alfonsí¹⁰⁶. Al igual que al-Ṭabarī, al-Masʿūdī¹⁰⁷ o al-Bakrī, en la obra de al-Ṭaʿlabī se dice que los sabios musulmanes no se pusieron de acuerdo sobre el lugar en el que Adán fue enterrado: unos dicen que su tumba estaba situada al Este del Paraíso, mientras que otros consideran –y esto es lo más importante– que fue enterrado en Meca, en una cueva situada en Abū Qubays, conocida con el nombre de “Gran Cueva” (la misma *grand cueva* que menciona la *General Estoria*)¹⁰⁸:

وقد اختلف في موضع قبره فقال ابن إسحاق في مشارق الفردوس وقال غيره دفن بمكة وقيل في غار أبو قبيس هو غار يقال له الغار الكبير¹⁰⁹.

Al igual que otros historiadores árabes, al-Ṭaʿlabī concluye que la muerte de Adán se produjo un viernes, que Eva le sobrevivió un año, y que fue enterrada en la misma cueva, junto a él¹¹⁰. Es posible que estas vacilaciones que encontramos en los autores árabes, esta puesta en paralelo de distintas versiones sobre un mismo asunto y estas discrepancias que manifiestan los sabios musulmanes más autorizados sobre los relatos bíblicos, también influieran decisivamente en la estructura narrativa de la *General Estoria*. Quizá

¹⁰⁵ Se trata de la fuente utilizada para la redacción del *Kapitulo de Buluqiyā*, conservado en dos manuscritos de la Biblioteca de la Junta de Estudios Árabes: Ms. Junta VIII, ff. 81r-107r; y Ms. Junta LVII, ff. 9r-31v (López-Baralt 2004, p. 43).

¹⁰⁶ Porcel Bueno 2023.

¹⁰⁷ Otra de las fuentes principales del *Kitāb al-masālik wal-mamālik* es la obra *Murūğ al-Dahab wa-Maʿādin al-Ġawhar* (“Praderas de oro y minas de las gemas”), de Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Masʿūdī, donde también aparece esta leyenda sobre el enterramiento de Adán en una cueva situada en la montaña de Abū Qubays. Según al-Masʿūdī, Adán murió el viernes 6 de abril, a la misma hora en que había sido creado (Barbier, Pavet 1861, p. 69).

¹⁰⁸ En este punto difiere del relato de al-Bakrī, ya que para este último la cueva habría pasado a la posteridad con el nombre de “Cueva del Tesoro”.

¹⁰⁹ Ṭaʿlabī 1984, p. 50.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 51.

esta peculiar idiosincrasia de las fuentes árabes fue lo que acabó justificando su inclusión sistemática en la gran crónica castellana.

4. LAS TRADUCCIONES GALLEGAS Y PORTUGUESAS DEL RELATO DE ADÁN Y EVA

La recepción de la *General Estoria* en el ámbito gallego-portugués cuenta con un importante testimonio que ha conservado un amplio fragmento de la primera parte de la obra: el manuscrito O.I.1 de la Real Biblioteca del Escorial (manuscrito *F*), el cual traduce un borrador del *scriptorium* alfonsí¹¹¹. El origen de esta traducción se ha situado con acierto en el contexto de los Freire de Andrade¹¹² y su importancia va más allá de la de la propia antigüedad de la copia (mediados del s. XIV) ya que el manuscrito *F* nos ha transmitido lecciones exclusivas que aparecen censuradas en el testimonio castellano *A*, esto es, en la copia regia de la primera parte de la *General Estoria*¹¹³.

En esta traducción gallega perviven todos los elementos del relato de Adán y Eva que hemos venido analizando. La cronología de Adán en el paraíso, de acuerdo con el *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy,

ca diz em este lugar mēestre Lucas obispo de Tuy que foy feyto Adam ãna primeyra ora do sexto dia, et aora de terçia que foy posto ãno Pareyso, et aora de sexta foy engañado, et aora ed noa deytado fora do Pareyso,

su expulsión al Valle de Hebrón, según la información contenida en el *Liber locorum sanctorum terrae Jerusalem*, de Rorgo Fretellus (*Er enviou os ambos em hũ aval de Ebrom, huf ora feyto Adám, aaterra donde fora formado*), la utilización del *Kitāb al-masālik wal-mamālik*, de Abū ‘Ubayd al-Bakrī para certificar que Dios entregó a Adán y Eva semillas para que subsistiesen tras la expulsión del paraíso,

et segundo que achamos en escritos de arauygos sabedores que falarõ ãnas rrações destas cousas, dizẽ que en aquela deytada do Pareyso que deu noso señor Deus a Adan et a Eua as semẽtes dos pães et das legumeas et das outras cousas que semẽtasem ãna terra et collesem donde se mâteuessem,

¹¹¹ Catalán Menéndez-Pidal 1978.

¹¹² Pichel 2012, 2014.

¹¹³ Leite 2017.

así como la *grande coua et bõa* donde vivieron y donde ambos fueron sepultados cuando murieron, pasaje que remite al *‘Arā’is al-mağālis fī qīṣaṣ al-anbiyā*, de al-Ta‘labī,

mays aly em val Ebrō morarō em húa grande coua et bõa que acharō y, ca segundo dizē os escritos, que semellaua que Deus afezera pera elles, et ainda dizē que ally forō suterrados quando morrerō¹¹⁴.

También se han conservado algunos fragmentos de la traducción portuguesa de la *General Estoria*, todos ellos del siglo XV. El fragmento 30, conservado en la Torre do Tombo, incluye parte de los capítulos IV y V del primer libro del Génesis, y por tanto también transmite algunas partes del relato¹¹⁵. Con respecto al capítulo que habla sobre las generaciones de Adán, el fragmento 30 introduce dos cambios interesantes en relación al texto castellano:

E Eua empenhou e pario hum f<...>lhoe poserom lhe nome Caym. E segundo diz Ramiro em a Declaraçom da Bibria tanto quer dizer em nosso lynguajem portugues como herdamento¹¹⁶.

Como vemos, el primer cambio tiene que ver con la utilización de Remigio de Auxerre por parte de los compiladores alfonsíes para determinar la etimología del nombre de su hijo Caín. Tras la traducción de Gn 4, ¹¹⁷ se aclara que, de acuerdo con lo que dice *Ramiro en los Esponimientos de la Biblia*, Caín *tanto quiere dezir en el nuestro language de Castiella como heredamiento*¹¹⁸. La obra referida es la *Expositio super Genesim*, a la que nos hemos referido anteriormente: *Quae concepit et peperit Cain, dicens: Possedi hominem per Deum. Canithi uerbum hebraicum, significat possedi*¹¹⁹.

¹¹⁴ Martínez-López 1963, pp. 7-8.

¹¹⁵ “E segundo achamos em scriptos de <...>ios arabigos que fallarom em estas cousas <...>zem que em aquelle lançamento do paraiso deu <...>osso sennor Deus a Adam e a Eua as sementes dos <...>es e dos legumes e das outras cousas que se<...>assem em a terra e colhessem de que se manteuessen”; “E Adam com suas mãaos e com paaos arranca <...> eruas e mouia a terra com grande trabalho dessy <...> ca lauraua o melhor que podia e seme<...> aquellas semente que lhes Deus dera esperan<...> naçeriam e colheria dellas <...> alegrar como laurador que por ella trabalhaua”; “Elles morarom aly em ual de Ebrom em huma gr<...> boa coua que hy acharom que <...> semelhaua que Deus a feze <...> morrerom” (Leite 2012, pp. 289-290).

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 290.

¹¹⁷ “Adam vero cognovit Havam uxorem suam quae concepit et peperit Cain dicens possedi hominem per Dominum” (Weber, Gryson 2007, p. 8) / “coñoció Adam a Eva como marido a su muger, e Eva fue preñada e parió un fijo, e pusiéronle nombre Caín. [...]. Onde dixo Eva [...]: Herede omne (e conviene a saber que por Dios)” (Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. Sánchez-Prieto, p. 12).

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Edwards 1999, p. 66.

El gramático y exégeta benedictino relaciona el nombre del hijo primogénito de Adán y Eva con el verbo hebreo קָנָה, “conseguir”, “adquirir”, ponderando su significado etimológico. Más explícito si cabe a este respecto son los *Commentaria in Genesim*, de Rabano Mauro (s. IX), que influyeron decisivamente en la obra de Remigio de Auxerre¹²⁰:

Adam vero cognovit Hevam uxorem suam; quae concepit et peperit Cain, dicens: Possedi hominem per Deum [...] Cain acquisitio sive possessio interpretatur, id est, κτήσις unde etymologiam ipsius exprimens, ait: canithi ‘קניתי’, id est, possedi hominem per Deum¹²¹.

El equivalente utilizado por los testimonios castellanos para referir el título de la obra es *Esponimientos de la Biblia* (*Espoemētos da Biblia*, según la traducción gallega), el cual está más próximo al título original de la obra de Remigio de Auxerre y contrasta con la versión que nos ofrece la traducción portuguesa, *Declaraçom da Bibria*, más alejada del original. Si bien es cierto que en el portugués de los siglos XIV y XV se documenta por extenso el uso del verbo *espor*, todo apunta a que todavía no se había institucionalizado el sustantivo derivado (el sufijo *-iento* fue sumamente productivo en la conformación de abstractos). Así los vemos, por ejemplo, en el *Livro das aves* (s. XV):

eu que este livro traslado de latī en linguagē nō curo poer ē ele os descayrados sisos e desvayrados entēndimentos que os doctores da Theologia poserō en *espoendo* as autoridades da Escritura Sancta¹²².

Precisamente la segunda peculiaridad de la versión portuguesa frente a la castellana tiene que ver con la conciencia lingüística que descuella en estos breves fragmentos, ya que se sustituye *en el nuestro language de Castiella* por *em nosso lynguajem portugues*. Esta conciencia lingüística también se manifiesta en el caso de la traducción gallega, que omite el nombre de Castilla: *ēna nosa lyngagē*.

5. CONCLUSIONES

Esta pequeña cala en el estudio de las fuentes latinas y árabes de la *General Estoria* pone de manifiesto la importancia que el análisis interfiloló-

¹²⁰ Esta información que nos transmite Rabano Mauro no tiene una ápice de originalidad, ya que reproduce literalmente la información que Jerónimo recoge en sus *Quaestiones Hebraicae in Genesim* (Lagarde 1959, p. 6).

¹²¹ Migne 1864, col. 501B-C.

¹²² Gonçalves 1999, p. 57.

gico puede tener no sólo para resolver la influencia de una fuente dada, sino también, y lo que es más importante, para determinar los procesos intertextuales que subyacen orgánicamente a una obra de marcado carácter polifónico. La destreza de los compiladores alfonsíes a la hora de combinar y fusionar tradiciones textuales diferentes –incluso en secuencias narrativas muy breves– hace que estas no pierdan su independencia axiológica, facilitando el rastreo de modelos subyacentes inmediatos, influencias indirectas y analogías mucho más remotas.

Si tenemos en cuenta únicamente aquellos pasajes que conforman el romanceamiento bíblico propiamente dicho, y de acuerdo con los resultados obtenidos tras el análisis del relato de Adán y Eva, podemos decir que al margen de la *amplificatio*, las desviaciones que se producen en la *General Estoria* a la hora de traducir algunos versículos de la Vulgata podrían deberse a tres factores: a. la influencia directa del texto original hebreo (o de algún romanceamiento anterior realizado desde el hebreo); b. la influencia directa de alguna de las versiones de la *Vetus Latina* que circulaban por la península ibérica; o c. la influencia indirecta de la *Vetus latina* a través de la patrística. En el caso concreto de la variante documentada en la traducción de Gn 2, 8 todo apunta a que estuvo motivada por las circunstancias b y/o c.

Con respecto a su condición de biblia historiada, es muy probable que la información sobre el lugar en el que Dios expulsó a Adán y Eva tras cometer el pecado original (el valle de Hebrón) se tomase de una fuente latina que hasta ahora no había sido identificada: el *Liber locorum sanctorum terrae Jerusalem*, escrito en las primeras décadas del siglo XII por Rorgo Fretellus. También es posible que la fuente directa utilizada para referir la ubicación de Jerusalén y Hebrón en medio de la creación (en la parte más oriental se situaría el paraíso) sea esta misma obra. Con respecto a la virginidad de Adán y Eva tras su salida del jardín del Edén se ha puesto de manifiesto una vez más que la cita de “Metodio” es indirecta, ya que la *General Estoria* reproduce literalmente la información contenida en la *Scolastica historia*, de Pedro Comestor, en la cual el *Apocalypsis* de Pseudo-Metodio sí constituye una fuente directa.

Sobre el uso de fuentes árabes en la configuración del relato alfonsí, podemos concluir que el *Kitāb al-masālik wal-mamālik* (s. XI), de Abū ‘Ubayd al-Bakrī, fue utilizado para narrar el pasaje en el que se cuenta que Dios entregó a Adán y Eva una selección de semillas para que pudiesen subsistir tras la expulsión del paraíso. A diferencia de otros capítulos en los que se hace una mención explícita del autor o de la obra, en este caso los compiladores de la *General Estoria* optan por utilizar el nombre genérico de *arábigos sabios*, debido quizá al hecho de que están confrontando varias fuentes árabes en este pasaje.

La crónica castellana utiliza también una fuente árabe para referir el relato extrabíblico de la muerte y enterramiento de Adán y Eva. Que no se men-

cione explícitamente que el enterramiento de Adán y Eva tuvo lugar en una cueva llena de tesoros –tal y como aparece en el *Kitāb al-masālik wal-mamālik*– podría obedecer a tres causas: a. que esta opulencia se considerara excesiva desde el punto cristiano, sobre todo si tenemos en cuenta que habían sido expulsados del paraíso por desobedecer a Dios; b. que los traductores del texto árabe confundiesen el sustantivo “tesoro” (كنز) por el adjetivo “grande” (كبير); c. que la información sobre Adán y Eva que nos transmite al-Bakrī se esté enriqueciendo con la contenida en el *‘Arā’is al-mağālis fī qiṣaṣ al-anbiyā* (s. XI), de al-Ṭa‘labī, en la que sí se mencionan una cueva situada en Abū Qubays conocida con el nombre de “Gran Cueva” (la *grand cueva e buena* que aparece en el texto castellano). Esta última posibilidad parece la más plausible.

También hemos podido comprobar que el relato de Adán y Eva pervive en su totalidad en la traducción gallega del siglo XIV, la cual constituye uno de los últimos eslabones de su diacronía narrativa. Tanto en esta traducción (sumamente literal) como en las traducciones portuguesas del siglo XV (conservadas fragmentariamente) descuella ya una conciencia lingüística a la hora de referirse a la propia lengua en la que se están redactados cada uno de los testimonios (*ēna nosa lyngagē / em nosso lynguajem portuges*).

Baste recordar para concluir que el trabajo que acabamos de presentar se ha realizado exclusivamente sobre la base de tres capítulos del libro primero de la primera parte de la *General Estoria* (los cuales ocupan apenas cinco páginas en la moderna edición de Pedro Sánchez-Prieto). Pese a los muchos avances que se han conseguido desde los primeros trabajos sistemáticos de Antonio García Solalinde (1892-1937) aún es preciso el concurso paciente de filólogos románicos, clásicos y semíticos para desentrañar este prodigio de la historiografía castellana medieval. Qué duda cabe a estas alturas que la simbiosis entre fuentes, testimonios y traducciones que caracteriza a esta obra de Alfonso X el Sabio no tiene paragón en el Occidente europeo.

5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adriaen, Marc (1963), *S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Esaiam libri XII-XVIII*, Turnhout, Brepols.
- Augustín, *De genesi ad litteram*, ed. de Joseph Zycha, Praga - Viena - Leipzig, Tempsky - Freytag, 1894.
- Agustín, *De genesi contra Manichaeos*, ed. de Dorothea Weber, Viena, ÖAW, 1998.
- Agustín, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII. Locutionum in Heptateuchum libri VII. De octo quaestionibus ex veteri testamento*, ed. de Johannes Fraipont y Donatien de Bruyne, Turnhout, Brepols, 1958.

- Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. de Antonio García Solalinde, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1930.
- Alfonso el Sabio, *General Estoria*, ed. de Pedro Sánchez-Prieto Borja, Madrid, Biblioteca Castro - Fundación José Antonio de Castro, 2009.
- Alonso Schökel, Luis (1998), *La Biblia de Alfonso el Sabio*, en Alonso Schökel, Luis; Zurzo, Eduardo, *Mis fuentes están en ti. Estudios bíblicos de literatura española*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, pp. 91-103.
- Al-Ṭarafī, *Storie dei profeti*, ed. de Roberto Tottoli, Génova, Il melangolo, 1997.
- Ambrosio, *Opera. Pars I*, ed. de Carolus Schenkl, Praga - Viena - Berlín, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum, 1897.
- Arévalo, Faustino (1802), *S. Isidori Hispalensis episcopi Hispaniarum doctoris opera omnia denuo correctata et aucta recensente Faustino Arévalo, tomus V: libri differentiarum. Et opera Biblica*, Roma, apud Antonium Fulgonium.
- Ayuso Marazuela, Teófilo (1967), *La Vetus Latina Hispana, vol. II: el Octateuco*, Madrid, CSIC.
- Barbier de Meynard, Charles; Pavet de Courteille, Abel (1861), *Maçoudi. Les Prairies d'or*, vol. I, París, Imprimerie Impériale.
- Battista, Antonio; Bagatti, Bellarmino (1982), *Il combattimento di Adamo: testo arabe inedito con traduzione italiana e commento*, Jerusalén, Franciscan Printing Press.
- Brinner, William (2002), 'Arā'is al-mağālis fī qiṣaṣ al-anbiyā or Lives of the Prophets as recounted by Abū Ishāq Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Al-Ṭa'labī, Boston - Leiden - Colonia, Brill.
- Boeren, Petrus Cornelis (1980), *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte. Histoire et édition du texte*, Ámsterdam - Oxford - Nueva York, North-Holland Publishing Company.
- Cantera Burgos, Francisco; Iglesias González, Manuel (2003), *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carracedo Fraga, José (1996), *Liber de ortu et obitu patriarcharum*, Turnhout, Brepols.
- Catalán, Diego (1978), *Los modos de producción y "reproducción" del texto literario y la noción de apertura*, en Carreira, Antonio; Cid, Jesús A.; Gutiérrez Esteve, Manuel; Rubio, Rogelio (coords.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 245-270.
- Chaparro Gómez, César (1985), *Isidorus Hispalensis. De ortu et obitu Patrum*, París, Les Belles Lettres.

- Colvener, Georges (1627), *H-Rabani Mauri opera quae reperiri potuerunt*, Colonia, Sumptibus Antonii Hierati.
- Comestor, Pedro, *Scolastica historia. Liber Genesis*, ed. de Agneta Sylwan, Turnhout, Brepols, 2005.
- Dochhorn, Jan (2006), *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar. Texte und Studien zum antiken Judentum*, Tübingen, Mohr - Siebeck.
- Dolbeau, François (1998), *Comment travaillait un compilateur de la fin du VIII^e siècle: la genèse du De ortu et obitu patriarcharum du Pseudo-Isidore*, "ALMA - Bulletin Du Cange" 56, pp. 105-126.
- Dubler, Cesar E. (1951), *Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General*, "Vox Romanica" 12, pp. 120-180.
- Edwards, Burton van Name (1999), *Remigius Autissiodorensis. Expositio super Genesim*, Turnhout, Brepols.
- Elliger, Karl; Rudolph, Willhelm (1997), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Enrique-Arias, Andrés; Pueyo Mena, F. Javier (eds.) (2008), *Biblia Medieval* [en línea], <http://www.bibliamedieval.es> [consulta: 20/11/2022].
- Falque, Emma (2003), *Lucae Tudensis Chronicon mundi*, Turnhout, Brepols.
- Fernández Eyzaguirre, Samuel (2015), *Orígenes. Sobre los principios*, Madrid, Ciudad Nueva (Fuentes Patristicas; 27).
- Fernández-Ordóñez, Inés (1992), *Las Estorias de Alfonso el Sabio*, Madrid, Istmo.
- Fischer, Bonifatius (1951-1954), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, vol. II: Genesis. Herausgegeben von Bonifatius Fischer*, Freiburg, Herder.
- Fornasari, Massimo (1970), *Collectio canonum in V libris. Libri I-III*, Turnhout, Brepols.
- García Sanjuán, Alejandro (2002), *El polígrafo onubense Abū 'Ubayd al-Bakrī*, "Aesturarja. Revista de Investigación" 9/8, pp. 13-32.
- Garstad, Benjamin (2012), *Apocalypse, Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gibson, Margaret Dunlop (1901), *Kitāb al-Magāll, or The Book of the Rolls (Apocrypha Arabica)*, Londres, Cambridge University Press Warehouse.
- Girón-Negrón, Luis; Minervini, Laura (2006), *Las coplas de Yosef: entre la Biblia y el Midrash en la poesía judeoespañola*, Madrid, Gredos.
- Gonçalves, M.^a Isabel Rebelo (1999), *Livro das aves*, Lisboa, Edições Colibri.
- González Palencia, Ángel (1942), *El arzobispo Don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Labor.
- Isidoro de Sevilla, *Étymologies, livre XIV: De terra*, ed. y trad. de Olga Spevak, París, Les Belles Lettres, 2011.

- Jones, Charles W. (1967), *Hexaemeron (sive Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum)*, Turnhout, Brepols.
- Lagarde, Paul de (1959), *S. Hieronymi presbyteri Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, Turnhout, Brepols.
- Leeuwen, Adrian van; Ferré, André (1992), *Abū 'Ubayd al-Bakrī. Kitāb al-masālik wal-mamālik*, Cartāj, Bayt al-Hikmat Al-Dār al-'Arabiyyat li-l-Kitāb.
- Leite, Mariana (2012), *A General Estoria de Alfonso X em Portugal: as múltiplas formas de receção do texto Alfonsino entre os séculos XIV e XVI*, Oporto, Universidade do Porto (tesis doctoral).
- Leite, Mariana (2017a), *La General Estoria entre dos lenguas: sobre las traducciones de la obra alfonsí al gallego-portugués*, "Atalaya. Revue d'études médiévales romanes" 17, DOI: 10.4000/atalaya.2810.
- Lirola Delgado, Jorge (2004), *Abū 'Ubayd al-Bakrī*, en Lirola Delgado, Jorge; Puerta Vilchez, José M. (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. LI-1, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 154-160.
- López-Baralt, Luce (2004), *El viaje maravilloso de Buluqiyā a los confines del universo*, Madrid, Trotta.
- Martínez-López, Ramón (1963), *General Estoria. Versión gallega del siglo XIV*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Menéndez Pidal, Ramón (1902), *Poema de Yúçuf. Materiales para su estudio*, Madrid, Tipográfica de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- Migne, Jacques-Paul (1862), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Tomus LXXXIII. Sancti Isidori, Hispalensis Episcopi*, París, Petit-Montrouge.
- Migne, Jacques-Paul (1864), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Tomus CVIII. Rabanus Maurus*, París, Petit-Montrouge.
- Morera Pérez, Macial (1990), *La preposición española contra. Su evolución semántica*, "Verba: Anuario galego de filoloxía" 17, pp. 287-313.
- Pérez Fernández, Miguel (1984), *Los capítulos de Rabbi Eliezer (Pirque Rabbi Eli'ezer): versión crítica sobre la edición de David Luria, Varsovia 1852*, Valencia, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica.
- Pettorelli, Jean-Pierre; Kaestli, Jean-Daniel; Frey, Albert; Outtier, Bernard (2013), *Vita latina Aadae et Evae*, Turnhout, Brepols.
- Pichel, Ricardo (2014), *Nuno Freire de Andrade, Mestre de Cristo. Tradición e vínculos dos Andrade co reino portugués*, "Madrygal. Revista de Estudios Gallegos" 17, pp. 99-113.
- Pichel, Ricardo (2012), *Tradición, (re)traducción e reformulación na General Estoria e na Estoria de Troya afonsinas á luz dun testemuño indirecto do séc. XIV*, "e-Spania" 13, DOI: 10.4000/e-spania.21124.

- Porcel Bueno, David (2023), *Fuentes árabes en la historiografía alfonsí. A propósito del relato de Abrahán en la General Estoria* (en prensa).
- Quentin, Henri (1926), *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem, vol. 1: Librum Genesis ex interpretatione Sancti Hieronymi cum prologis et variisque capitulorum seriebus adiectis prolegomenis recensuit Henri Quentin*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Ri, Su-Min (1987), *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, Lovaina, Peeters Publishers.
- Ri, Su-Min (2000), *Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources*, Lovaina, Peeters Publishers.
- Rousseau, Adelin; Doutreleau, Louis; Mercier, Charles (1969), *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies*, París, CERF.
- Rosenthal, Franz (1989), *The History of al-Ṭabarī (Tārīḥ al-Rusul wa al-Mulūk). General Introduction and From the Creation to the Flood*, vol. I, Nueva York, State University of New York Press.
- Sánchez-Prieto, Pedro (1989), *Importancia del estudio del modelo subyacente en la edición de traducciones medievales de textos latinos, ilustrada en un romanceamiento castellano del Eclesiástico realizado en el siglo XV*, "Revista de filología románica" 6, pp. 251-256.
- Schöck, Cornelia (1993), *Adam im Islam: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*, Berlín, Schwarz.
- Sperber, Alexander (2004), *The Bible in Aramaic: based on old manuscripts and printed texts*, Leiden, Brill.
- Steiger, Arnald (1955), *Tradicón y fuentes islámicas en la obra de Alfonso el Sabio*, "Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos" 3, pp. 93-109.
- Ta'labī, Abū Ishāq Aḥmad (1984), *'Arā'is al-maḡālis fī qiṣaṣ al-anbiyā*, Bayrut, al-Maktaba al-Taqaḏīyya.
- Thackston, Wheeler M. (1997), *Tales of the prophets (Qīṣaṣ al-anbiyā) / Muḥammad Ibn-'Abd Allah al-Kīṣa'*, Chicago, KAZI Publications.
- Tromp, Johannes (2005), *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition. Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 6*, Leiden, Brill.
- Weber, Robert; Gryson, Roger; Fischer, Bonifatius; Gribomont, Jean; Frederick, Hedley; Sparks, Davis; Thiele, Walter (2007), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

Fecha de recepción del artículo: enero 2023

Fecha de aceptación y versión final: abril 2023