

Juan de Mandevilla en España: variaciones textuales y cambios culturales.

Rodríguez Temperley, María Mercedes.

Cita:

Rodríguez Temperley, María Mercedes (2003). *Juan de Mandevilla en España: variaciones textuales y cambios culturales*. En *Literatura y conocimiento medieval*. México (México): Universidad Autónoma de México - Universidad Autónoma Metropolitana - El Colegio de México.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/maria.mercedes.rodriguez.temperley/59>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pHWM/pme>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LITERATURA Y CONOCIMIENTO MEDIEVAL



Universidad Nacional Autónoma de México
Universidad Autónoma Metropolitana
El Colegio de México

Juan de Mandevilla en España: variaciones textuales y cambios culturales

Mercedes Rodríguez Temperley

Seminario de Edición y Crítica Textual-CONICET

Universidad Nacional de La Plata

Dentro del marco del proyecto de investigación llevado a cabo en el Seminario de Edición y Crítica Textual (Secrit-Conicet) acerca de la variación lingüística y textual del discurso narrativo en la prosa histórica y ficcional castellana, presento aquí algunas variaciones operadas en un muy difundido libro de viajes, el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla. Para ello, he tomado el único manuscrito en lengua aragonesa de finales del siglo XIV¹ y la edición castellana impresa en Valencia en 1524.² Adelantándome a las conclusiones, es posible referir que las variaciones más notorias introducidas en el impreso castellano guardarían relación con el momento histórico imperante en España luego de la Reforma. Ello habría obligado a revisar el contenido de ciertos libros para luego reescribir o remozar aquellos pasajes que, referidos

¹ Manuscrito M-III-7 de la Biblioteca de El Escorial. Para las citas, utilizo mi propia transcripción del manuscrito, realizada según las normas del Hispanic Seminar of Medieval Studies (Madison).

² Conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid, R 13148. Existe reproducción facsimilar a cargo de J. E. Martínez Ferrando (1958-1960) y en formato electrónico en Admyte II, que presenta además su transcripción. G. Santonja (1984) ofrece una edición del texto consistente en la transcripción del texto con regularizaciones gráficas. He preferido manejarme con la transcripción de Admyte, ya que he advertido algunos errores de transcripción en la edición de Santonja.

sobre todo a cuestiones de índole religiosa, pudieran malinterpretarse (como en el caso de la administración de algunos sacramentos) o se mostraran complacientes en las duras críticas hacia el clero.

El *Libro de las maravillas del mundo* narra un viaje a Tierra Santa, Egipto, Armenia, las tierras del Gran Khan, India y Cathay, pasando por las lejanas comarcas del mítico Preste Juan. Si bien es posible que la primera parte del viaje (Jerusalén y Santos Lugares) pueda haber sido realizada por el autor, el texto es, en su mayor parte, el relato de un viaje ficticio, un itinerario libresco en el que han cabido las narraciones de viajeros precedentes como Odorico, el Boldense, Haytón o Vitry, entre otros.

Aunque el texto original fue escrito en francés alrededor de 1360, habría entrado a la península a través de la Corona de Aragón, cuando el infante Juan, hijo de Pedro el Ceremonioso, solicitó copia del libro en agosto de 1380 y luego en septiembre del mismo año al rey de Francia y a la duquesa de Bar, respectivamente (Rubió y Lluch, II, docs. CCXXXIII y CCXXXVIII). Si bien el texto fue conocido y leído en España, tal como lo demuestra su presencia a nivel intertextual en el *Libro del infante don Pedro de Portugal* de Gómez de Santo Estevan, en el *Jardín de flores curiosas* de Torquemada, en el *Tirant lo Blanch* de Martorell y hasta en los escritos colombinos (Colón, *Historia del almirante*, 32, 35, y Bernaldez, *Memorias*, 234, 269-270, 307-308, 315, 318-319), paradójicamente se encuentran pocos testimonios en relación con tan fecunda difusión. En España se conservan el citado manuscrito aragonés, un fragmento en catalán inserto dentro de otra obra, el *Thrésor de l'histoire des langues de cest univers* o *Histoire admirable de plantes et herbes* de Claude Duret (1605 y 1613)³ y varias ediciones castellanas del siglo XVI.⁴

³ Ediciones modernas: F. Secret, "Une version oubliée des 'Voyages' de Jean de Mandeville", *Studi Francesi*, V, 1961, 480-483, y A. Rossebastiano Bart, "La 'langue romanesque' del 'Voyage d'outremer' di Jean de Mandeville", *Aevum*, LVIII, 1984, 287-300.

⁴ Ediciones documentadas aunque no conservadas: 1483, 1500 y 1515. Se conservan: Valencia, 1521 (dos ejemplares); Valencia, 1524 (un ejemplar); Valencia, 1531 (un ejemplar); Valencia, 1540 (un ejemplar), y Alcalá de Henares, 1547 (un ejemplar). Existe además un manuscrito francés del siglo XIV, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura 9602.

Alda Rossebastiano (*La tradizione*), en un libro reciente, se animó a la difícil tarea de establecer el *stemma* correspondiente al manuscrito aragonés y a las ediciones castellanas, cuyos trazados permiten ver una *familia virtual* conformada casi en su totalidad por testimonios no conservados, tal vez inexistentes. La complicadísima tradición textual del libro de Mandevilla en España nos concientiza acerca de la conformación del *corpus* de la literatura medieval: extraña genealogía en la que fragmentos de fragmentos, ediciones o manuscritos perdidos y lazos textuales hipotéticos ocupan más espacio que los testimonios efectivamente conservados. En tal sentido, Rossebastiano sostiene que para el libro primero y gran parte del libro segundo, la versión castellana sigue una fuente continental que no es la traducción aragonesa sino un antógrafo francés que ambas traducciones tienen en común, mientras que la última parte seguiría un modelo de tradición insular, en consonancia con la traducción catalana. Su análisis de la tradición ibérica revela que la versión aragonesa es rica en francesismos, que la catalana presenta un carácter lingüístico fuertemente local y que la traducción castellana conserva trazos de catalanismos, tanto gráficos como léxicos. Su hipótesis es que en el *scriptorium* de Juan I de Aragón el texto francés habría sido traducido a distintas lenguas (aragonés, catalán y castellano), lo cual justificaría el intercambio de modelos en las diversas traducciones.⁵

La principal dificultad a la que nos enfrentamos en este trabajo consiste en el hecho de contar con testimonios que, si bien son tomados como *la misma obra* de Juan de Mandevilla, distan entre sí casi un siglo y están escritos en lenguas diferentes (aragonés y castellano). Ante este obstáculo, no caeremos en una audacia comparatista por más que la tentación sea mayúscula. La problemática *vida en variantes* de los textos medievales es una realidad ante la que caben básicamente dos soluciones: la edición crítica, que toma en cuenta todos los testimonios conservados, y el elogio de la variante, que lleva a interpretar cada versión conservada como única y, como tal, a ser estudiada como texto autónomo. En cuanto al *Libro de las maravillas*, han sido editados tanto el manuscrito aragonés (Liria Montañés, *Libro*) como la

⁵ Para una lectura crítica del libro de Rossebastiano, véase mi reseña del mismo.

edición castellana de 1524 (Santonja, *Libro*). Sin embargo, la realidad del hecho literario nos muestra en este último caso una materia con variantes que exceden lo meramente lingüístico, que por su importancia no dejan de llamar nuestra atención y cuyo estudio no debe soslayarse a causa de un dilema metodológico. Las diferencias lingüísticas (aragonés-castellano), temporales (finales del siglo XIV, primer cuarto del siglo XVI) y materiales (manuscrito-impreso) disminuyen al pasar del registro de una mera comparación entre variaciones al análisis de éstas como producto de dos momentos en la recepción del texto.

El manuscrito aragonés es, muy probablemente, traducción de un manuscrito francés (Liria Montañés, *Libro*, 20) cronológicamente más cercano a la fecha de composición del original. De hecho muestra gran afinidad con el más temprano manuscrito francés que se conserva, que habría pertenecido al rey Carlos V de Francia (Bibliothèque Nationale de Paris, Nouv. Acq. Franç. 4515), y con el de la Bibliothèque Nationale de Paris, Nouv. Acq. Franç. 10723, datado en una fecha no anterior a 1380. En cambio, una lectura atenta de la edición castellana de 1524 permite apreciar innovaciones notables no sólo respecto de los textos más tempranos y cercanos al original a los que hemos aludido, sino también respecto de versiones inglesas como el manuscrito Egerton —British Museum, Eg. 1982— (Letts, *Mandeville's Travels*)⁶ o la Bodley Version —Bodleian Ms. e Musaeo 116— (Seymour, *The Bodley* y latinas —British Museum Ms. Royal 13 E. IX— (Seymour, *The Bodley*).⁷ En este sentido, interesa en este trabajo registrar los cambios introducidos en la edición castellana y sugerir sus posibles motivaciones. Podrá argumentarse que tal vez dichas variaciones se deban a un testimonio no conservado, el cual pudo haber sido utilizado

⁶ Este manuscrito está considerado como el más completo en lengua inglesa (Letts, vol. I, LXII). Tanto los mss. franceses como el ms. aragonés pertenecen a la denominada tradición *continental*, mientras que las versiones inglesas son representantes de la tradición *insular*. No tomamos en cuenta una tercera tradición, la llamada *de Lieja*, por ser ajena a la tradición española del libro de Mandevilla, la cual se entronca en la continental, con breves incursiones en la insular. Al respecto, véase el citado libro de Rossebastiano.

⁷ Las versiones inglesas tienden a resumir el texto original, contrariamente a la edición castellana de 1524 que, aunque también resume, amplifica mucho más.

por el editor del impreso castellano. Es una interpretación posible. Sin embargo, el tenor de las modificaciones introducidas y la ausencia de dichas modificaciones en otros testimonios textuales que sí se conservan inclina a afirmar que dichas variaciones textuales son índices de cambios culturales producto de la adecuación de la materia narrada, operada en el transcurso de su recepción y difusión.⁸

Ya en 1991, en un trabajo sobre la edición castellana de 1524, Pedro Tena Tena había llamado la atención acerca de la inclusión de un capítulo sin numerar ajeno a la composición original de Mandevilla, el “Capítulo de los mamellucos y d’el soldan. Fo[lio] VIII”, extraído y copiado íntegramente de la traducción española llevada a cabo por Martín Martínez de Ampíes del *Viaje de la Tierra Sancta* de Bernardo de Breidenbach. Dicha inclusión servía a Tena Tena para configurar modos de composición medievales y renacentistas en los que la *copia* no poseía un sentido negativo. Sin embargo, y hasta donde tengo conocimiento, Tena no menciona otros cambios que a mi entender tienen gran importancia, y que parecerían obedecer a un contexto histórico en el que la introducción de dichas modificaciones se hacía necesaria para salvaguardar al libro de posibles interdicciones frente a las sospechas de contenidos heréticos.

Del cotejo de diversas calas efectuado sobre el texto, he elegido un episodio para dar cuenta de las variaciones operadas: las creencias de los jacobitas. Asimismo, me referiré tangencialmente a otros pasajes, como la descripción de los habitantes de la isla de Bragmep y las consideraciones finales sobre los paganos, con el objeto de demostrar que tales variaciones no parecen constituir un fenómeno aislado sino una ejecución cuidadosamente planificada.

El episodio de los jacobitas es uno más dentro de aquellos destinados a informar acerca de las sectas de cristianos de oriente.⁹ Más allá de la expli-

⁸ Las modificaciones del impreso castellano de 1524 o bien le pertenecen, o bien debieron estar presentes en un mismo estadio redaccional, concordante con el espíritu de la Reforma. Lamentablemente, no hemos podido consultar la edición de 1521, también impresa en Valencia, de la cual la de 1524 parece ser copia.

⁹ Se adjuntan como Anexo al final del trabajo las dos versiones enfrentadas de este episodio.

cación etimológica de su denominación (“se claman jacobitas porque sant jaques (Sanctiago) los conuertio”), el episodio se centra en el sacramento de la confesión y en cómo los jacobitas se confiesan sólo ante Dios, sin la intermediación del sacerdote. Para reforzar dicha postura, transcribe citas bíblicas y hasta pensamientos de san Agustín, san Gregorio y san Hilario. Describe cómo, cuando quieren confesarse, encienden una fogata, echan en ella incienso y otras hierbas aromáticas y piden perdón a Dios. Dicha confesión es definida como “natural y primitiva” por el narrador en oposición a la ordenada por los papas, que debe realizarse a través de un hombre (el sacerdote), quien en definitiva “reglamenta” el perdón según el tipo de pecado. En primer lugar, es posible notar algunas variantes de interés entre los dos textos:

MANUSCRITO ARAGONÉS

EDICIÓN CASTELLANA DE 1524

<i>la</i> confesión	<i>su</i> confesión
adaqueill	a <i>dios</i>
las otras	las <i>autoridades</i>
nos leyemos en la santa escriptura	<i>seyendo</i> en la sancta escriptura
santos hombres	<i>doctores</i> santos
lur <i>opinion</i>	sus <i>yerro</i> s
(citas bíblicas en latín)	(citas bíblicas en castellano)
dizen	dizen <i>ellos</i>
santos padres papas qui son depues	santos padres que han seydo
[venidos	[<i>vicarios de</i>
fazer confession a hombre	Nuestro Señor
	que se confiessen a hombre <i>en</i>
	[<i>lugar de dios</i>
por <i>buena</i> Razon	por <i>muchas</i> & <i>buenas</i> razones
calidad del <i>fecho</i>	qualidad del <i>delito</i>
natura del <i>fecho</i>	natura & qualidad del <i>delito</i> y
	<i>pecado</i>
	//amplificatio

Como es posible apreciar, en el impreso de 1524 existe una tendencia a completar el sentido de algunos sintagmas (adaqueill/a *dios*; las otras/las *autoridades*;¹⁰ dizen/dizen *ellos*) y a resemantizar negativamente todo lo referido a las prácticas jacobitas (opinión/*yerros*; fecho/*delito*; fecho/*pecado*). Se advierten, además, cambios léxicos en vistas de un refuerzo semántico que insiste sobre la autoridad eclesiástica (doctores, vicarios, autoridades) y una diferenciación entre el discurso de los jacobitas (“su” confesión; dizen “ellos”) y el del narrador, que toma una prudente distancia.

A ello le sigue una extensa, reiterativa e insistente *amplificatio* acerca de los motivos por los cuales la Iglesia ha instituido la confesión auricular que debe efectuarse frente al sacerdote o, en el caso de peligro mortal, frente a un lego. Los argumentos incluyen la carta del apóstol Santiago (5,16): “Confesad los unos a los otros vuestros pecados”, las glosas a los Decretales de Clemente V (“segund se dize en la glosa In clementinis I, De Hereticis et In Clementinis, De penis facit ad propositum y en la glosa In clementinis prima de clerico non ordinato ministrante, etc.”) y la afirmación de que la confesión sacerdotal no es solamente un derecho humano y positivo sino divino y evangélico. Por ello, concluye: “assi en este passo se déue guardar. y no como illos lo dizen” (f. 26v).

Presumo que estos cambios han sido introducidos en relación con factores históricos suficientemente conocidos que en los años previos pudieron haber influido sobre distintos modos de producción cultural entre los que se destaca el libro. Me refiero a la Reforma luterana, a la introducción de la doctrina reformada en España y a los problemas que se suscitaron a partir de esos años. Según afirma González Novalín, “desde 1521 hasta 1558, el protestantismo estuvo pulsando con variada intensidad a las puertas de España. [...] La Inquisición hizo triunfar en España el espíritu y la letra de la Contrarreforma bastante antes de que finalizara el concilio de Trento” (175). Es un hecho suficientemente conocido que la Reforma empezó en 1517, cuando Lutero colgó en la

¹⁰ Tal vez haya en el manuscrito aragonés un erróneo desarrollo de la abreviatura; de la misma manera en que “*seyendo en la sancta escriptura*” puede corresponder a una lectio facillior en la edición de 1524.

puerta de la iglesia de Wittemberg ciertas propuestas contra las indulgencias. Se sabe que en febrero de 1519 Juan Froben, impresor de Basilea, había enviado a España una cantidad importante de tratados del monje agustino escritos en latín, los cuales estaban teniendo gran éxito editorial. En marzo de 1521, León X solicitó al condestable y al almirante de Castilla (que gobernaban el reino en ausencia de Carlos V), que adoptaran medidas tendientes a impedir la introducción en España de los libros de Lutero y sus defensores. Un mes más tarde el cardenal Adriano de Utrecht, inquisidor general desde 1516, encargaba a los inquisidores el secuestro de libros de esa índole, orden que se repetiría en 1523. Mientras tanto, los españoles leían ávidamente a Erasmo hasta el estallido de la polémica antierasmista, surgida en la Universidad de Alcalá en 1519 a partir de los escritos de Diego López de Estúñiga en contra de la edición del Nuevo Testamento realizada por Erasmo. Ya en 1527, la congregación de Valladolid preparaba la denuncia contra Erasmo como perturbador del orden constituido, lo que escondía el verdadero problema: los principios de reforma eclesiástica habían suscitado "una violenta reacción de las órdenes mendicantes, cuyo género de vida había proporcionado a Erasmo un lugar común para sus sátiras y reproches a la insinceridad con que se practicaban los consejos de perfección evangélica" (González Novalín, 168).

En cuanto a la difusión de ideas "prerreformistas" se hace obligatorio mencionar al "precursor" Pedro de Osma, quien en 1478 da a conocer su opúsculo *De confessione*, en el cual afirma que la confesión sacramental no proviene de la institución divina, que el sacramento de la penitencia es sacramento *natural*, no instituido en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, que los malos pensamientos no deben confesarse ya que se borran por la sola contrición, y que el papa no puede otorgar a nadie indulgencias de las penas del Purgatorio. En el proceso inquisitorial al que fue sometido, que finalizó con la quema de todas las copias de *De confessione*, el fiscal Pedro Ruiz de Rianza "prueba con información de testigos que muchos, por haber leído el libro de Pedro de Osma, no se querían confesar, y decían que *no había sino nacer y morir*" (Menéndez Pelayo, III, 285). Como afirma Menéndez Pelayo, Pedro de Osma "no fundó secta, ni tuvo discípulos, ni es más que un hecho aislado, como voz perdida de los wiclefitas y hussitas en España. Pero al rechazar la infalibilidad

de la Iglesia, no ya de su Cabeza, la potestad de las llaves, las indulgencias, y reducir la confesión sacramental a los pecados ocultos, y no de pensamiento, destruyéndola casi con tales límites, cortapisas y laxitudes, precedía y anunciaba a los reformistas" (Menéndez y Pelayo, III, 289).

En España, el conocimiento sobre la teología luterana anterior a 1524 no parecía ser demasiado profundo y estaba basado sobre los siguientes presupuestos: a) negación del primado del papa, b) rechazo de la confesión y lucha contra las indulgencias, y c) negación de la sacramentalidad del matrimonio. En este contexto no parecen casuales las modificaciones introducidas en episodios "sensibles" a cuestiones de fe y dogma como el de la confesión de los jacobitas. Procedimientos similares se advierten en el episodio de la isla de Bragmep, cuyos habitantes son descritos en la versión aragonesa como poseedores de todas las virtudes de que carecen los cristianos, además de llevar una vida más austera que la de muchos religiosos (ff. 84r a 85r), mientras que la edición de 1524 no incluye el extenso pasaje dedicado a dichas críticas (f. 59v).¹¹ Algo similar aparece al final del libro, donde se exponen consideraciones acerca de los paganos de las lejanas tierras visitadas: la tolerancia de la versión aragonesa contrasta con la intransigencia del impreso del XVI, manifestada en procedimientos aclaratorios similares a los descritos en nuestro análisis o en la omisión de pasajes que favorecen la comprensión de prácticas idólatras.

Mis sospechas parecerían confirmarse al traer a colación un episodio del ámbito italiano: el proceso inquisitorial sufrido en el siglo XVI por Domenico Scandella, un molinero friulano más conocido como Menocchio, sospechoso de herejía y condenado a morir en la hoguera por orden del Santo Oficio. Entre otras cosas, se lo acusaba de considerar los sacramentos como "mercancías". De la confesión llegó a decir

ir a confesarse a los curas y frailes es como ponerse delante de un árbol. Si ese árbol supiese hacer saber la penitencia, ya bastaría; y si algunos hombres van a los sacerdotes es por ignorar la penitencia que hay que hacer por los pecados,

¹¹ Para un análisis en particular del episodio, véase mi trabajo "Invenciones preutópicas medievales: Juan de Mandevilla y la isla de Bragmep".

hasta que se la enseñan, que si la supieran, no necesitarían ir, y aquellos que la conocen no necesitan ir. [Estos últimos deben confesarse] a la majestad de Dios dentro de su corazón, rogando que les perdone sus pecados (Ginzburg, 40)

Posteriormente, ante las preguntas de sus inquisidores, respondió: “Señor, yo no sé que nunca haya enseñado a nadie [...] ni nunca he tenido compañeros en estas opiniones más; y lo que he dicho lo he dicho por aquel libro de Mandavilla que he leído”¹² (Ginzburg, *El queso y los gusanos*, 78). No parece necesario marcar los paralelismos entre los dichos de Menocchio acerca de la confesión y los pasajes que hemos leído del libro de Mandevilla.

El episodio de Menocchio nos ilustra acerca de cómo, en lugar de leerse la alteridad como un discurso referido y meramente informativo sobre conductas ajenas, se la toma como un discurso pragmático, potencialmente viable, latente de factibilidad y generador de nuevas formas de conducta que, en el contexto de la Reforma, resultarían, si no audaces, seguramente peligrosas. Llama incluso la atención que uno de los dos únicos episodios de la edición de 1524 que no contiene ilustraciones es el correspondiente a Mahoma y las creencias islámicas, cuando lo habitual es contar con una, dos o tres viñetas por folio. La impresión es que el texto ha sido revisado y enmendado o corregido en aquellos pasajes ideológicamente problemáticos. Ante las continuas requisas de libros prohibidos, vemos en cartas de la época cómo no pudiendo los protestantes divulgar sus libros en la península “cautelosamente y mañosamente han exerido muchas de sus dañadas opiniones debaxo de nombres de otros autores cathólicos yntitulando los libros a ellos falsamente, y en otras partes, glosando y adicionando libros cognoscidos y aprobados, de buena doctrina, con falsas exposiciones y errores” (Pinta Llorente, *La Inquisición*, 241).

Para finalizar, debemos decir que las variantes o cambios mencionados no parecen haber sido realizados caprichosamente o al azar sino bajo un “plan” que contemplara la “corrección” o “adecuación” de la totalidad del libro de Mandevilla acorde con los nuevos tiempos. Tal vez la historia de la literatura no sea más que eso: ver cómo los textos se alejan, sinuosos, por las sendas, dejando atrás las rutas anchas trazadas por sus auténticos creadores.

¹² Las negritas son mías.

MANUSCRITO ARAGONÉS

EDICIÓN CASTELLANA DE 1524

«...los vnos se claman jacobitas por que sant jaques los conuertio.

Et sant johan euuangelista los batizo/ Eillos dizen que hombre deue fazer la confesion adios solament & non pas a hombre. Car **adaqueill** se deue hombre Render culpable enta *qui* ha fecho el pecado/ ni dios non deuisa jamas ni el **propheta** tampoco como eillos dizen que hombre non se confiesse a otro que adios/ assi que moyses l'escruiue enla biblia/

Et por esto dize dauid enel psalterio «Confitebor *tibi domine* in toto corde meo»

Et a otra part/ «**Dilictum meum cognitum tibi feci deus meus** es tu & confitebor tibi»

Car eillos saben toda la biblia & el psalterio/ Et por esto allegan assi la **letra**/ Mas eillos nos alegan pas assi las otras enlatin/ Mas enlur **lengoage** mucho **apartament** Et dizen que dauid & el otro **propheta** les dize/

Et toda uez nos leyemos enla santa **escriptura** que algunos delos otros santos **hombres** se acuerdan fascas alur **oppinion**

Assi como san agustin & sant gregorio Sant hilario Car Sant agustin dize «**Qui scelera sua quam verba Respicis**

«...vnos dellos se llaman Jacobitas: porque Sanctiago los conuertio:

y Sanct Joan su hermano.

y estos dizen que deue fazer hombre su confession a dios tan solamente: y no a *hombre*: porque a dios se deue mostrar culpable al qual ha offendido que el no a ordenado de fazer mal alguno: segun el demuestra enlos **prophetas** segun que ellos dizen y por ende que se deue hombre confessar a otro sino a dios: assi como moysen escriuio enla B(a)[i]blia.

y por esto dixo Dauid enel psalterio. Confitebor tibi *domine* in toto corde meo.

y en otro lugar. yo confesse **ati mi delito**:

y estos saben toda la Biblia y el psalterio. y por tanto alegan assi: empero no alegan las **auctoridades** en latin. sino en **romançe** suyo muy descompuestamente. & dizen que Dauid: y los otros **prophetas** dizen assi

& muchas vegadas **seyendo** enla sancta escriptura vemos que algunos **doctores sanctos** concuerdan en parte con sus yerros: assi como sant Agustin:

hilario longorum temporum crimina in ictu oculi pereunt si cordis nata fuerit compunctio Deus». Et por tanto dize que adios deue hombre **Rogar su mal fecho** en si Rendiendo se culpable & cridando *merce* Et *prometiendo* se aemendar

Et por esto *quando* eillos se quieren confessar eillos prenden del fuego/ et lo alumbran de cerca eillos et echan dentro **póldras de jncens & de otras cosas aromatiqvas/** et ensu fumo eillos se **confiessan adios/ & crydan merce/** Et verdat es que esta confession sea natural & *primitiua* Mas los **santos padres papas qui son depues venidos** han ordenado *afazer* confession a hombre/ Et por buena Razon/ Car eillos han Regoardado que *ninguna* maladia *non* puede estar curada/ nj buena medicina *non* puede *ser* dada si hombre *non* sabe la *natura* del mal. Et assi *non* puede hombre dar penitencia conuenible que *non* sabe la calidat del fecho. Car todos vn mesmo peccado es mas grieue avno que aotro/ Et por esto conuiene que hombre seppa la *natura* del fecho/ Et segunt aqueill dar penitencia.» (73-74; ff. 30r-30v)

sant Gregorio: sant Ylario. porque sant agustin dixo. el *que* sus peccados confessare y se conuertiere a dios: crea que aura *perdon* y sant gregorio dize. señor demandamos te que mires nuestra voluntad: y la libres. y assi mesmo sant ylario. si el pecador houiere arrepentimiento de coraçon dios aura piedad del: & le mirara con ojos de misericordia: y por tanto dizen ellos. que a dios se *deue* hombre mostrar culpable de sus defallimientos & pedirle misericordia prometiendole de se emendar. & por ende quando ellos se *confiessan* toman fuego y ponenlo çerca dellos.

y meten en sus orejas cosas **bien olientes.**

y enel fumo ellos se *confiessan:* & **llaman a dios** pidiendole *perdon* *aquesta* es la verdad que esta confession es natural: & *premitiua* mas los **santos padres que han seydo vicarios de nuestro señor** han ordenado que se *con-fiessen* a hombre en lugar de dios por muchas & buenas razones.

por quanto ellos an visto que la enfermedad no se puede *melezinar* ni sanar sino que sepa el hombre la *natura* del mal: y alli no puede

hombre dar la penitencia conuenientemente si el hombre no sabe la qualidad del delito. porque vn mesmo pecado es mas graue *que* otro segun el lugar y tiempo. y assi segun la natura & qualidad del delito y pecado se deue dar la penitencia:

y por esto *que* cada qual es passionado y affectado assi mesmo no podria bien ser castigado ni aconsejado de si: como ninguno pueda esser juez en su causa. E porque ante *que* dios sencarnasse era razon confessarse solamente a dios: empero despues *que* tomo dios carne humana. y tuuimos en el cielo dios hombre. de neçesidad fue *que* nos confesemos al hombre: y por ende dixo Santiago en su canonica. «Confitemini alterutrum peccata vestra» *que* quiere dezir tanto como confessad los vnos a los otros vuestros pecados: & no solamente al saçerdote: mas avn otro qualquier lego en tiempo de neçesidad quando no se pude auer saçerdote: y esta vno en peligro de muerte deue confessar sus peccados a vn lego: como es en batalla: o en mar: segun se dize en la glo. in. cle. j. de hereti. & in. cle. de penis facit ad propositum. glo. in cle. prima de. cle. non. ordi. minis. &c. E tambien porque la mayor

p(e)[a]rte dela penitencia es la verguença & cierta cosa es *que* mayor verguença a vno del hombre *que* visiblemente vee *que* de dios al qual no ve(r) [e] &c. Y por tanto la yglesia ordeno la confession saçerdotal. Y avn la mas comun opinion y *que* la confession saçerdotal sea no solamente de derecho humano y positiuo. mas de derecho diuino y euangelical. assi en este passo se deue guardar. y no como ellos lo dizen.

(ff.26r, 26v)

BIBLIOGRAFÍA

- ADMYTE II (Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles), Micronet.
- AUGUSTIJN, CORNELIS, *Erasmus de Rotterdam. Vida y obra*, Barcelona: Crítica, 1990.
- BATAILLON, MARCEL, *Erasmus y España*, 3 vols., Ginebra: Droz, 1991.
- y EUGENIO ASENSIO, “En torno a Erasmo y España”, en *Historia y crítica de la literatura española, Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona: Crítica, 1980, 71-84.
- BEINERT, WOLFGANG, *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 1990.
- BELLOC, HILAIRE, *Cómo aconteció la Reforma*, Buenos Aires: Emecé, 1945.
- BERNÁLDEZ, ANDRÉS, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. de Manuel Gómez Moreno y Juan de M. Mata Carriazo, Madrid: Real Academia de la Historia, 1962.
- CASTRO, AMÉRICO, *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI*, Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1949.
- COLÓN, FERNANDO, *Historia del Almirante de las Indias Cristóbal Colón*, México: Latino Americanò, 1958.
- DELUMEAU, JEAN, *La confesión y el perdón*, Madrid: Alianza, 1992.
- DURET, CLAUDE, *Histoire admirable de plantes et herbes*, París: 1605.

- DURET, CLAUDE, *Thrésor d'histoire de langues de cet univers*, Colonia: 1613.
- ENTWISTLE, WILLIAM J., "The Spanish Mandevilles", *Modern Language Review*, XVII, 1922, 251-257.
- GINZBURG, CARLO, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik, [1981] 1996.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, JOSÉ LUIS, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- LETTIS, MALCOLM (ed.), *Mandeville's Travels*, vol. I: *The Egerton Text (British Museum, Egerton 1982)*, vol. II: *The Paris Text (Bibliothèque Nationale, Nouv. Acq. Franç. 4515); The Bodleian Ms. (Rawl. D. 99)*, Londres: The Hakluyt Society, 1953.
- LIRIA MONTAÑÉS, PILAR (ed.), *Libro de las maravillas del mundo, de Juan de Mandevilla*, Zaragoza: Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1979.
- M'CRUE, TOMÁS, *La Reforma en España en el siglo XVI*, Buenos Aires: La Aurora, 1950.
- MÉNÉNDEZ y PELAYO, MARCELINO, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. IV, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1951.
- ORDUNA, GERMÁN, "Coexistencia y diacronía léxica en el campo de las variantes de un mismo texto", *Anuario de Letras*, XXXV, 1997, 489-508.
- PARKER, ALEXANDER, "Dimensiones del Renacimiento español", *Historia y crítica de la literatura española, Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona: Crítica, [1969] 1980, 54-70.
- PINTA LLORENTE, MIGUEL DE LA, *La Inquisición española*, Madrid: Archivo Agustiniانو, 1948.
- RICO, FRANCISCO, "Temas y problemas del Renacimiento español", en *Historia y crítica de la literatura española, Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona: Crítica, 1980, 1-27.
- , "Laudes litterarum: humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento", en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978, 895-914.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, MARÍA MERCEDES, "Invenciones preutópicas medievales: Juan de Mandevilla y la isla de Bragmep", *Hispanic Journal*, XX, 2, 1999, 341-349.
- , "Rossebastiano, Alda: *La tradizione ibero-romanza del 'Libro de las maravillas del mundo' di Juan de Mandavila*. Alessandria, Studi, Biblioteca Mediterranes, Edizioni dell'Orso, 1997" (reseña crítica), *Olivar. Revista de Literatura y Cultura Españolas*, 1, 2000, 216-220.

- ROSSEBASTIANO, ALDA, *La tradizione ibero-romanza del "Libro de las maravillas del mundo", di Juan de Mandavila*, Alejandría: Studi, Biblioteca Mediterranea, Edizioni dell'Orso, 1997.
- RUBIÓ I LLUCH, ANTONI, *Documents per l'Historia de la Cultura Catalana Mig-eval*, vols. I y II, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, Palau de la Diputació, 1908-1921.
- SANTONJA, G. (ed.), Juan de Mandavila, *Libro de las maravillas del mundo*, Madrid: Visor, 1984.
- SEYMOUR, M. C., *The Bodley Version of Mandeville's Travels. From Bodleian Ms. E Musaeo 116 with Parallel Extracts from the Latin Text of British Museum Ms. Royal 13 E. ix*, Londres-Nueva York-Toronto: The Early English Text Society by the Oxford University Press, 1963.
- TAYLOR, BARRY, "Los libros de viajes en la Edad Media hispánica: bibliografía y recepción", en *Actas do IV Congresso da Associação Hispanica de Literatura Medieval, I*, Lisboa: Cosmos, 1991, 57-70.
- TENA TENA, PEDRO, "Notas a la obra de Juan de Mandeville: edición valenciana de 1524", en *Actas do IV Congresso da Associação Hispanica de Literatura Medieval, I*, Lisboa: Cosmos, 1991, 233-236.
- WATERS BENNETT, JOSEPHINE, *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, Nueva York: Modern Language Association, 1954.