

# La Biblia Escorial I.I.6, espejo de una época: Lengua y religión en la construcción de la identidad castellana en el siglo XIII

---

Giancarlo Fantechi

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

MONTREAL

**RESUMEN** El artículo se propone situar la traducción bíblica del manuscrito Escorial I.I.6 (Biblia E6) dentro del contexto del reinado de Fernando III (r.1217-1252). La labor traductora se empujó en el marco de los avances de la Reconquista, caracterizada por la integración de nuevas poblaciones musulmanas y judías. Entre otros, el problema de la definición y construcción de una identidad nacional que garantizara la paz social llevó a su configuración alrededor de la lengua romance castellana y la religión católica. Con el mismo propósito, se reinterpretó la historia nacional en términos de continuidad con el pasado hispano-godo y la historia sagrada, construyendo la imagen de Fernando III alrededor de modelos bíblicos. La Biblia E6 fue espejo de esa vasta obra de definición nacional. Concebida para la formación del clero y la catequización del pueblo, con una atención particular hacia la instrucción religiosa de los conversos, la traducción estaría relacionada con la figura del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada. Las numerosas glosas al texto bíblico dan constancia de estas intenciones.

**PALABRAS CLAVE** Biblia Escorial I.I.6, Glosas, Identidad nacional, Jiménez de Rada, Fernando III.

**SUMMARY** *The purpose of the article is to situate the medieval Castilian Bible Escorial I.I.6 (Biblia E6) within the context of the reign of Fernando III (1217-1252). The translation endeavour was realized during the advancement of the Reconquista and the following integration into Castile of vast minorities of Muslims and Jews. A problem of definition and construction of a unifying national identity was soon to be dealt with. An attempt to resolve it brought to its articulation around the Castilian Romance language and the Catholic faith. For the same purpose, national history was redefined in continuity with the hispano-gothic period and within the frames of sacred history, while Fernando III's image was constructed according to biblical models. The Bible E6 is a mirror of that endeavour of national definition. It was intended as a tool for clergy training and the religious instruction of the people, with particular attention to Jewish converts, as signalled by some of the glosses to the biblical text. The translation might be related to Rodrigo Jiménez de Rada, Archbishop of Toledo.*

**KEYWORDS** *Bible Escorial I.I.6, Fernando III, Glosses, Rodrigo Jiménez de Rada, National Identity.*

## I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es proponer una serie de orientaciones para un acercamiento de conjunto al manuscrito del siglo XIII Escorial I.I.6 (Biblia E6) y a las varias problemáticas que lo rodean, con respecto a sus características propias, su relación con las demás traducciones bíblicas castellanas llevadas a cabo en los siglos XIII-XV, y su función dentro del contexto histórico, social y político de su época.

La oportunidad y necesidad de un nuevo acercamiento a E6 reside en la dimensión de testimonio de un determinado momento histórico –el siglo XIII en Castilla– y de los procesos sociales y culturales que lo caracterizaron.

Dentro del conjunto de las 14 versiones bíblicas castellanas integrales o parciales que se adscriben a los siglos XIII-XV realizadas a partir del latín<sup>1</sup> o del hebreo y griego<sup>2</sup>, la Biblia E6 destaca por elementos propios que justifican la atención que se le ha estado dedicando hasta la fecha, más específicamente a través de la publicación del texto integral del manuscrito<sup>3</sup>. Los elementos que hacen sobresalir esta versión de las Escrituras judeocristianas consisten principalmente en ser una traducción realizada a partir de la *Vulgata* latina, en el elevado número de glosas explicativas (más de 300 en el Nuevo Testamento), en la amplia presencia de variantes textuales procedentes de códices hispanos<sup>4</sup> y en el estado de la lengua, caracterizado por la presencia de variantes regionales, de registro y diacrónicas, con recurso tanto a cultismos y arcaísmos como a soluciones más vernáculas<sup>5</sup>. A estos elementos podemos añadir también el hecho de que E6 constituya la traducción más extensa al castellano de los escritos sagrados, la más antigua, con la excepción de los fragmentos de una versión precedente en la *Fazienda de Ultramar* y de fragmentos de un *Salterio prealfonsí*<sup>6</sup>, además de sus relaciones con otras versiones bíblicas. El lazo más estrecho se configura con el ms. E8 del Escorial, dada la

1 E6, E8, *General estoria*.

2 E3, E4, E5, E7, E19, BNM 10288, RAH 87, Biblia de Alba, Biblia de Ajuda, Biblia de Évora.

3 A. ENRIQUE-ARIAS (ed.), *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios* (Logroño 2010).

4 *Cavensis* (siglo IX), *Toletanus* (siglo X, a partir de originales de los siglos VI-VII) y *Legionensis* 2 (s. X).

5 C. MATUTE MARTÍNEZ – E. PATO, "Morfología y sintaxis en el códice Escorial I.I.6", en: ENRIQUE-ARIAS (ed.), *La Biblia Escorial I.I.6.*, 45-66, en particular 64-65; A. ENRIQUE-ARIAS, "La traducción del códice Escorial I.I.6 en el contexto de los romances bibles medievales", en: ENRIQUE-ARIAS (ed.), *La Biblia Escorial I.I.6.*, 67-87, en particular 81.

6 A. ENRIQUE-ARIAS, "Introducción", en: ENRIQUE-ARIAS (ed.), *La Biblia Escorial I.I.6.*, 15-18, en particular 15.

complementariedad de los libros que incluyen, permitiendo suponer que podrían haber constituido en origen una Biblia completa<sup>7</sup>: desde Levítico 6,8 hasta Salmos 70,18 para E8, y desde Proverbios hasta Apocalipsis para E6. El manuscrito E8 ha sido identificado por la investigación crítica como copia aragonesa o riojana del siglo XIV de un texto castellano del siglo XIII<sup>8</sup>. La complementariedad entre los libros contenidos en las dos versiones y la presencia en E8 de espacios vacíos al principio de Levítico, 1 Reyes y 1 Crónicas, destinados a prólogos o decoraciones, apuntan hacia esa eventualidad, permitiendo configurar E8 como copia inacabada de un primer tomo de E6, hoy perdido. El otro manuscrito bíblico con el cual E6 tendría cierto parentesco es E2, que contiene la cuarta y quinta parte de la *General estoria* de Alfonso X<sup>9</sup>. Según algunas hipótesis, la parte neotestamentaria de E2 reproduce E6 poniéndolo al día lingüísticamente<sup>10</sup>; sin embargo, Baldwin propuso que se trata de dos versiones procedentes de una traducción proto-castellana previa<sup>11</sup>. Finalmente, señalamos el manuscrito E3, versión de finales del siglo XIV o principios del siglo XV, que retomaría 2 Macabeos de E6<sup>12</sup>.

Estas particularidades específicas de E6 invitan a una serie de reflexiones para la comprensión del particular momento histórico, caracterizado por la ampliación de Castilla a raíz de la guerra contra los territorios musulmanes y

7 Cf. entre otros S. BERGER, "Les Bibles castillanes", en: S. BERGER, *La Bible romane au Moyen Âge* (Ginebra 1977 [1899]) 230-314, en particular 271; J. LLAMAS, *Mustrario inédito de prosa bíblica en romance castellano* (San Lorenzo del Escorial 1949) 16; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del códice Escorial I.1.6*, 67-68.

8 M. G. LITTLEFIELD, "The Riojan Provenience of Escorial Biblical Manuscript I.1.8": *Romance Philology* 31 (1977) 225-234, en particular 227; M. G. LITTLEFIELD, *Biblia romanceada I.1.8* (Madison 1983) vi-vii; M. MORREALE, "Alcuni aspetti filologici Della storia delle volgarizzazioni castigliane medioevali Della Bibbia", en: *Saggi e ricerche in memoria de Ettore Li Gotti* (Palermo 1962) 319-337, en particular 321; M. MORREALE, "Vernacular Scriptures in Spain", en: G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible* (Cambridge 1969) II, 465-491, en particular 466.

9 El ms. E2 contiene Eclesiástico, los Profetas, 1-2 Macabeos y el Nuevo Testamento, sin Hebreos y Apocalipsis.

10 Cf. M. MORREALE – C. W. GARDINE, "La primera epístola de San Pablo a los corintios, según el manuscrito escurialense I-j-2": *Analecta Sacra Tarraconensia* 29 (1956) 273-312, en particular 273-275; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del códice Escorial I.1.6*, 69.

11 S. BALDWIN, "Two Old Spanish Versions of the Epistle to the Romans (Escorial Manuscripts I.1.2 and I.1.6). Comparison and notes on sources", en: J. O. MAHONEY – J. E. KELLER (eds.), *Medieval Studies in honor of Urban Tigner Holmes Jr.* (Chapel Hill 1965) 29-42, en particular 35-36 y 39.

12 F. J. PUEYO MIENA, "Biblias romanceadas y en ladino", en: E. ROMERO et al. (eds.), *XV Curso de verano – Universidad de Castilla La Mancha. Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa* (Cuenca 2008) 1-48, en particular 10; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del códice Escorial I.1.6*, 69-72.

por la consiguiente inclusión en el reino de ingentes minorías de fieles del Islam y de judíos; dinámicas estas que, por cierto, llevaron a la atención de los gobernantes nuevas problemáticas en lo referente a la administración del ampliado conjunto social y nacional. Desde la perspectiva cultural, la población castellana se veía constituida ahora por castellanos, mozárabes, muladíes, judíos y mudéjares, planteándose así un problema de determinación de una identidad nacional de síntesis que garantizara la paz social y una convivencia lo menos tensa posible. Con respecto a dicha cuestión, la elección del latín como lengua de procedencia y las evidencias de cierta labor de reconstrucción de un texto crítico latino de base a partir de la consulta no solo de la Biblia de París –la versión de referencia de la *Vulgata* a partir del siglo XII<sup>13</sup>– sino también de códices hispanos, atestiguan la presencia de un proyecto cultural e identitario de más amplio alcance dentro del cual se inscribió la tarea de los traductores que colaboraron en la realización de la Biblia E6, según trataremos de mostrar.

## II. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN ACERCA DE LA BIBLIA E6

En las investigaciones llevadas a cabo hasta la fecha alrededor de la Biblia E6 destacan, entre otros, los artículos de Morreale (desde 1956 hasta 2000), la publicación de la edición del Evangelio de Mateo por Montgomery (1962), del resto del Nuevo Testamento por Montgomery y Baldwin (1970), y del texto completo de la versión, acompañado por varios estudios críticos, por parte del equipo dirigido por Enrique-Arias (2010). Resumimos a continuación las conclusiones de la labor investigadora, aportando algunos detalles adicionales.

La traducción se habría llevado a cabo alrededor de 1250<sup>14</sup> o 1260<sup>15</sup>, según interpretaciones elaboradas a partir de la comparación con otros textos

13 S. MAGRINI, "La Bibbia all'università: La 'Bible de Paris' e la sua influenza sulla produzione scritturale coeva", en: P. CHERUBINI, *Forme e modelli Della tradizione manoscritta della Bibbia* (Città del Vaticano 2005) 407-421, en particular 412.

14 A. CASTRO – A. MILLARES CARLO – A. BATTISTESSA (eds.), *Biblia medieval romanceada según los manuscritos escorialenses I.j.3, I.j.8, y I.j.6. 1 Pentateuco* (Buenos Aires 1927) xvi-xvii; LLAMAS, 7 y 15-16.

15 T. A. MONTGOMERY, *El Evangelio de San Mateo según el manuscrito escorialense I.1.6. Texto, gramática, vocabulario* (Madrid 1962) 8-11; T. A. MONTGOMERY – S. BALDWIN, *El Nuevo Testamento según el manuscrito escorialense I.1.6. Desde el Evangelio de San Marcos hasta el Apocalipsis [versión castellana de hacia 1260]* (Madrid 1970) 5.

producidos en el entorno alfonsí: la *General estoria* y textos legales como los *Iudizios*, las *Siete Partidas* y el *Lapidario*<sup>16</sup>. En caso de una datación posterior a 1252 – año de la muerte de Fernando III –, la versión procedería del ambiente alfonsí. No todos los estudios concuerdan sobre el alcance del papel de obra de referencia para la labor historiográfica de la *General estoria*, atribuyéndole un rol de referencia principal<sup>17</sup> o meramente ocasional<sup>18</sup>. Varios investigadores, además, han planteado la posibilidad de que E8 y E6 constituyan dos partes de una misma traducción original<sup>19</sup>. El texto latino de referencia ha sido identificado en los manuscritos de las familias Ωj, Ωm y Ωs de la edición parisina de la *Vulgata*, con variantes textuales procedentes de los mencionados mss. hispanos<sup>20</sup>.

En lo que concierne al material de procedencia extra-bíblica, la atención se ha concentrado en su origen, sin enfocarse específicamente en el contenido. Se trata de glosas y prólogos a los libros bíblicos<sup>21</sup>.

Según todos los indicios, los prólogos proceden de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (m. 1179) en lo que concierne a E8, y de la *Glosa Ordinaria* y los *Collectanea* de Pedro Lombardo (m. 1164) en lo que concierne a E6, integrando también material de los códices hispanos. Con respecto a las glosas, provienen de la obra de Comestor en E8 y de los *Collectanea* y la *Glosa Ordinaria* en el Nuevo Testamento de E6<sup>22</sup>.

16 MONTGOMERY, 10-11; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del códice Escorial I.1.6*, 73-74.

17 O. H. HAUPTMANN, "The General Estoria of Alfonso el Sabio and Escorial Biblical Manuscript I.j.8", en: *Hispanic Review* 13 (1945) 45-59, en particular 59.

18 MORREALE, *Vernacular Scriptures in Spain*, 470-471; M. MORREALE, "La General Estoria de Alfonso X como Biblia". en: G. BELLINI (ed.), *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas - Valencia 25-30 de agosto 1980* (Roma 1982) 767-773, en particular 773; P. SÁNCHEZ-PRIETO BORJA – B. HORCAJADA DIEZMA, *General estoria. Tercera parte. IV. Libros de Salomón: Cantar de los cantares, Proverbios, Sabiduría y Eclesiastés* (Madrid 1994) 57 y 95; P. SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, "La General Estoria como obra de traducción (a propósito de GE3 Sab)", en: M. I. TORO PASCUA (ed.), *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Salamanca 1994) 923-931, en particular 925-926.

19 Entre otros BERGER, 271; LLAMAS, 16; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del códice Escorial I.1.6*, 67-68.

20 BERGER, 270; MONTGOMERY – BALDWIN, 23-23; LITTLEFIELD, *Biblia romanceada I.1.8*, xi; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del códice Escorial I.1.6*, 68; V. ALFARO BECH, *Comparación entre la Vulgata latina y el romanceamiento castellano medieval de Isaías del ms. Esc. I.1.6* (Málaga 1989) 2; O. GARCÍA DE LA FUENTE, "Romanceamiento castellano de Tobías del ms. escurialense I-I-8 y la Vulgata latina": *Anuario del centro asociado de la UNED de Málaga* 2 (1988) 41-93, en particular 91.

21 Prólogos de E8: Números, Jueces, 1-4 Reyes (1-2 Samuel y 1-2 Reyes), 2 Reyes (2 Samuel), Salmos. Prólogos de E6: Lamentaciones, 1 Macabeos, Mateo, Marcos, Juan, Hechos, Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, 1 Timoteo, 2 Timoteo, Tito, Filemón, Hebreos, Cartas Católicas, Apocalipsis.

22 BERGER, 268; MORREALE – GARDINE, 285-286; MONTGOMERY – BALDWIN, 144-22; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del códice Escorial I.1.6*, 69.

Por nuestra parte, hemos localizado en E8 treinta glosas<sup>23</sup>, caracterizadas por el uso de la fórmula introductoria “diz el maestro” o de una de sus variantes ortográficas. En lo que concierne al Nuevo Testamento, E6 contiene más de 300 glosas en el cuerpo de 254 versículos, de carácter mayoritariamente teológico, en la gran mayoría de los casos señaladas por fórmulas introductorias (“diz la glosa”, “esto es”, etc.); se concentran en las Cartas paulinas, Hebreos y las Cartas católicas. Montgomery y Baldwin plantearon la hipótesis de que la diversa distribución de las glosas a través de los libros bíblicos señalaría su procedencia estudiantil<sup>24</sup>, como si se tratara de notas de clase, una posibilidad que sería coherente con la costumbre en los siglos XII y XIII de copiar separadamente los libros de las Escrituras para fines académicos<sup>25</sup>. En cambio, las acotaciones del Antiguo Testamento de E6 se caracterizan diversamente con relación al Nuevo: se trata más bien de glosas interlineares o marginales sinonímicas<sup>26</sup>, glosas explicativas de términos<sup>27</sup>, datos geográficos<sup>28</sup> o medidas hebraicas<sup>29</sup>, además de una acotación de carácter histórico<sup>30</sup> y de una glosa explicativa que explícitamente remite a otra fuente, sin mencionarla<sup>31</sup>. Un caso particular es el constituido por el libro del profeta Ezequiel. La traducción contiene un número extremadamente elevado de interpolaciones cuyo propósito podría ser el de facilitar la lectura de un texto de por sí muy complejo; la mayoría de ellas proceden de las *Postillae in Bibliam* (1230-1235) de Hugo de San Caro.

23 Nm 2,3; 6,18; 12,15; 16,3; 24,16; 24,25; 2 S 7,14; 7,19; 8,17; 14,14; 21,19; 1 R 9,13; 9,28; 10,13; 11,10; 11,43; 2 R 2,9; 4,13; 5,19; 8,15; 12,20; 16,18; 18,16; 19,9; 19,25; 20,7; 20,11; 20,13; 21,16; 23,29.

24 MONTGOMERY – BALDWIN, 21-22.

25 G. AVENOZA, “Manuscritos bíblicos ibéricos”, en: P. M. CÁTEDRA (ed.), *Los códices literarios de la Edad Media. Interpretación, historia, técnicas y catalogación* (San Millán de la Cogolla 2009) 55-70, en particular 63-64.

26 Is 10,3; 10,5; 10,6; 10,7; 10,13; 10,15; 40,9; 40,14; 40,17.

27 2 M 4,9; Is 11,8; Ez 40,19; 40,38; 43,13; 43,14; 46,11; 48,35.

28 Ez 47,8; 47,10.

29 Ez 45,11.

30 1 M 7,3.

31 Ez 1,9.

### III. PERSPECTIVAS DE ACERCAMIENTO A LA BIBLIA E6/E8

Nuestra intención es proponer un acercamiento al conjunto representado por E6/E8, con una atención particular reservada al material extra-bíblico, teniendo en cuenta un amplio contexto histórico y cultural dentro del cual y a partir del cual surgió la labor traductora. De hecho, acogemos la hipótesis de que los dos manuscritos estén estrechamente relacionados, principalmente por la complementariedad que los distingue<sup>32</sup>.

Las perspectivas para emprender una labor de este tipo son múltiples: la exegético-teológica (el análisis del contenido de glosas y prólogos), la filológica (el estado de la lengua), la crítica (la determinación de la base latina de procedencia para la traducción) y la socio-histórica, es decir, el intento de reconstruir el tipo de relaciones contextuales de tipo cultural y social del texto con su contexto. Dentro del marco de esta contribución privilegiaremos el acercamiento exegético-teológico y la perspectiva socio-histórica, tratando de relacionar la labor traductora y glosadora con la situación específica de Castilla en el siglo XIII desde la perspectiva de la composición etnocultural de la población –en particular, con respecto a la incipiente cuestión conversa– y de las orientaciones, tendencias y reivindicaciones de la producción historiográfica de la época, con los objetivos de naturaleza política y de arquitectura socio-cultural que la caracterizaron. De tal forma, creemos poder mostrar que la Biblia E6/E8 se configura como un artefacto cultural perfectamente adaptado a su contexto histórico y a las dinámicas que lo atravesaban.

Esos tipos de enfoque son complementarios. En lo que concierne al aspecto teológico-exegético, la contribución que planteamos se concentra en el material de procedencia no directamente bíblica. El análisis de una selección de las glosas y prólogos puede proporcionar alguna luz sobre su función específica y sobre la manera de concebir la convivencia entre cristianos y judíos en Castilla durante el siglo XIII, puesto que casi el 70% de las glosas del Nuevo Testamento se halla en las cartas paulinas que tratan de las relaciones entre cristianos de origen judío y griego (1-2 Corintios y Gálatas). Si tan vivo era el interés exegético por dicha problemática que había afligido a la Iglesia antigua, se debe probablemente a que podía vislumbrarse cierto parentesco con el contexto de la época, que abarcó tanto el reinado de Fernando III (r. 1217-1252)

---

32 Cf. entre otros BERGER, 271; LLAMAS 16; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del código Escorial I.I.6*, 67-68.

como el de Alfonso X (r. 1252-1284). La función sería, entonces, eminentemente ‘pedagógica’, dirigida a la formación del clero para que este desempeñara su labor homilética y de catequización de las masas y de los neófitos provenientes del judaísmo. Señalamos, en efecto, que la formación religiosa católica de los conversos procedentes de la fe hebrea tendía a ser particularmente deficiente por la falta de preparación del mismo clero, lo cual había acarreado que muchos continuaran practicando los rituales de su antigua fe<sup>33</sup>.

Con respecto a la perspectiva filológico-crítica, las investigaciones previas han evidenciado su carácter variado y la presencia de distintas variantes regionales, de soluciones más arcaizantes o contemporáneas y de variantes de registro<sup>34</sup>. Se trata de elementos que se derivarían de la diversa composición humana de los escritorios reales, con atisbo también de técnicas de traducción que remiten a la variedad de los géneros literarios en los textos originales y al objetivo de hacer comprensible el relato al público lector y oyente de destino. Por otro lado, la constatación de que el texto latino de partida fuese el resultado de un cuidadoso trabajo de reconstrucción crítica, basado no solo en manuscritos de la tradición europea, representada por la Biblia de París<sup>35</sup>, sino también en un amplio recurso a la tradición manuscrita hispánica, se yergue como testimonio de la peculiaridad del contexto peninsular –un “España es diferente” *ante litteram*– y más específicamente de la correspondencia con una dimensión ideológica dirigida a la construcción de las bases ideales de la unidad nacional dentro de un contexto social tan culturalmente abigarrado, y cuya vigencia ha sido señalada por la reflexión historiográfica contemporánea<sup>36</sup>. Dicha dimensión ideológica abarcó y juntó política y religión, según prácticas de poder ya experimentadas desde hacía siglos bajo todos los horizontes, atestiguadas en las mismas Escrituras. Esto se infiere particularmente a partir de algunos de los Salmos, en los que nunca parece claro si, al hablar del Hijo de Dios, el texto se esté refiriendo al rey de Israel o a

33 M. RÁBADE OBRADÓ, “Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública”, en: J. M. NIETO SORIA (ed.), *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c.1230-1504)* (Madrid 2006) 299-358, en particular 346.

34 MATUTE – PATO, 64-65.

35 El recurso a la Biblia de París como texto de referencia es testimonio de la apertura de España a las corrientes culturales europeas, que se había emprendido ya desde el siglo XI a raíz de la política filo-francesa de Alfonso VI de León y Castilla (r. 1065-1109); cf. M. A. LADERO QUESADA, *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos* (Madrid 2011) 47-48.

36 Cf. entre otros J. M. NIETO SORIA (ed.), *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c.1230-1504)* (Madrid 2006); C. DE AYALA MARTÍNEZ – M. RÍOS SALOMA (eds.), *Fernando III. Tiempo de cruzada* (Madrid 2012).



algún misterioso ser divino<sup>37</sup>; ambigüedad que, por supuesto, respondía ampliamente al interés de la monarquía bíblica.

El reconocimiento de que hubo dicha labor crítica permitiría relacionar E6 con el conjunto de la producción historiográfica castellana del siglo XIII, puesto que esta se caracterizó por dos rasgos fundamentales: el mito de la continuidad de la Hispania cristiana con el pasado hispano-godo preislámico<sup>38</sup> –subrayado sobre todo en la *Historia de los Hechos de España* (ca. 1243) del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada<sup>39</sup>– y la inserción de la historia de Castilla dentro de la historia universal en el marco más amplio de la historia sagrada, según atestiguan no solo la *General estoria* sino también las obras producidas durante el reinado de Fernando III, cuyos principales autores fueron los obispos Lucas de Tuy y Juan de Soria, y el mencionado arzobispo Jiménez de Rada<sup>40</sup>. El texto que proponemos a continuación (en versión moderna), procedente de la *Crónica de España* (ca. 1238) de Lucas de Tuy, es testimonio de dicho panorama ideológico con la visión del mundo que lo acompañaba:

Este [Fernando III] fue otro Josué [...]. Metió los pueblos, y León y Castilla, que son los hijos de Israel, en la tierra de los moros para que vieses cada día al Señor de faz a faz y por que se criasen con pan y vino, y frutas milagranas, limones, toronjas, naranjas, frutos de palma [...].<sup>41</sup>

La historia nacional se convierte, por tanto, en historia sagrada, hecho que inevitablemente conlleva un matiz ideológico e identitario. De las perspectivas exegética y crítica se llega, entonces, casi por consecuencia natural, a un acercamiento sociohistórico al texto; esto es, del texto al contexto.

El recurso al latín como lengua de referencia para la traducción bíblica y la labor crítica de reconstrucción del texto latino de partida a través de la

37 Salmos 2, 45 y 110, entre otros; cf. R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. From the Beginnings to the End of the Monarchy* (Louisville 1994) I, 116-122.

38 J. A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media* (Madrid 1964) 299-301 y 304.

39 D. CATALÁN, "España en su historiografía: de objeto a sujeto de la historia", en: R. MENÉNDEZ PIDAL, *Los españoles en la historia* (Madrid 1987) 9-67, en particular 28.

40 M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Fernando III el Santo. El rey que marcó el destino de España* (Sevilla 2011) 11 y 16; E. C. FRANCOMANO, "Castilian Vernacular Bibles in Iberia, c.1250-1500", en: S. BOYNTON – D. J. REILLY (eds.), *The practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception, and Performance in Western Christianity* (New York 2011) 315-337, en particular 322-323.

41 L. DE TUY, *Crónica de España*, ed. J. PUYOL (Madrid 1926) 445-446; (Libro IV, cap. CI).

utilización adicional de manuscritos hispanos no pueden estar exentos de significación trascendental dentro de un entorno nacional culturalmente marcado y caracterizado, además, por el replicar de las polémicas entre judíos y cristianos alrededor de presuntas manipulaciones de las fuentes bíblicas<sup>42</sup>. Esas polémicas ya habían distinguido sus relaciones desde los albores del cristianismo y del judaísmo rabínico, más específicamente acerca de la integridad de la *LXX* griega –utilizada por los primeros cristianos– y de los varios Textos masoréticos (es decir, conformes a la Tradición) hebreos<sup>43</sup>. La misma elección del latín como lengua de procedencia para la traducción de las Sagradas Escrituras se configura también como una opción de tipo ideológico y teológico. El hecho de tener que elegir entre textos de referencia en idiomas distintos –latín, hebreo y griego– no es sino un reflejo de la pluralidad de los supuestos ‘originales’ que desde siempre ha acompañado y afligido la historia de la Escritura. El que comúnmente se llama ‘texto original’, en lo que concierne por ejemplo al Antiguo Testamento, en realidad no es sino uno entre los varios textos hebreos masoréticos que fueron editados por los rabinos y que logró imponerse alrededor del siglo XI<sup>44</sup>. Puesto que la *Vulgata* de Jerónimo data del siglo IV, ya se plantea la cuestión de si puede indirectamente permitir el acceso a un texto original subyacente mucho más cercano al texto arquetípico que el texto masorético que conservamos. No se trata de interrogantes de fácil solución, ya que no toda la *Vulgata* fue traducida a partir de un único texto hebreo, sino también comparando textos judíos en lengua griega como las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción, y textos arameos<sup>45</sup>. Además, antes de la *Vulgata* existieron otras traducciones latinas –comúnmente designadas bajo la etiqueta de *Vetus Latina*– coptas, griegas y siríacas, y todavía subsiste dentro de la crítica textual el debate sobre si todas estas versiones reflejaban un texto subyacente distinto o más bien tendencias diferentes de interpretación teológica<sup>46</sup>. Cuando Jerónimo emprendió la revisión de la *Vetus Latina* a partir del año 383, recurrió también a los *Hexapla* de Orígenes, una re-

42 I. RESNICK, “The Falsification of Scripture and Medieval Christian and Jewish Polemics”: *Medieval Encounters* 3 (1996) 344-380, en particular 353-355.

43 B. J. ROBERTS, “The Old Testament: Manuscripts, Text and Versions”, en: ed. G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge 1976) 1-26, en particular 17.

44 ROBERTS, 5-6 y 10.

45 J. M. SÁNCHEZ CARO, “La Biblia en España”, en: J. GÓNZALEZ ECHEGARAY *et al.* (eds.), *La Biblia en su entorno* (Introducción al estudio de la Biblia; Estella 1990) I, 553-574, en particular 540.

46 J. M. SÁNCHEZ CARO, 537-538.

copilación en paralelo de seis versiones del Antiguo Testamento en griego y hebreo<sup>47</sup>; además, hay que tener en cuenta el hecho de que la *Vetus Latina* nos ha llegado en dos tradiciones distintas, la *Ítala* y la *Africana*, y que según algunos estudiosos es posible también contar con una tercera tradición, la *Hispana*<sup>48</sup>. El problema, entonces, del acceso a un 'texto originario' se demuestra particularmente complejo desde la perspectiva crítica. Puesto que los rabinos valoraban la conservación de la multiplicidad de trasmisión de tradiciones existentes acerca de un mismo referente<sup>49</sup> –como aún demuestra la presencia en la Biblia de dobles y tripletes de una posible misma historia original<sup>50</sup>– y puesto que dicha multiplicidad fue aumentando con el florecer de las traducciones, no es de extrañar que al fin y al cabo la opción teológica del traductor acabara influyendo en la elección del texto de referencia y en su restitución a otro idioma. La problemática de la elección de la lengua a partir de la cual verter el texto bíblico estuvo presente en la Iglesia cristiana casi desde sus orígenes y en polémica con el entorno judío circunstante. Ya en el siglo II Justino Mártir en el *Diálogo con Trifón* se había defendido de acusaciones por parte de apologistas israelitas quienes acusaban a los cristianos de haber interferido con el texto de la *LXX*<sup>51</sup>, la versión griega del Antiguo Testamento de donde proceden la mayoría de las citas de este que se encuentran en el Nuevo Testamento. Si, encima, se considera que durante el largo proceso de reflexión interna al judaísmo que llevó a la redacción de los varios textos masoréticos (desde el siglo I hasta el siglo XI) los rabinos fueron animados también por la preocupación de proteger los escritos sagrados y su tradición de toda influencia considerada herética –esenia, zelota o cristiana– se puede intuir el clima de mutua desconfianza por parte de los partidarios de una u otra tradición lingüístico-textual<sup>52</sup>. De hecho, la misma difidencia caracterizó las relaciones entre cristianos y judíos en la península Ibérica en lo referente a las tradiciones textuales bíblicas también a partir de finales del siglo

47 ROBERTS, 17. Los *Hexapla* contenían en seis columnas paralelas el texto hebraico, el texto ebraico en alfabeto griego, una versión de la *Setenta*, y las versiones griegas de Áquila, Símaco y Teodoción.

48 P. CHERUBINI, "Le Bibbie spagnole in visigotica", en: P. CHERUBINI (ed.), *Forme e modelli Della tradizione manoscritta della Bibbia*. (Città del Vaticano 2005) 109-173, en particular 110; F. PÉREZ, "La Biblia en España", en: B. ORCHARD *et al.* (eds.), *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura, t. 1. Introducción General* (Barcelona 1956) 83-97, en particular 83-84.

49 ROBERTS, 9.

50 Cf. Génesis 1,26-31 con 2,4b-25; y Génesis 12,10-20 con 20,1-18 y 26,1-11, entre otros.

51 ROBERTS, 17.

52 RESNICK, 353 y 355.

XII y a lo largo del siglo XIII<sup>53</sup>. A la hora de valorar desde una perspectiva socio-histórica la relevancia de la Biblia E6, esta dimensión ideológica, indudablemente polémica, no puede dejarse de lado.

Teniendo en cuenta las consideraciones precedentes, dentro de un contexto nacional dividido según ejes religiosos alrededor de tres ‘religiones del Libro’ mutuamente excluyentes y caracterizado, por tanto, por una exigencia de unificación cultural identitaria, la realización de una traducción en romance castellano a partir de fuentes decididamente católicas –los libros de la *Vulgata*– y, encima, con amplias contribuciones de procedencia hispana, plantea un rendimiento interpretativo desde la perspectiva de la construcción de la identidad nacional alrededor de factores de identificación tan tradicionales como lengua y religión: la Castilla cristiana también podía reivindicar su ‘Libro’, tanto más cuanto que dicho ‘Libro’ se convertía en el marco dentro del cual se desarrollaba la historia nacional, conforme a lo que iban sosteniendo los historiadores de la época, no solo con fines políticos, sino también como reflejo de una mentalidad y concepción del mundo dentro de un orden divino que lo estructuraba. Por tanto, se hace necesario acercarse al conjunto de la obra glosadora de E6/E8 y a las características de dichas versiones teniendo en cuenta los parámetros de la reflexión historiográfica castellana de la época, en cuyo marco la versión bíblica puede encontrar su sitio como texto de referencia, según atestiguaría la utilización al menos parcial que de ella se habría hecho en la *General estoria*. Recordamos que en la primera parte de la obra alfonsí se reproducen en el manuscrito Y.i.6 los libros de Levítico, Números y Deuteronomio procedentes de E8<sup>54</sup> y que, según algunas hipótesis, el manuscrito E2 de la cuarta y quinta parte retomaría el Nuevo Testamento de E6, sin Hebreos y Apocalipsis<sup>55</sup>. El hecho de que las glosas se señalen por proporcionar interpretaciones del texto sagrado más bien literales e históricas que alegóricas, es coherente con las prioridades teológicas y exegéticas de aquella época<sup>56</sup> y da constancia de la inserción del texto sagrado dentro de la comprensión de la historia nacional y universal.

---

53 RESNICK 351.

54 LITTLEFIELD, *The Riojan Provenience*, 226; PUEYO MENA, 24.

55 Cf. MORREALE – GARDINE, 273-275; PUEYO MENA, 23-24; ENRIQUE-ARIAS, *La traducción del códice Escorial I.I.6*, 69.

56 Cf. D. LUSCOMBE, “Peter Comestor”, en: B. SMALLEY – K. WALSH – D. WOOD (eds.), *The Bible in the Medieval World* (Oxford 1985) 109-129, en particular 111-112.

#### IV. LENGUA Y RELIGIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

La identificación de lengua y religión como ejes fundamentales, alrededor de los cuales construir una identidad nacional de síntesis dentro de un contexto tan culturalmente diversificado como el de Castilla en el siglo XIII, estriba en razones de natura esencialmente pragmática. La lengua romance era la única que podía reunir a las diferentes comunidades desde una perspectiva cultural por no detentar ningún matiz de identificación religiosa, al contrario del latín, hebreo y árabe, y por ser hablada por la mayoría de la población<sup>57</sup>. El idioma, entonces, podía proporcionar ya en el presente un espacio cultural compartido por los diferentes grupos. En lo que concierne a la religión, ella representa de por sí un poderoso factor de identificación cultural y nacional, puesto que puede ofrecer a una comunidad cívica una visión común del futuro, no solo en lo que concierne a los valores que orienten la vida social, sino también desde la perspectiva de un destino último compartido. De hecho, ya los reyes visigodos habían intentado imponer la uniformidad religiosa a partir de su conversión al Catolicismo en el año 589<sup>58</sup>; además, toda la operación de la Reconquista se había amparado detrás de la misión religiosa, acompañada por el simbolismo de Santiago Matamoros, según ha subrayado ampliamente la reflexión historiográfica<sup>59</sup>.

Sin embargo, para situar dentro del contexto socio-histórico específico esa visión unificadora cultural y sus dificultades, se hacen necesarias dos puntualizaciones. En primer lugar, las distinciones dentro de la sociedad no eran de carácter étnico sino más bien cultural; lo atestigua el hecho de que, tanto en las disposiciones del IV Concilio de Letrán (1215) sobre la necesidad de imponer a los judíos un código de vestimenta, como en las análogas disposiciones de la *Siete Partidas* (1256-1265) de Alfonso X se subraya que, de no hacerlo, se hacía imposible distinguir a cristianos de musulmanes y judíos, creciendo así el peligro de uniones consideradas ilícitas<sup>60</sup>, una circunstancia

57 A. CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. (Barcelona 2001 [1948]) 456-462.

58 N. ROTH, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and conflict* (New York 1994) 36; N. ROTH, *Conversos, Inquisition and the expulsion of the Jews from Spain* (Madison 1995) 271.

59 Cf. entre otros A. CASTRO, 275; P. LINEHAN, "Religion, nationalism and nacional identity in Medieval Spain", en: S. MEWS (ed.), *Religion and national identity: papers read at the nineteenth summer meeting and the twentieth winter meeting of the Ecclesiastical History Society* (Oxford 1982) 161-199, en particular 164-165.

60 R. AMRAN, "El arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos de Toledo: la concordia del 16 de junio de 1219": *Cahiers de*

particularmente temida por la Iglesia, que recelaba de influencias judaizantes en la fe. Las *Siete Partidas* (VII 24:11) señalan:

Muchos yerros e cosas desaguisadas, acaecen entre los cristianos e las judías e las cristianas e los judíos porque bien e moran de so uno en las uillas e andan uestidos los unos assí como los otros<sup>61</sup>.

En segundo lugar, el deseo de unificación religiosa alrededor del Catolicismo ha de percibirse como objetivo a largo plazo. Las directrices de las políticas hacia los judíos habían sido fijadas en la *Constitutio pro Iudaeis* (1199) del papa Inocencio III y remontaban a los planteamientos de San Agustín, según el cual había que ‘tolerar’ a esa comunidad dentro del orbe cristiano hasta el final de los tiempos cuando se produciría su conversión a la fe de Cristo, retomando un argumento de San Pablo en Romanos 9-11; mientras tanto, había que respetarla y protegerla por su función teológica de testimonio de la verdad de las Escrituras y de la intervención de Dios en la historia, a raíz del ‘castigo’ del exilio por haber rechazado a su Ungido<sup>62</sup>. Estos referentes teológicos y culturales llevaban a la Corona de Castilla, por un lado, a desear cierta separación de los súbditos cristianos con respecto a los judíos<sup>63</sup>, y por otro, a proteger a los conversos de la desconfianza popular, precisamente por estar encaminándose por aquella vía que, alrededor de la fe católica, llevaría a la deseada unificación cultural del reino. Prescripciones en este sentido se encuentran tanto en las *Siete Partidas* de Alfonso X, como en *Fueros* de la época de Fernando III<sup>64</sup>. Por ejemplo, el

---

*linguistique et de civilisation hispaniques medievales* 26 (2003) 73-86, en particular 77-78; H. S. MARTÍNEZ, *La convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes* (Madrid 2006) 174.

61 Cit. en MARTÍNEZ, 174.

62 Y. BAER, *A history of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia 1971) 15; AMRAN, 77-78; P. CHAZAN, *The Jews of Medieval Western Christendom: 1000-1500* (New York 2006) 36-38.

63 En realidad, como la Corona no quería irritar a la comunidad israelita, cuya contribución fiscal era necesaria para las arcas reales, las disposiciones acerca de las señales distintivas en el atuendo no se aplicaron por voluntad de Fernando III y tampoco, bajo Alfonso X, las de las *Siete Partidas*. Cf. N. ROTH, “Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles”, en: A. SÁENZ BADILLO (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*. (Córdoba 2000) 87-110, en particular 95; MARTÍNEZ, 171 y 355.

64 M. RATCLIFFE, “Judíos y Musulmanes en *Siete Partidas* de Alfonso X”, J. C. DE MIGUEL RODRÍGUEZ *et al.* (eds.), *Alfonso X El Sabio, Vida, Obra y Época* (Madrid 1989) 237-249, en particular 246.

*Fuero de Brihuega* (1239-1242) multaba con dos maravedís a quienes llamasen “tornadizo” a un converso<sup>65</sup>.

## V. ESTRATEGIAS HISTORIOGRÁFICAS DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

Las políticas y prácticas de ejercicio del poder de Fernando III y Alfonso X con vistas a la construcción de una identidad nacional que garantizara la cohesión social del reino se orientaron hacia la promoción de la unidad lingüística, según da constancia también el incremento del uso del romance en la documentación de la cancillería real<sup>66</sup> y, en la medida de lo posible, la unidad religiosa, de lo que es testimonio la particular benevolencia hacia los conversos. Dichas políticas se basaron en un amplio recurso a instrumentos propagandísticos y de construcción del consenso dirigidos tanto a la nobleza como al pueblo. Dentro de este marco, asume una relevancia particular la utilización que se hizo de la producción historiográfica durante los reinados del rey Santo y del rey Sabio, representada respectivamente por las crónicas de Lucas de Tuy (*Chronicon Mundi*, ca. 1238), Juan de Soria (*Crónica latina de los reyes de Castilla*, ca. 1240), Rodrigo Jiménez de Rada (*De Rebus Hispaniae*, 1243) y por la *General estoria*. En todos estos casos la labor de reconstrucción histórica no reivindicaba un carácter puramente cronológico, sino más bien se dirigía a proporcionar a su público las claves de lectura para comprender y situar las vivencias de Castilla y León dentro del conjunto de una historia universal que se desarrollaba en el marco de la historia sagrada, legitimando así a su dinastía y su civilización cristiana<sup>67</sup>.

Esa concepción, si por un lado es reflejo de una visión de la vida y del mundo según parámetros religiosos, por otro presenta también rasgos propagandísticos y de construcción del consenso y de la identidad nacional en la

65 ROTH, *Conversos, Inquisition and the expulsion of the Jews*, 3.

66 I. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, “Alfonso X en la historia del español”, en: R. CANO AGUILAR (Coord.) *Historia de la lengua española* (Barcelona 2005) 381-422, en particular 382-383.

67 FRANCOMANO, 322-323; C. DE AYALA MARTÍNEZ, “Fernando III: figura, significado y contexto en tiempo de cruzada”, en: C. DE AYALA MARTÍNEZ – M. RÍOS SALOMA (eds.), *Fernando III. Tiempo de cruzada* (Madrid 2012) 17-91, en particular 17-19; H. SIRANTOINE, “La cancillería regia en época de Fernando III: ideología, discurso y práctica”, en AYALA MARTÍNEZ – RÍOS SALOMA (eds.) 175-203, en particular 175-176.

medida en que acaba señalando a una nación y a una dinastía como beneficiadas por la Alianza divina.

A continuación señalamos algunos ejemplos específicos y contextualizados dentro de la vivencia nacional castellana del siglo XIII.

El arzobispo Jiménez de Rada menciona en el prólogo de su *Historia de los hechos de España (De Rebus Hispaniae)* –conocida también como *Chronica Gothica*– la necesidad de la actividad de conservación y reconstrucción del pasado con vistas a permitir el mantenimiento de los progresos alcanzados en el conocimiento para transmitirlos a las generaciones venideras<sup>68</sup>. Dentro de esa perspectiva, la historiografía desempeña una función de orientación y dirección a fin de encauzar la experiencia humana en el camino de la “rectitud”, claramente identificada con los valores cristianos:

Pero como las aficiones de los hombres son tan enormemente dispares, su infatigable preocupación relató con idéntica sabiduría e igual afán las acciones de los sabios y de los necios, de los fieles y de los paganos, los valores católicos y mundanos, las leyes canónicas y civiles, con la finalidad de que por medio de todo ello el curso del mundo prosiga con rectitud<sup>69</sup>.

Esa función pedagógica y ética se desarrolla dentro de una visión de la historia en que las Escrituras desempeñan un papel fundamental por relatar sucesos del pasado de la humanidad, con los cuales la historia de Castilla se relaciona directamente:

Pues, sobre la creación del mundo, la sucesión de los patriarcas, la salida de Egipto, la ley antigua, los reyes de Tierra Santa, su aniquilación, la Anunciación, Nacimiento, Pasión, Resurrección y Ascensión del Señor Jesucristo, una vez que la muerte ha eliminado a los testigos, ¿quién podría saber algo con exactitud si no dejaran fe de ello las obras canónicas o los Evangelios? Estamos tanto más obligados a sus autores en cuanto que por su doctrina nos adentramos en el conocimiento del pasado<sup>70</sup>.

---

68 R. JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España*, ed. J. FERNÁNDEZ VALVERDE (Madrid 1989) 55-56.

69 JIMÉNEZ DE RADA, 56.

70 JIMÉNEZ DE RADA, 56.



El conocimiento de las Escrituras, entonces, permite un acceso directo al pasado. Este detalle se vuelve particularmente significativo y de considerable rendimiento político cuando la figura del soberano se concibe y presenta en continuidad con dicho pasado:

Me he esforzado con honestidad, en la medida de mis posibilidades, para poner en pie la historia de España que con tanto interés me pedisteis, desde los tiempos de Jafet, hijo de Noé, hasta el vuestro, gloriosísimo rey Fernando [...] descendiente de los primeros habitantes de España<sup>71</sup>.

Las vivencias de la nación y de la familia real se sitúan, por tanto, en continuidad con los 'hechos' de la Escritura, que se plantea como fuente de conocimiento histórico. Es una concepción que se corresponde de lleno con el interés de la monarquía en términos de construcción del consenso y de comunicación a las élites cultas y al pueblo de cierta comprensión de la historia nacional; no olvidemos que, según dice el propio autor, el mismo rey había 'pedido' la realización de la obra.

Si el arzobispo de Toledo se limita a enunciar los referentes conceptuales de la producción historiográfica sin proceder a lo largo de su *Crónica* a exaltaciones demasiado verbosas del soberano castellano, diferente es el caso de otras dos crónicas compuestas en el mismo período y que, reflejando una concepción similar de la historia, proceden a presentar a Fernando III como instrumento en las manos de Dios (la de Juan de Soria) y a retratarlo con lenguaje entretejido de ecos bíblicos (la de Lucas de Tuy).

En la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, atribuida al obispo Juan de Soria, se lee muy a menudo que las gestas del rey Santo fueron dirigidas por Dios; por ejemplo, a propósito de la toma de Salvatierra en 1225 se afirma:

Rex Ferdinandus, cuius facta diriguntur a Domino brevi labore brevique tempore acquisivit per virtutem et gratiam Domini nostri Ihesu Christi<sup>72</sup>.

---

71 JIMÉNEZ DE RADA, 57.

72 *Crónica latina de los reyes de Castilla*, ed. M. D. CABANES PECOURT (Zaragoza 1985) 79.

El mismísimo Jesucristo es quien sostiene e inspira sus acciones, según más extensivamente el autor argumenta acerca de la toma de Córdoba en 1236:

Dominus ergo Ihesus Christus christianorum Deus, corroboravit misericordiam suam super timentes se et, qui cor regis inflamaverat ad venendum Cordubam et succurrendum populo suo, confortavit spiritum eius et eorum qui cum ipso erant<sup>73</sup>.

Sic ergo per virtutem Domini nostri Ihesu Christi, Corduba famosa civitas [...] redita est cultui christiano per laborem et strenuitatem domini nostri regis Ferrandi<sup>74</sup>.

Un paso más adelante en la exaltación del monarca castellano se da en la *Crónica de España* del obispo Lucas de Tuy, cuyo título latino original es *Chronicon Mundi*. La figura del rey Santo se construye utilizando reminiscencias bíblicas, en un florilegio de intertextualidades con el texto sagrado señaladas por el hábil uso de la lengua. Fernando III es, a la vez, Josué e imagen de Cristo; Castilla es la Tierra Prometida y su pueblo el Nuevo Israel; los tiempos contemporáneos son los tiempos apostólicos<sup>75</sup>. De este modo, la historia nacional se eleva y se configura a nivel de la historia sagrada. Proporcionamos a continuación algunos ejemplos:

1) La Reconquista es presentada como una empresa bíblica, espejo de la conquista de Canaán por los israelitas, y el rey Santo es el nuevo Josué que la lidera:

Este [Fernando III] fue otro Josue, que vençidos los reyes que tenían ocupada la tierra de promission, echó della al cananeo, y al jebuseo, y gergeseo, y ferezeo, y heveo, gentes que eran muy más fuertes que él, y metio a los hijos de Israel en ella por que se criasen con leche y miel y alabasen en ella el nombre del Señor en coro y organo y en campanas de alegría. Por aventura, podremos dezir el rey Fernando este ser Josue que, vençidos los reyes de Cordoua y de Murçia y de

---

73 *Crónica latina*, 88.

74 *Crónica latina*, 90.

75 Cf. De Tuy, 421, 431, 445-446, 448.

Jahen y de Seuilla y de Niebla y de Granada con los condes de Castilla, metio los pueblos, y Leon y Castilla, que son los hijos de Israel, en la tierra de los moros para que viesen cada dia al Señor de faz a faz y por que se criasen con pan y vino, y frutas millgranas, limones, torionjas, naranjas, [...] qualquier cosas son buenas de aquella tierra<sup>76</sup>.

Si las tierras hispanas son la Tierra Prometida –“qualquier cosas son buenas de aquella tierra”– la reconfiguración de la Alianza con Dios se hace dentro de parámetros cristianos: los primeros productos de esa Tierra, de los que podrán disfrutar los nuevos residentes, no son “leche y miel” como para Canaán –conforme a la primera promesa de Dios a Moisés (Ex 3,8)– sino más bien el “pan y vino” de las especies eucarísticas con las cuales el pueblo debe criarse. Castilla es, entonces, la Tierra Prometida de los cristianos y la bendición representada por la abundancia de frutos depende de la fidelidad de los habitantes a su llamado cristiano. Es este un tema típicamente bíblico; el mismo Dios a través de Moisés había asegurado al pueblo de Israel la abundancia de la producción agrícola justo antes de la entrada en Canaán a condición de que este respetara la Alianza (Dt 11,13-15).

2) El rey Fernando III encarna en él mismo los rasgos que habían señalado a Jesucristo y al primer mártir de la fe, Esteban:

Mas el rey Fernando católico aprouechaba de dia en dia en hedad y sabiduria, porque se esforçaua y confundia a los moros porfiados que morauan en toda España, afirmando quel Señor Todopoderoso siempre ayuda y es con aquellos que confian en él. Pues la fama de nuestro príncipe era derramada por toda el Andaluzia<sup>77</sup>.

Tenemos en este pasaje la descripción del carácter del rey con términos de clara intertextualidad bíblica que lo presentan como ejemplo de piedad: “Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres” (Lc 2,52 *Biblia Nácar-Colunga*) y su fama se extendía por toda Galilea (Lc 4,14), que era, además, tierra de naciones mezcladas y “gentiles” como Andalucía (cf. Mt 4,12-17; Is 9,1). Fernando III confundía a los moros así como

---

76 De Tuy, 445-446.

77 De Tuy, 431.

el diácono Esteban había hecho con los judíos helenizados (Hch 6, 8-10). También se retoma un tema clásico de los Salmos, la ayuda de Dios para con los que confían en Él<sup>78</sup>. La misma muerte del soberano se describe con palabras que hacen eco a la muerte de Cristo (cf. Lc 23,46):

Leuantando los ojos y las manos humillmente al çielo, dixo: En tus manos encomiendo, Señor, el mi espíritu. Diciendo esto, como creo, la su ánima fue metida en la gloria durable para siempre por los angeles del Señor<sup>79</sup>.

El rey Santo se configura, por tanto, como digno vicario de Cristo, y cuya autoridad es divinamente establecida, según había sido la concepción teológico-política de San Agustín, en boga en la época, la cual, retomando a San Pablo en Romanos 13,1-7, compenetraba las dimensiones de la religión y de la política, viendo en ambas dos emanaciones de un orden divino superior, y sancionando así la procedencia divina de la autoridad regia<sup>80</sup>:

El Señor Jesucristo, por quien tantas pasiones [Fernando III] había sufrido, quería librar a su caballero y vicario de los peligros de este mundo y darle reino para siempre durable entre los gloriosos mártires<sup>81</sup>.

3) También los tiempos del reinado de Fernando III son evaluados por Lucas de Tuy en términos bíblicos y apostólicos; la palabra de Dios es predicada en todo el reino por franciscanos y dominicos: “y en cada cabo, sin çesar, se predicaua la palabra del Señor”<sup>82</sup>. Se trata de ecos que remiten al libro de los Hechos (cf. 6,7; 28,31) y, por tanto, a los tiempos apostólicos. La misma toma de la ciudad de Sevilla (1246) es descrita como un acto de Dios, expresión de su solicitud por el pueblo de Castilla, entretejiendo en el discurso recursos retóricos procedentes de la carta paulina 2 Corintios:

78 Cf. Salmos 2,12; 9,11; 31,20; 125,1, entre otros.

79 De Tuy, 448.

80 Cf. J. M. NIETO SORIA, “Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII”: *En la España medieval* V (1986) 709-729, en particular 711; J. M. NIETO SORIA, “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”: *Anuario de estudios medievales* 27 (1997): 43-101, en particular 50.

81 De Tuy, 447.

a. Bendito Dios, que siempre consuela a nos en todas nuestras tribulaciones y dio al príncipe nuestro Fernando vencimiento de todos sus enemigos, y le dio la muy noble çibdad de Seuilla, que fue tomada por el nuestro rey Fernando<sup>83</sup>.

b. Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, que nos consuela en todas nuestras tribulaciones (2 Co 1,3-4 *Biblia Nácar-Colunga*).

Creemos que los ejemplos proporcionados demuestran efectivamente las estrategias de fijación de la imagen real dentro del dúplice contexto de la historia nacional y de la historia sagrada que la abarca y la define. En E6 se encuentra también un eco de esa concepción en la glosa a 1 Corintios 10,11:

Estas cosas contecieron a ellos en figura. ca escriptas son a castigamiento de nos. en los quales uinieron las fines de los siglos. esta es la sesena edat en que somos nos.

La historia de la humanidad se solía dividir desde los *Cánones crónicos* de Eusebio de Cesárea (siglo III-IV) en seis fases que empezaban respectivamente por la creación de Adán y Eva, el diluvio de Noé, el llamado de Abrahán, la consagración de David como rey de Israel, la deportación de los judíos a Babilonia, y el nacimiento de Cristo, según también se menciona en la *Estoria de España* de Alfonso X<sup>84</sup>. Esa comprensión de la historia ya había sido afirmada por San Agustín, a través de cuya obra se habría difundido en la península<sup>85</sup>. De hecho, la *Crónica* de Lucas de Tuy se estructura alrededor de esas seis edades del mundo. La Biblia E6, al retener esta glosa procedente de los *Collectanea* de Pedro Lombardo<sup>86</sup> con su visión de la historia, se plantea como un artefacto típico de su tiempo y de su espacio, testigo de las dinámicas

82 De TUY, 421.

83 De TUY, 443.

84 Cap. 151 en ALFONSO X, *Prosa histórica*, ed. B. BRANCAFORTE (Madrid 1999) 70. Cf. CATALÁN, 16; B. BRANCAFORTE, "Introducción", en: ALFONSO X, *Prosa histórica*, ed. B. BRANCAFORTE (Madrid 1999) 11-31, en particular 25-26.

85 F. RICO, *Alfonso el Sabio y la General estoria* (Barcelona 1972) 19. C. MAGAZZÙ, "La teoria delle sei età del mondo: tra tarda antichità ed alto medioevo", en: L. DE SALVO – A. SINDONI, *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e Cristiana del tempo e della storia* (Catanzaro 2002) 109-115. La referencia proporcionada por Rico es: *De Genesi contra Manichaeos* I, xxiii, 35-43.

86 *In Epistulam I ad Corinthios* X: 1620.

culturales, religiosas y políticas que lo atravesaban, tanto más cuanto que el texto bíblico, por sus propias características redaccionales, no se configura como un libro ‘desde arriba’, milagrosamente entregado por un agente de la Divinidad, sino más bien ‘desde abajo’, reflejo de las experiencias de Dios y con Dios por parte de las comunidades de fe de Israel y la Iglesia. Si, además, se toma en cuenta que en el siglo IX el emperador Carlomagno había patrocinado las revisiones críticas de la *Vulgata* emprendidas por los obispos Alcuino y Teodulfo dentro de su programa de unificación cultural del Imperio Romano-Germánico<sup>87</sup>, no sería de extrañar que una iniciativa similar pudiera haberse emprendido cuatro siglos más tarde dentro del entorno de un monarca castellano y por exigencias análogas.

## VI. LA BIBLIA E6/E8 DENTRO DE SU ENTORNO SOCIO-HISTÓRICO Y CULTURAL

A continuación presentamos unas reflexiones de carácter exegético y socio-histórico a partir de algunas muestras de los prólogos y glosas de E6/E8, con vistas a hacer patente la correspondencia del texto con su contexto extra-textual, es decir, el entorno socio-histórico de su tiempo. En lo que concierne a las fuentes ya señaladas de la labor glosadora, para la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor hemos consultado la edición de Madrid de 1699, para los *Collectanea* de Pedro Lombardo la edición de París de 1535 y para la *Glosa Ordinaria* la edición de Venecia de 1603<sup>88</sup>.

### 1. LOS PRÓLOGOS DE E8

En E8 solo se encuentran prólogos en los libros de Números, Jueces, 1-4 Reyes (y al principio de 2 Samuel) y Salmos.

---

87 R. LOEWE, "The Medieval History of the Latin Vulgata", en: G. W. H. LAMPE, 102-154, en particular 133-135; J. CARDENAL MEJÍA, "Las Biblias completas II": *Revista de Teología* 95 (2008) 11-38, en particular 31.

88 Se trata de la *Patrologia latina* de Migne, disponible en línea (<http://www.documentacatholicaomnia.eu>); para la *Glosa Ordinaria*, la edición está disponible en: [http://lollardsociety.org/?page\\_id=409](http://lollardsociety.org/?page_id=409).

El prólogo del Salterio se limita a contener la indicación de la autoría de la traducción por parte de Hermann el Alemán, futuro obispo de Astorga, que obró en los escritorios reales de Toledo como traductor entre 1240 y 1256<sup>89</sup>. El prólogo a 2 Samuel (o 2 Reyes) se limita a recopilar una glosa de Pedro Comestor al capítulo 31 de 1 Samuel<sup>90</sup> para facilitar la transición entre los dos libros y ayudar a comprender las causas de la muerte del rey Saúl. Por tanto, los prefacios que presentan interés para nuestro enfoque son los de Números, Jueces y 1-4 Reyes. Los tres reproducen íntegramente aquellos contenidos en la obra de Pedro Comestor, con la única excepción de Números, donde se abrevia levemente sin restar ninguna información; en efecto, el texto de Comestor tiende a cierta redundancia. Lo que hace destacar estos prefacios es el hecho de que contengan indicación de la denominación hebraica de los libros, haciendo pensar en una posible utilización para la re-catequización de los conversos, en el sentido de mostrarles la continuidad entre su antigua religión y la nueva. Cabe señalar que el prólogo de Números añade una glosa al texto original de la *Historia Scholastica*. En efecto, al hablar del origen del nombre del libro, que se refiere a los censos del pueblo israelita en el desierto durante el éxodo, el traductor agrega una explicación para la expresión “gente mezclada” (cf. Nm 11,4): “Esto es los que eran medios Judios & medios egipcianos de natura”. Dicha frase no se encuentra en el texto de Comestor y podría estar resumiendo, parafraseándolo, el contenido de la *Additio 1*, que recita: “Vulgus promiscuum vocantur, quidam Aegyptii, qui secuti erant eos egressuros”<sup>91</sup>. Sin embargo, la adición de esta frase bien podría compaginarse con el contexto castellano del siglo XIII, caracterizado por la incipiente desconfianza hacia los conversos acerca de la sinceridad de su adhesión a la fe cristiana. Un comentario como ese, que insistía en que aun el originario pueblo de Dios tenía naturaleza compuesta, podía emplearse, por un lado, con los católicos de origen para ejercer una función pedagógica de tolerancia, convirtiéndolos en el nuevo pueblo elegido al cual el texto bíblico se dirigía, y por otro, con los mismos conversos, por si tuvieran la tentación de enorgullecerse por su ascendencia judía. En ambos casos el propósito perseguido era la mutua aceptación, que solo podía asegurar la paz social.

---

89 FRANCOMANO, 317.

90 *Historia Scholastica, Liber I Regum*, cap. XXVIII: 1323-1324.

91 *Historia Scholastica, Liber Numerorum*, cap. I: 1217.

## 2. LOS PRÓLOGOS DE E6

Mientras que en el Antiguo Testamento de E6 se encuentran prólogos solamente para los libros de Lamentaciones y 1 Macabeos, su presencia es mucho más llamativa en el Nuevo Testamento, donde solo falta en el Evangelio de Lucas. Esta frecuencia podría señalar el mayor énfasis en el Nuevo Testamento para la formación del clero y la predicación, según también sugiere la remarcable presencia de glosas (más de 300).

El Evangelio de Mateo contiene dos prólogos; en el segundo, que reproduce el de San Jerónimo que se encuentra en la *Glosa Ordinaria*, el autor afirma a propósito del mismo evangelista y de la composición de su relato alrededor de Jesucristo:

e fizo lo mayor mientre por algunos de los iudios de iherusalem que crouieran e non guardauan la ley sobreuiniendo la uerdat del evangelio.

Esta frase recuerda la continuidad entre la fe judía y la cristiana y la novedad de esta con respecto a la antigua fe; por tanto, deja sitio para una posible re-catequización de los conversos, en lo que pueda referirse a las circunstancias de Castilla en el siglo XIII.

La traducción del prólogo del Evangelio de Juan presenta también elementos de peculiaridad que podrían explicarse por el particular contexto castellano. Queremos señalar específicamente una frase que lo distingue de su fuente, la *Glosa Ordinaria*:

Sant iuhan apostol e euangelista fue uno de los diciplos de christo que fue uirgin escogido de christo. e fue llamado de las bodas queriendo casar.

La expresión “uirgin escogido de christo” traduce el latín “virgo electus a Deo”, y “e fue llamado” rinde el original “vocaui Deus”. En los dos casos el traductor se ha preocupado de evitar una referencia directa al Creador, convirtiendo, además, “vocaui Deus” en una construcción pasiva. Esto podría corresponderse con un recurso literario típicamente hebraico para no caer en la violación del tercer mandamiento de no tomar en vano el nombre de Dios (Ex 20,7), un rasgo que, por ejemplo, abunda en el Evangelio de Mateo, cui-



dadoso a menudo de reemplazar “reino de Dios” por “reino de los cielos”<sup>92</sup>. Si esta intuición es correcta, podría apuntar a un traductor converso, todavía fiel a sus escrúpulos religiosos. Esta eventualidad confirmaría la posición de aceptación de la cual gozaban los conversos en los escritorios de la corte castellana.

En términos de rendimiento exegético para la situación castellana es particularmente significativo el prólogo de la carta a los Romanos, que traduce, con algunas adiciones, el *Prologus Specialis* de Jerónimo en la *Glosa Ordinaria*. Este resume la específica situación de división dentro de la Iglesia de Roma del primer siglo, donde cristianos de origen judío y de origen griego se enfrentaban, acusándose, por un lado, de no haber formado parte de la Alianza desde el comienzo y, por otro, de haberla traicionado a través de la historia de Israel hasta culminar en el rechazo a Cristo y en su crucifixión. El argumento de Pablo, según explica Jerónimo, consiste en mostrar cómo la gracia de Dios se extendió a ambos pueblos a pesar de sus pecados respectivos:

E muestra el apostol por muy uerdadera razon que son eguales auiendo ganado el perdon de dios. E muestra que en la ley fue ante dicho que iudios e gentiles son llamaderos a la fe de christo. E por ende reprehendiendo a los unos e a los otros a reuezes. amonesta los que tornen a paz e a acordamiento.

Exegéticamente se trata de un argumento que fácilmente podía adaptarse a la situación castellana de resentimiento hacia los conversos y de dudas acerca de la sinceridad de su adhesión al cristianismo: la invitación final a la concordia se corresponde perfectamente con los deseos de la Corona y con las disposiciones legislativas de la época con vistas a asegurar la integración y el respeto de los conversos. Comenzar por reintroducir esa idea en el clero era esencial, por cierto, para el éxito de dicho programa, para ser sucesivamente comunicada a los feligreses.

La actitud favorable hacia los conversos no implicaba una aceptación acrítica de una fe judaizante; al contrario, en el prólogo de 1 Corintios –que traduce el *Argumentum* de la *Glosa Ordinaria*– se menciona cómo la Iglesia de la ciudad griega hubiese sido trastornada por la predicación de “la secta de la ley de los iudios”, es decir, los falsos apóstoles judaizantes adversarios de

---

92 Cf. Mt 13,31 con Mc 4,30-31, entre otros.

Pablo<sup>93</sup>. Hallamos, entonces, aquí también una posición de cierto rendimiento en la catequización de los conversos para su asimilación de la doctrina cristiana, con vistas a aquella separación entre cristianos y judíos deseada por la Iglesia (los *Cánones* de IV Letrán) y sancionada oficialmente por la legislación (las *Siete Partidas*). El mismo tipo de argumento se encuentra en el prólogo de la carta a los Gálatas, que traduce el primer capítulo del comentario de Pedro Lombardo a la misma carta en los *Collectanea*<sup>94</sup>, y que censura el mantenimiento de la Ley mosaica al lado de la fe cristiana:

Desi por muchas maneras muestra que non deue seer tenuta la ley de moysen depues de christo. ca ni tien pro a iusticia ni a salut.

### 3. LAS GLOSAS DE E8

Según ya se ha mencionado, las treinta glosas de E8 proceden de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor. Cabe señalar que esta obra constituyó también la fuente principal del *Breviarum Historiae Catholicae* del arzobispo Jiménez de Rada<sup>95</sup>, una recopilación de glosas que habría sido utilizada en la escuela teológica de la Universidad de Palencia, seminario de la diócesis de Toledo en el siglo XIII<sup>96</sup>.

Entre las treinta glosas de E8, dos manifiestan una particular relevancia para el contexto castellano, por relacionar tradiciones hebraicas con textos del Nuevo Testamento y así poder facilitar la transición religiosa de los conversos: 1 Reyes 10,13 y 2 Reyes 21,16. A continuación reproducimos el texto de 1 Reyes 10,13 con su glosa; esta refiere una tradición acerca del origen del madero que sirvió a la fabricación de la cruz de Cristo:

El Rey salomon dio ala Reyna de sabba lo que quiso & quanto le pidio, fuera aquello que ella le auia dado en dono. et caualgo & fuese con

---

93 Cf. 1 Co 4,18-20; 2 Co 11; Ga 1,6-10; 5,1-12.

94 *In Epistolam ad Galatas* I: 94-95.

95 J. FERNÁNDEZ VALVERDE, "Introducción", en: R. JIMÉNEZ DE RADA, *Breviarium Historie Catholice*, ed. J. FERNÁNDEZ VALVERDE (CCCM 72; Turnhout 1992) ix-xxxviii, en particular xix-xxii.

96 FERNÁNDEZ VALVERDE, xxxii y xxxv.

su conpaynna pora su tierra. Dize el mahestro que algunos dizen que enuio ella. depues asalomon adezir por su carta loque el non oso antel dezir. que viera vn fust enla casa del soto en que auie aser colgado vno por cuya muert perezcrie el Regno delos Judios & mostro lo al Rey por ciertas seynnales. et salomon temiendo esto tomo aquel fust & soterolo muy fondo ius la tierra. Mas de como fue fallado enla laguna quando al tienpo dela pasion de xpisto. non es cierta cosa Et creye honbre que aquel madero fue la cruz de xpisto el nuestro seynnor.

La fórmula introductoria “dize el mahestro” –con sus variantes ortográficas– es característica de las glosas de E8 y podría remitir al hecho de que en la época la *Historia Scholastica* figuraba entre las obras principales para el estudio de las Escrituras<sup>97</sup>; sin embargo, también podría hacer referencia a la circunstancia de que, de ese modo, se expresara en su obra el arzobispo Jiménez de Rada acerca de Comestor, como si se tratara de notas propias por haber estudiado en París y utilizado en clase la *Historia Scholastica*<sup>98</sup>. Esto podría sugerir cierta implicación del arzobispo con la traducción bíblica, tal vez en su patrocinio. El texto de la glosa a 1 Reyes 10,13 se encuentra tanto en la obra de Comestor como en el *Breviarium*, y las diferencias entre las dos versiones son mínimas: “et certis indiciis illud regi indicavit” en la *Historia*, mientras que se halla “et certis indiciis indicauit illud regi” en el *Breviarium*; y “sed quomodo circa tempora Christi” se refleja en “set quando circa tempora Christi”. En cambio, es algo peculiar que ambas versiones hayan suprimido la penúltima frase del texto de Comestor: “Pro cuius virtute aqua mota sanavit aegrotos, quod tamen in libris suis negant se habere Hebraei”<sup>99</sup>, esto es, un afirmación que muestra cierta hostilidad hacia los judíos. Este ‘recorte’ del texto de la glosa puede sugerir dos eventualidades: por un lado, que hubo cierta relación entre el traductor y Jiménez de Rada, es decir, que quizá la versión de la glosa procediese de ‘notas suyas’ y fuese él el inspirador de la traducción, o simplemente se tratara de una cita de su obra utilizada como referencia; y por otro, que intencionalmente se suprimiera el comentario displicente hacia los judíos para no ofender la sensibilidad de los conversos. Es significativo también el hecho

97 G. LOBRICHON, *La Bible au Moyen-Âge* (París 2003) 64-67.

98 FERNÁNDEZ VALVERDE, xxix.

99 *Historia Scholastica, Liber III Regum*, cap. XXVI: 1370; cf. *Breviarium V*, xxxviii 32-39 (JIMÉNEZ DE RADA, *Breviarium*, 317).

de que la misma tradición se encuentre en la *Chronica* de Lucas de Tuy, quien también suprime esa frase<sup>100</sup>. Desde la perspectiva del contenido, la glosa podía utilizarse precisamente en el contexto de la catequización de los conversos con vistas a mostrar la continuidad, aun en las tradiciones extra-bíblicas, entre el Cristianismo y su antigua fe, tanto más cuanto que la referencia al hallazgo del madero “en la laguna” –en latín “in probatica piscina”– bien puede comprenderse como una alusión a la curación de un paralítico efectuada por Jesús y narrada en Juan 5,1-9, justamente en dicha “probatia piscina” (cf. Jn 5,2). La tradición acerca del misterioso madero no se encuentra en la *Glosa Ordinaria*; tampoco Pedro Comestor proporciona indicaciones sobre su procedencia, limitándose a introducirla por la fórmula “Tradunt quidam”<sup>101</sup>.

Finalmente, señalamos la glosa a 2 Reyes 21,16, cuyo contenido, a su vez, podía tener rendimiento para la enseñanza de los conversos:

Et de mas manasses que derramo mucha sangre sin culpa fasta que ihesusalem esta llena por como sin los sus peccados en que fizo peccar aiuda & errar escuenta dios & dize el maestro que este Rey manasses mando sacar aysayas fuera dela çiuçdat cabo el albuhera de siloe & fizo lo serrar con sierra de fust. Et al començamiento que lo serauan con grant quexa demandó agua & non gela dieron Inbiole dios agua asu boca & fino Pero non dexaron de sserrarlo los maderos & por este Inuiamiento de aquella agua ouo nonbre aquel logar siloe que diz tanto como Inuiado & non lo soterraron enel sepulcro delos prophetas, mas ius el Robre de rrogel cabo el passo delas aguas que auian fecho ezechias en rremenbrança del miraglo que auia fecho dios en aquellas aguas por oracion de ysayas. Car dize ephiphanio que quando senacherib se torno de egipto Inuio su huest a ihesusalem çercar & fincaron sus tiendas cabo la laguna de siloe por amor dela agua. Et la laguna era comunal de todos. Que los dela çiuçdat podien yr aella & los de fuera ffizo oracion ysayas adios & quando sallien los dela çiuçdat por agua fallauan y asaz & quando los dela huest yuan alla secuasse asi que se marauellauan los assirios. dent auian dentro agua & avn por Remenbrança de aquel fecho las aguas de siloe no manan todauia sino

---

100 De Tuy, 49.

101 *Historia Scholastica, Liber III Regum cap. XXVI: 1370.*

alas vezes. Desi quando vino senacherip por si mismo fue la mortaldat enel su gentio como dixo de suso Et por Remenbrança desto soterro el pueblo aysayas el propheta en aquel logar onrradament que por las sus oraciones ouiesen aquellas aguas de pues dela su muert.

La glosa traduce sin interrupción el texto de Pedro Comestor<sup>102</sup> y proporciona la explicación del origen de otra fuente milagrosa, la de Siloé en Jerusalén, mencionada en Juan 9,7 en ocasión de la sanación por Jesús de un ciego de nacimiento. En este caso se retoma una tradición judía alrededor de la muerte del profeta Isaías contenida en el libro apócrifo apocalíptico hebraico de la *Ascensión de Isaías* (5,1-14) y en el *Talmud*<sup>103</sup>, y se relaciona con un texto cristiano, el Evangelio de Juan, facilitando así, una vez más, la transición religiosa de los neófitos procedentes del judaísmo, haciéndolos capaces de descubrir la continuidad entre su antigua fe y la nueva. Las glosas de E8, por lo tanto, pueden permitir afirmar que –aunque no exclusivamente– la cuestión conversa formaba parte de las preocupaciones tenidas en cuenta con vistas a la producción de una edición castellana de los textos sagrados, apuntando además a cierta implicación, directa o indirecta, del arzobispo de Toledo.

#### 4. LAS GLOSAS DE E6

Con respecto a las glosas del Nuevo Testamento de E6, las que acompañan las cartas paulinas y Hebreos proceden de los *Collectanea* de Pedro Lombardo, muy a menudo con recortes, y ocasionalmente bajo forma de resúmenes, por ser el material original particularmente redundante y repetitivo<sup>104</sup>. Las glosas a las cartas católicas (Santiago, 1-2 Pedro, 1-2-3 Juan, Judas) y al Apocalipsis proceden de la *Glosa Ordinaria*; en este caso también el texto ocasionalmente ha sido recortado o resumido<sup>105</sup>. Las glosas del Nuevo Testamento destacan por su amplia concentración en las cartas paulinas que se ocu-

102 *Historia Scholastica, Liber IV Regum*, cap. XXXII: 1414.

103 A. C. THISELTON, "Hebrews", en: J. D. G. DUNN – J. W. ROGERSON (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 1451-1482, en particular 1475.

104 Cf. Rm 5,15; 1 Co 8,11; Ga 3,1; 5,24; 2 Tm 4,13; Hb 6,6; 11,40; 12,19, entre otras.

105 Cf. 1 P 3,1; Judas 1,9.

pan con más detalle de las relaciones dentro de la Iglesia antigua entre cristianos de origen griego y judío: 1-2 Corintios y Gálatas. A continuación proponemos dos ejemplos que ofrecen cierto rendimiento desde la perspectiva de la interpretación exegética relacionada con el contexto histórico en que surgió E6.

En las glosas a 1 Corintios 8,7 y 2 Corintios 5,17 se encuentra una referencia al concepto hebraico de la unicidad de Dios, tal y como se afirma en la confesión histórica de la fe israelita contenida en Deuteronomio 6,4, que recita:

- a. Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. Escucha, Israel: El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo (*Biblia Conferencia Episcopal Española*).
- c. Oye, Israel: Yavé es nuestro Dios, Yavé es único (*Biblia Nacar-Colunga*).
- d. Escucha Israel: Yavheh, nuestro Dios, Yavheh es uno (*Biblia Cantera-Iglesias*).
- e. Oy Israel el tu Seynnor dios: vn dios es (*Biblia E8*).

Las dos glosas dicen respectivamente:

a. mas no es sciencia en todos. Algunos y a con enferma conciencia del ydolo. e que comen delos sacrificios del ydolo. e la conciencia cuemo sea enferma. ensuziada es. diz la glosa. que algunos comen delos sacrificios con conciencia del ydolo. que tienen que el ydolo es alguna cosa de dios. e depues del conuertimiento comen de los sacrificios assi cuemo antes. cuemo si alli ouiesse alguna cosa de dios. e la conciencia daquellos es ensuziada. de los que an la ciencia de un dios (1 Corintios 8,7).

b. Pues si alguna criatura es fecha nueva por christo; las uieias cosas ya passaron. e todas son fechas nuevas. esto es. que aquellos que a la fe de christo uinieron dexaron las carnales uoluntades e los uicios de la carne. e todas las cosas del ombre uieio. ca uino el nuevo testamento e las cosas del nuevo ombre e la uerdad de un dios (2 Corintios 5,17).

En primer lugar, desde la mera perspectiva de la traducción del material original de Pedro Lombardo, la versión contenida en E6 –que lo abrevia– rinde fielmente las frases de los *Collectanea* “et conscientia ipsorum cum sit infirma, pollutur per illos qui habent scientiam unius Dei”<sup>106</sup> y “scilicet Novum Testamentum et omnia novi hominis, et veritas unius Dei successit”<sup>107</sup>. Teniendo en cuenta la familiaridad del autor de las glosas originales con la teología y material de origen hebraico<sup>108</sup>, la utilización del latín “unus” acompañando el término “Deus” no puede no remitir a una intertextualidad con la mencionada confesión de fe contenida en el Deuteronomio, la cual, además, es el texto que controla la argumentación de Pablo en el capítulo 8 de 1 Corintios, a su vez dedicado a la cuestión de la comunión de mesa entre cristianos y paganos, un tema ciertamente afín al de los escrúpulos que en Castilla los conversos procedentes del judaísmo podían tener alrededor de la observancia o no de sus antiguas reglas alimenticias u otras prácticas. De hecho, en los versículos 4 y 6 podemos leer:

a. De escis autem quae idolis immolantur, scimus quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus, nisi unus. [...] Nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia et nos in illum: et unus Dominus Iesus Christus per quem Omnia, et nos per ipsum (*Vulgata Sixto-Clementina*).

b. De las uindas que a los ydolos son sacrificadas sabemos que el ydolo nada es en el mundo. e que no a ningun dios sino uno. [...] Nos no aue-mos mas de un dios padre. del que son todas cosas e nos del. e un dios ihesu christo. por el que son todas las cosas e nos por el (*Biblia E6*).

c. Sobre el hecho de comer lo sacrificado a los ídolos, sabemos que en el mundo un ídolo no es nada y que no hay más Dios que uno; [...] para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede todo y para el cual somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existe todo y nosotros por medio de él (*Biblia Conferencia Episcopal Española*).

---

106 *In Epistulam I ad Corinthos VIII*: 1605.

107 *In Epistulam II ad Corinthos V*: 44.

108 B. SMALLEY, “The Bible in the Medieval Schools”, en: G. W. H. LAMPE, 197-220, en particular 218.

d. Pues bien: acerca de comer las carnes sacrificadas a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo. [...] para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también (*Biblia Nácar-Colunga*).

e. Así, pues, sobre el comer lo sacrificado a los ídolos, sabemos que [no hay] ningún ídolo en el mundo, y que [no hay] ningún dios fuera de[l Dios] único; [...] pero nosotros tenemos un [solo] Dios, el Padre, del que [procede] el universo y al que nosotros [estamos destinados], y un [solo] Señor, Jesucristo, por el que [existe] el universo, y nosotros también por él (*Biblia Cantera-Iglesias*).

Pablo, un exmaestro judío con una sólida formación teológica hebraica (cf. Hch 22,3), está reconociendo en este texto, dentro de una diatriba muy sofisticada con los supuestos creyentes corintios “fuertes” (cf. 2 Co 13,9) y conocedores de los puntos más refinados de la Ley judía, que efectivamente las carnes de animales sacrificados a los ídolos paganos pueden comerse por parte de cristianos por no haber sufrido ninguna contaminación que las transustancie en algo diferente y religiosamente peligroso, puesto que los ídolos no están relacionados con ninguna otra divinidad existente, ya que solo existe una divinidad, el Dios de Israel, en cuya estructura injerta a Jesucristo a través del paralelismo entre “unus Deus” y “unus Dominus”. Por eso, el apóstol construye su argumentación alrededor de las palabras procedentes de la confesión de fe judía de Deuteronomio 6,4, que se encuentran tejidas dentro de su escrito, yendo luego aun más lejos al recomendar a los “fuertes” que renuncien a la superioridad que les proporciona ese conocimiento, dejándose mover por la caridad a no comer dichas carnes en presencia de hermanos cristianos que no hayan alcanzado tan agudo conocimiento y libertad de actuación (cf. 1 Co 8,9-13). Los comentaristas bíblicos reconocen la utilización que Pablo está haciendo del texto del Deuteronomio<sup>109</sup>. Recordemos, además, que “unus” tiene en latín los sentidos de ‘único’, ‘uno solo’ y ‘uno’, según ponen en

---

109 Cf. entre otros J. MURPHY-O’CONNOR, “The First Letter to the Corinthians”, en: R. E. BROWN *et al.* (eds.), *NJBC*, 798-815, en particular 806.



evidencia las diferentes traducciones que hemos proporcionado para la confesión de fe de Israel.

En lo que concierne a la misma mención de “un Dios” en la glosa a 2 Corintios 5,17 nos limitamos a notar que el contexto del pasaje expresa la nueva fase histórica, desde la perspectiva de la fe, inaugurada por la resurrección de Cristo (2 Co 5,15-17). Esa nueva fase es presentada en continuidad con la Antigua Alianza encarnada por la Ley de Moisés, a su vez sintetizada en la confesión de fe de Deuteronomio 6,4-5, según había confirmado el mismo Jesús (cf. Mc 12,28-34, en particular 12,29). De cómo toda la estructura de la Ley y de las tradiciones simbólicas con ella relacionadas anticipasen en la esperanza y representasen la Nueva Alianza que había de venir y realizarse en Cristo, Pablo habla en 2 Corintios 3,7 – 4,6, donde construye una argumentación que encuentra el clímax teológico precisamente en 5,17: “Por tanto, si alguno está en Cristo es una criatura nueva. Lo viejo ha pasado, ha comenzado lo nuevo” (*Biblia Conferencia Episcopal Española*). Por consiguiente, la referencia de Pedro Lombardo a la “veritas unius Dei” –“la uerdad de un dios” en la glosa de E6– no se puede dissociar del referente a la unicidad del Dios de Israel constituido por Deuteronomio 6,4, puesto que se trata de la “verdad” del “único Dios”, es decir, del Dios de Israel. Esto plantea un tipo de argumentación que podía tener mucha fuerza dentro de un contexto de catequización de conversos, y además aun para la conversión de los judíos al Cristianismo, ya que se les podía mostrar que se estaba hablando del mismo “único Dios” de su antigua fe. La esperanza de dicha conversión constituía uno de los pilares de la política de la Corona, en el respeto de las normas establecidas por Roma y fundamentadas en las argumentaciones de san Agustín que hemos mencionado anteriormente<sup>110</sup>. En manos de teólogos y predicadores hábiles se podía demostrar a los judíos y a los conversos que su religión, o su antigua fe, hallaba su continuidad natural en la fe cristiana; de hecho, desde finales del siglo XII se había visto el comienzo de las predicaciones apolégica y proselitista de los franciscanos y luego de los dominicos dirigidas a los judíos<sup>111</sup>. Religión y política podían así encontrarse con sus exigencias respectivas, y E6 se ubica de lleno dentro de ese contexto<sup>112</sup>.

110 BAER, 15; CHAZAN, 36-38.

111 ROTH, *Conversos, Inquisition and the expulsion of the Jews*, 21-22; CHAZAN, 48; RÁBADE OBRADÓ, 304-310.

112 Hay otras glosas en el Nuevo Testamento de E6 que pueden prestarse a consideraciones exegéticas y socio-históricas de este tipo; entre ellas señalamos 2 Co 3,11; Ga 2,12; 3,1; 4,10; 4,25; 4,27; 5,4; 5,11; 6,12; 6,16; Hb 2,16.

## VII. HACIA UNA HIPÓTESIS ACERCA DEL ORIGEN DE E6/E8

Dentro del entorno real de Fernando III, el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247) fue un hombre que encarnó en su obra y pensamiento los procesos culturales de su tiempo, los cuales influyeron en la labor historiográfica que se llevó a cabo durante el reinado del rey Santo. Historiador él mismo, el prelado fue partidario del mito de la continuidad hispano-cristiana, más particularmente castellano-leonesa, con el pasado hispano-godo, según se desprende del prólogo de su *Historia de los hechos de España*:

Pues como el devenir de las Españas [...] no solo ha cambiado su lengua sino que ha olvidado el principio de su raza [...] casi se desconoce ya la gente y el origen de los habitantes de España [...]. Me he esforzado con honestidad, en la medida de mis posibilidades, para poner en pie la historia de España que con tanto interés me pedisteis, desde los tiempos de Jafet, hijo de Noé, hasta el vuestro, gloriosísimo rey Fernando [...]. Así pues, para vos, ínclito don Fernando, rey de Castilla y Toledo, León y Galicia, Córdoba y Murcia, descendiente de los primeros habitantes de las Españas [...] yo he recopilado...<sup>113</sup>

Defensor también de la necesidad para el reino de Castilla de abrirse a las corrientes del pensamiento europeo<sup>114</sup>, el arzobispo había estudiado derecho en Bolonia y teología en París, donde se hacía abundante recurso a la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor como referente principal en la exégesis de la Biblia desde una perspectiva cada vez más histórica y más interesada en el sentido literal de los textos sagrados que en sus sentidos alegórico, moral o escatológico<sup>115</sup>; rasgo compartido también, por cierto, por las glosas presentes en E6 y E8. Rada fue, además, autor del *Breviarium Historiae Catholicae*, recopilación de glosas con sus referentes bíblicos, procedentes mayoritariamente de la obra de Pedro Comestor. Según Fernández Valverde (1992), que ha cuidado la edición crítica del *Breviarium*, el eclesiástico lo concibió como texto escolar para la facultad de teología de la Universidad de Pa-

---

113 JIMÉNEZ DE RADA, 56-57.

114 FERNÁNDEZ VALVERDE, xxxii.

115 FERNÁNDEZ VALVERDE, xix-xxii; LOBRICHON, 64-67.

lencia, que era la escuela de formación teológica de la diócesis de Toledo y la única existente en Castilla y León en el siglo XIII<sup>116</sup>. Si Jiménez de Rada cuidó particularmente la preparación de un libro de estudio para los candidatos al sacerdocio, no sería de extrañar que pudiera también estar relacionado con la realización de una versión bíblica en romance con recurso al mismo tipo de material glosado, tanto más cuanto que ya en 1210 había patrocinado una traducción del *Corán* al latín con fines esencialmente apologéticos<sup>117</sup>. Si tenemos en cuenta el hecho de que en las universidades las Biblias estudiantiles estaban formadas por libros procedentes de fuentes diferentes que circulaban y se copiaban separadamente<sup>118</sup> –lo que podría reflejarse en la desigual distribución de las glosas en E6 y E8– es posible suponer que en el caso de E6 y del original a partir del cual fue copiado E8 nos encontremos ante un texto estudiantil, posiblemente utilizado en la facultad teológica de Palencia. A estas consideraciones podemos añadir también la circunstancia de que la biblioteca personal de Rada contenía unos tomos de libros bíblicos glosados<sup>119</sup>. Si, además, consideramos que las características del volumen de E6 (tamaño, decoraciones, etc.) lo configuran como procedente de la biblioteca de alguna persona con amplios recursos financieros más que de la de un estudiante ordinario, y si tomamos en cuenta que los infantes Felipe (1231-1274) y Sancho (1233-1261), hijos de Fernando III, que llegaron a ser respectivamente arzobispo de Sevilla y de Toledo, estudiaron bajo la responsabilidad de Jiménez de Rada como preceptor oficial, con estancias también en la facultad teológica de París entre 1244 y 1248<sup>120</sup>, es posible plantear la hipótesis de que el volumen hoy custodiado en la biblioteca del Escorial –el manuscrito E6– podría haber sido la Biblia de estudio de uno de los infantes, puesto que, además, formó parte de la colección de la familia real castellana: perteneció, en efecto, en el siglo XV a Isabel la Católica<sup>121</sup>. La posible aplicabilidad de algunas glosas a la cuestión de las relaciones entre judíos y cristianos en Castilla sería coherente con dicha hipótesis, ya que los infantes estaban destinados a la carrera ecle-

---

116 FERNÁNDEZ VALVERDE, xxii y xxv.

117 L. PICK, *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and Muslims and Jews of Medieval Spain* (Ann Arbor 2004) 117.

118 AVENOZA, 63-64.

119 R. GONZÁLEZ RUIZ, *Hombres y libros de Toledo* (Madrid 1997) 175-177.

120 GONZÁLEZ RUIZ, 227; F. J. HERNÁNDEZ, "La formación intelectual del primer arzobispo de Sevilla", en: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Sevilla 1248* (Madrid 2000) 607-619, en particular 611-612.

121 G. AVENOZA, "Descripción codicológica del ms. I.I.6", en: A. ENRIQUE-ARIAS (ed.), *La Biblia Escorial I.I.6*, 19-32, en particular 21.

siástica y, por tanto, a la dirección y orientación del clero. Esta hipótesis de una relación entre la Biblia E6/E8 y el arzobispo Jiménez de Rada puede ser apoyada también por el hecho de que tanto en E8 como en el *Breviarium* se recurriera a las glosas de Pedro Comestor: comparten las de Números 2,3; 6,18; 24,16; 24,25; 1 Reyes 10,13; 2 Reyes 4,13; 16,18. Además, las acotaciones de E8 a Números 2,3; 1 Reyes 10,13; 2 Reyes 16,18 muestran una mayor correspondencia, a través del recorte de palabras, con la versión contenida en el *Breviarium*. Una actividad glosadora que retome tradiciones del Antiguo Testamento, según hemos constatado en las glosas de 1 Reyes 10,13 y 2 Reyes 21,16, y la relacione con episodios del Nuevo sería coherente también con el tipo de apologética cristiana llevada a cabo por el arzobispo, como testimonia su autoría de un tratado, el *Dialogus Libri Vitae*, dirigido a demostrar al público judío que las profecías, anhelos y prescripciones de sus Escrituras se veían cumplidas en Jesucristo<sup>122</sup>, y al mismo tiempo a instruir a los católicos descuidados de las Escrituras<sup>123</sup>. Si, además, se toma en consideración la circunstancia de que los infantes tuvieron entre sus tutores, bajo la supervisión de Rada, a Hermann el Alemán –traductor del Salterio de E8, según indica su prólogo– quien los acompañó durante la estancia parisina<sup>124</sup>, es plausible plantear la hipótesis de una implicación, si no aun de un verdadero patrocinio de la versión bíblica, por parte del arzobispo y, por tanto, posiblemente por el mismo Fernando III, cuya imagen de rey sabio, según el modelo salomónico ampliamente en boga en la época<sup>125</sup>, podría verse señalada por las miniaturas en E6 al principio de los libros de Proverbios y Eclesiastés respectivamente, tradicionalmente atribuidos a Salomón. En la primera llama la atención el atuendo del soberano y de su clérigo, que no se corresponde con el que sería propio del siglo X a.C. en el Oriente Medio, sino como cabe esperar con los códigos instrumentarios castellanos del siglo XIII, representando al monarca con vestimenta azul y roja, corona y barba, y de cierta edad, con llamativa semejanza con la representación de Fernando III conservada en la catedral de Santiago

122 F. M. RODRÍGUEZ, "El Dialogus Libri Vitae del arzobispo Jiménez de Rada": *Salm* 9 (1962) 617-622, en particular 620.

123 J. FERNÁNDEZ VALVERDE, "Introducción", en: R. JIMÉNEZ DE RADA, *Dialogus Libri Vitae*, ed. J. FERNÁNDEZ VALVERDE (CCCM 72; Turnhout 1999) 153-172, en particular 168.

124 GONZÁLEZ RUIZ, 227; F. J. HERNÁNDEZ, 611-612.

125 NIETO SORIA, *Imágenes religiosas*, 715-725.

de Compostela<sup>126</sup>. Alfonso X, al contrario, es retratado comúnmente llevando túnicas con las armas de Castilla y León, y en la mayoría de los casos sin barba, sin olvidar que al ascender al trono en 1252 solo tenía treinta y un años<sup>127</sup>. De esta manera se podría estar comunicando una identificación de Fernando III con el mítico rey sabio Salomón, realizando así una operación propagandística y de imagen según las pautas que hemos mencionado anteriormente: la transmisión de una representación de los soberanos construida a partir de modelos bíblicos<sup>128</sup>. La representación iconográfica acaba compaginándose con la análoga función de transmisión de cierta imagen de la dinastía desarrollada por la producción historiográfica que había insertado la historia de León y Castilla (y de Castilla y León) dentro del marco de la historia universal y de la historia sagrada, y el monarca castellano se presenta, pues, como el depositario de la sabiduría divina<sup>129</sup>.

## VIII. CONCLUSIONES

Resumimos, a continuación, las orientaciones que pueden contribuir al desarrollo de los estudios acerca de la versión bíblica del manuscrito del Escorial I.I.6:

a) E6 y E8 representan las dos partes de una misma versión bíblica original. E8 sería copia inacabada del primer volumen, según es atestiguado por los espacios disponibles para prólogos o decoraciones al principio de Levítico, 1 Reyes y 1 Crónicas.

b) Con vistas a la realización de E6 se llevó a cabo un trabajo crítico de determinación del texto latino de referencia con abundante recurso a los manuscritos de la tradición hispana, configurando así la nueva versión como Biblia nacional e insertándola dentro de un programa político y cultural de construcción de la identidad nacional castellana alrededor de la lengua romance y de la fe católica, en continuidad con el pasado hispano-godo.

---

126 En la miniatura que se encuentra al principio de Eclesiastés, Salomón viste túnica verde y manto gris, pero lleva en la mano una flor de lis, como en el mencionado retrato de la catedral de Santiago de Compostela.

127 G. MENÉNDEZ-PIDAL, *La España del siglo XIII leída en imágenes* (Madrid 1986) 51-52, 56-58.

128 NIETO SORIA, *Imágenes religiosas*, 715-725.

129 FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 394.

c) La amplia presencia de glosas y prólogos apuntaría a un objetivo de formación del clero y consiguiente catequización de las masas, a través de la predicación y enseñanza de la doctrina católica, con particular atención hacia la formación de los conversos. El Arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada podría estar relacionado con la labor traductora como patrocinador. En este caso la datación de la obra habría de retrasarse al menos hasta finales de los años 40 del siglo XIII, puesto que el arzobispo falleció en 1247.

d) En particular, el ejemplar representado por E6 podría haber sido el segundo tomo de la copia de estudio de uno de los infantes, Felipe o Sancho, hijos de Fernando III y futuros arzobispos de Sevilla y Toledo respectivamente. E8, por su parte, sería una copia posterior realizada a partir del primer volumen de la versión, no localizado.

e) En términos generales, se puede concluir que el reinado del rey Santo anticipó los rasgos que distinguieron el del Alfonso X, tanto desde la perspectiva de la lengua y de las características de esta<sup>130</sup> como desde el punto de vista ideológico, con vistas a la construcción de sólidas bases sobre las cuales afianzar la unidad nacional y garantizar la paz cívica en un reino que se señalaba por ser multicultural, con poblaciones portadoras de cosmovisiones mutuamente excluyentes, una circunstancia que habría podido dificultar la viabilidad a largo plazo del proyecto de la Reconquista. La Biblia E6 se integra de modo coherente dentro de tal contexto de dinámicas culturales.

---

130. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 382-386; P. SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, "La normalización del castellano escrito en el siglo XIII. Los caracteres de la lengua: grafías y fonemas", en: CANO AGUILAR, 423-448, en particular 429; M. J. TORRENS ÁLVAREZ, *Evolución e historia de la lengua española* (Madrid 2007) 207 y 217.