

En *Estudios sobre la variación textual. Prosa castellana de los siglos XIII a XVI*.
Buenos Aires (Argentina): Incipit Publicaciones.

Variaciones textuales y cambios culturales en un libro de viajes. El caso de Juan de Mandevilla en España.

Rodríguez Temperley, María Mercedes.

Cita:

Rodríguez Temperley, María Mercedes (2001). *Variaciones textuales y cambios culturales en un libro de viajes. El caso de Juan de Mandevilla en España*. En *Estudios sobre la variación textual. Prosa castellana de los siglos XIII a XVI*. Buenos Aires (Argentina): Incipit Publicaciones.

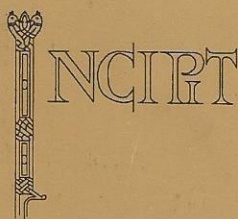
Dirección estable: <https://www.aacademica.org/maria.mercedes.rodriguez.temperley/61>

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



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>.



Publicaciones

6

Germán Orduna, Hugo O. Bizzarri, Gloria Beatriz Chicote,
Lilia E. Ferrario de Orduna, Jorge Norberto Ferro, Leonardo Funes,
José Luis Moure, Georgina Olivetto, María Mercedes Rodríguez
Temperley, Carina Zubillaga

ESTUDIOS SOBRE LA VARIACIÓN TEXTUAL. PROSA CASTELLANA DE LOS SIGLOS XIII A XVI



Buenos Aires
SECRET
2001

- VII *Academia Literaria Renacentista*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 81-99. Vid. versión ampliada: "Nuevos lectores y nuevos géneros: la epistolografía en los albores del renacimiento literario en España", s. l., s. d.
- LIDA DE MALKIEL, M. Rosa. 1952. "Juan Rodríguez del Padrón: Vida y Obras", *NRFH*, 6, 4, 313-351.
- NEPAULSINGH, Colbert. 1986. "Siervo libre de amor", en *Towards a History of Literary Composition in Medieval Spain*, Toronto, Univ. Press.
- NIGRIS, Carla de (ed.). 1999. Juan Rodríguez del Padrón, *Schiavo d'amore*, Milano, Luni Editrice.
- OLIVETTO, Georgina. 1997. "Apuntes sobre el manuscrito del *Siervo libre de amor*", *Incipit*, 17, 229-244.
- Patrología Latina Database*. 1995. J.-P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum sive Graecorum*, Cambridge, Chadwyck-Healey, CDs. 1-5.
- REYNOLDS, L. D. 1969. *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford, Univ. Press.
- SERRANO PUENTE, Francisco y Antonio Prieto (eds.). 1976. Juan Rodríguez del Padrón [de la Cámara], *Siervo libre de amor*, Madrid, Castalia.

Variaciones textuales y cambios culturales en un libro de viajes. El caso de Juan de Mandevilla en España

MARÍA MERCEDES RODRÍGUEZ TEMPERLEY

Preliminares

El género de los llamados *libros de viajes* ha sido, más allá de las discusiones eruditas entre los estudiosos ávidos de brindar una definición acabada y completa que pudiera registrar sus diferencias (peregrinaciones, viajes imaginarios o reales, embajadas, etc.), un grupo de textos que interesaron a generaciones durante siglos. Sobrados motivos dan cuenta de ello, pero baste mencionar que comprenden desde la mera evasión hasta intereses de tipo político (recuperación de Tierra Santa, alianza con pueblos mongoles), pasando por una formación de tipo enciclopédica (atractiva combinación de geografía e historia natural).¹

Gran número de textos representativos de este género han sido objeto durante el transcurso de su difusión, de cierto caudal de variaciones lingüísticas y textuales que en ciertos casos pueden llevar a renovar el texto original, fenómeno interesante no sólo dentro del campo literario sino también dentro de la esfera política, social o religiosa. Las variaciones operadas en el discurso narrativo ficcional pueden observarse en un libro de viajes cuyo éxito inmediato determinó su difusión ininterrumpida en todo el continente europeo durante casi dos siglos: el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla. Para ello, he considerado el único manuscrito conservado en España, escrito en lengua aragonesa a finales del siglo

¹ Una versión preliminar y abreviada de este trabajo fue leída en las VIII Jornadas Medievales organizadas por la Universidad Autónoma de México en septiembre de 2000, actualmente en prensa en las Actas del mencionado congreso. En dicha ponencia hacía referencia a las dificultades de la cuestión metodológica (que repito aquí) y analizaba con detenimiento sólo un episodio: el de las creencias de los jacobitas.

XIV² y la edición castellana impresa en Valencia en 1524³. Luego del análisis de los textos, es posible en principio advertir que las variaciones más significativas en la línea diacrónica consisten en: a) un deterioro de lo piadoso representado fundamentalmente por la peregrinación a Jerusalén; b) un avance superficial e interesado de lo “dogmático-cristiano-católico” y c) un incremento de lo maravilloso-natural.

Aunque existen ediciones modernas del manuscrito aragonés (Liria Montañés, 1979) y del impreso castellano (Santonja, 1984), no considero pertinente citar la obra de Mandevilla tomando alternativa o indistintamente una u otra, ya que como veremos, en la edición castellana se advierten adiciones posteriores, omisiones respecto de los manuscritos considerados como más cercanos al original y otros cambios significativos que distorsionan el texto como expresión genuina del pensamiento de un autor particular. Contar con ediciones de los textos medievales auxilia y facilita el trabajo de los investigadores, pero, en el caso de textos que han perdurado en distintas versiones, trae aparejado otro tipo de problemas que, aunque obvios, parecen olvidarse a menudo.

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, Guillermo el Boldense, Haytón o Jacques de 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, 1921: 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 *Persiles y Sigismunda* de Cervantes, en el *Tirant lo Blanch*

² Ms. Ecur. M-iii-7. Para las citas, utilizo mi propia transcripción del manuscrito, realizada según las normas del HSMS, de Madison.

³ 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 consistente en la transcripción del texto con regularizaciones gráficas. He preferido manejarme con la versión de Admyte, ya que he advertido algunos errores de transcripción en la edición de Santonja.

de Martorell y hasta en los escritos colombinos⁴, paradójicamente se conservan pocos testimonios en relación con tan fecunda difusión. En España se encuentran 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)⁵ y varias ediciones castellanas del siglo XVI⁶.

Alda Rossebastiano (1997), 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 más que en especulaciones hipotéticas. La complicadísima tradición textual del 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 anti-grafo 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 lexicales. 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 traducciones⁷.

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*

⁴ Cfr. Fernando Colón 1958: 32 y 35 (citado por Pilar Liria Montañés en su edición del libro de Mandevilla, p. 19) y Andrés Bernáldez 1962: 234, 269-270, 307-308, 315 y 318-319.

⁵ Ediciones modernas: F. Secret 1961: 480-483 y A. Rossebastiano Bart 1984: 287-300.

⁶ 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.

⁷ Para una lectura crítica del libro de Rossebastiano, véase mi reseña del mismo.

misma obra de Juan de Mandevilla distan entre sí casi un siglo y están escritos en lenguas diferentes (aragonés y castellano). Ante el obstáculo de no contar con una familia textual confiable, no caeremos en una audacia comparatista aunque 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, 1979) como la edición castellana de 1524 (Martínez Ferrando, 1958-1960; Santonja, 1984). 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 (fines 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 traducción de un manuscrito francés⁸, y 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, 1953)⁹ o la Bodley Version -Bodleian Ms. e Musaeo 116- (Seymour, 1963) y latinas -British Museum Ms. Royal 13 E. ix- (Seymour,

⁸ Ver Liria Montañés, p. 20. Al respecto, la Dra. Regina af Geijerstam, quien generosamente puso a mi disposición sus valiosos estudios realizados sobre el tema, aporta ejemplos elocuentes que refuerzan esta hipótesis.

⁹ Este manuscrito está considerado como el más completo en lengua inglesa (Letts, vol. I, p. 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.

1963)¹⁰. 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 por el editor del impreso castellano. Es una interpretación posible. Sin embargo, el tenor de las modificaciones introducidas y su ausencia en otros testimonios textuales, que sí se conservan, inclina a afirmar que dichas variaciones son índices de cambios culturales producto de la adecuación de la materia narrada, operada en el transcurso de su recepción y difusión¹¹.

Un deterioro de lo piadoso: el abandono de la Tierra Santa por la Tierra Opulenta

No es casualidad que el impreso de 1524 divida el texto en dos partes: la primera, sin introducción alguna, referida al viaje a Tierra Santa, y la segunda, precedida por una advertencia que alude a los contenidos entre los que se destacan las “cosas maravillosas e imposibles de creer”:

En aqueste segundo libro se tracta de muchas y diuersas marauillas que son por el mundo repartidas y por que especialmente en las indias ay muchas admirables cosas y quasi impossibles de creer: Pareciome ami empremiendo la presente obra que entre las otras cosas que enel presente libro ay de marauillar es auer hombres de tal manera producidos. Quise saber y ver por muchos libros si era verdad que tales hombres ouiesse poreal mundo y hallelo escrito por diuersos doctores dinos de fe y de creer: que ay hombres mostruos de tales formas como enel presente libro hallareys. Porque lo dize Plinio libro .vij. Capitulo .ij. y sant Agostin libro .xvj. de Ciuitate dei. Capitulo .vij. y Esidoro en las Etimologias libro .xj. capitulo .iij. y aun enel Cronica mundi los hallareys assi pintados como la vida suya y pues que aquesto es verdad no es marauillar de ninguna cosa delas otras que aqui estan. (fol. 37r)

También desde la portada se advierte cómo se ha privilegiado la materia de la segunda parte (cfr. figura 1). En primer lugar, las cuatro viñetas que la con-

¹⁰ Las versiones inglesas tienden a resumir el texto original, contrariamente a la edición castellana de 1524 que, aunque también resume, amplifica mucho más.

¹¹ 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, según lo señalado por Bennett y Rossebastiano, sería copia.

forman corresponden a seres monstruosos; en segundo lugar, es elocuente la advertencia que figura en los márgenes: “El que quisiere muchas cosas del mundo saber Compre este libro y sabra cosas que se spantara”. Al respecto, también resulta significativa la Tabla de Contenidos: “Aquí comiença la tabla del presente libro. Llamado Juan de Mandauila. el qual anduuo todas las partidas del mundo” (1ª parte) y “Aquí comiença la tabla del segundo libro trata delas indias y delos hombres mostruos”(2ª parte).

Esta opción pragmática y deliberada por los motivos maravillosos en el nivel de la historia tiene su correlato en el nivel del discurso. A menudo son notorias las deturpaciones en los topónimos que configuran el itinerario hacia la Tierra Santa, sea cual fuere el camino elegido, por ejemplo, escribe Colomardía por *Tholomaida*; río baltheon por *río belleon*; cayn por *cayre*; mar de Atuatilem por *mar adriatiqua*; adaval elin por *la val de helim*; Puyne por *Poitiers*; Hutres por *Chartres*; natongylie por *natatorio syloe*; mar de zoanacio por *mar de zoair*; sucay por *sicar*; Arzach por *arrarrath* (monte); quasi por *cucsia*; ysla de Copee por *isla de chipre*.

Asimismo, suelen ser numerosos los errores en las distancias de un sitio a otro y la omisión de puntos dentro del itinerario. Ello, sumado a las deturpaciones de los topónimos, inhabilita el relato como material confiable para peregrinos o viajeros, con lo cual se aleja de uno de sus objetivos primarios, consistente en funcionar como una guía de ruta hacia los Santos Lugares.

Podría ejemplificarse lo dicho hasta aquí con una omisión que presenta la edición castellana de 1524 referida al camino hacia Jerusalén. Así, mientras el manuscrito aragonés se detiene minuciosamente en los motivos que dificultan el viaje (y de ese modo, se acerca a la problemática de los peregrinos), el impreso del siglo XVI cancela el pasaje con una breve frase:

Ms. Esc. M-III-7

Car muchas gentes van a Jerusalem qui no han Intencion de passar vltra / o por causa que eillos no han de que / o por causa que eillos no han compaynia sufficient / o por que eillos non pueden endurar la pena / o por que eillos dudan mucho apassar el desierto / o que eillos se quexen mucho de se Retornar por lures mugeres o por lures criaturas / o por algunas causas Razonables (fol. 32v)

Impreso Valencia 1524

porque muchos van a jherusalem que no pueden yr a los otros romajes ya dichos. (fol. 28r)



Figura 1

Portada Impreso Valencia 1524 (Reproducción facsimilar de Admyte)

Indudablemente, en el siglo XVI se busca atraer a los lectores sugiriéndoles un viaje de aventuras por el mundo maravilloso y desmesurado de las Indias antes que una peregrinación piadosa hacia los Santos Lugares. Muchas de las advertencias acerca de las murallas, fortificaciones y dificultades halladas en los distintos itinerarios hacia Tierra Santa que se advierten

en el texto tienen su origen en los relatos de cruzada, destinados a relevar ese tipo de datos con vistas al estudio de las condiciones de factibilidad para el hipotético caso de una recuperación de los Santos Lugares. Lo que en el siglo XIV podía constituir una inquietud para algunos monarcas, en conjunción con intereses políticos tendientes al rescate de la Tierra Santa¹², ya suena anacrónico en el siglo XVI, donde a lo sumo podía pensarse en una cruzada contra los turcos, peligro inminente para la cristiandad europea luego de la caída de Constantinopla y los sucesivos avances de los otomanos en el centro de Europa.

Me permito agregar un ejemplo más para ilustrar este punto. Es sabido que a lo largo de toda la Edad Media pervivieron numerosas profecías referidas a la recuperación de las tierras ocupadas por los infieles, sobre todo de la Ciudad Santa de Jerusalén. Al respecto, notemos las diferencias operadas entre nuestros textos:

Ms. Esc. M-III-7

Et dizen algunos prophetas que vn princep seynnor d'occident ganara la tierra de promission con la ayuda delos xpistianos Et fara cantar missa de jus este arbor de seth (fol. 13r)

Lo que era una profecía sólida en el testimonio del siglo XIV se ha convertido en un discurso referido en el XVI: se ha pasado de la indubitable *seguridad de una profecía* (enunciada en tiempo futuro) a la *imprecisión de una anécdota* (enunciada en condicional). En esta vacilación se advierte cierto recelo hacia una profecía que aparecería como incumplida y que en el nuevo contexto mundial estaría lejos de cumplirse. El sintagma “dizen...que...dixeron” parecería *moderar* una profecía *equivocada* o al menos dejar un prudente resquicio para su incumplimiento.

Ya no se trata de una guía de peregrinación ni del testimonio de un peregrino, como pudo haber significado para los lectores del manuscrito aragonés (y seguramente para los de la mayoría de las versiones del siglo XIV), sino que se ha producido un cambio de funcionalidad de la materia narrativa. Podríamos decir que sólo se “respeta” la porción del texto referido al

¹² Para la cuestión de las cruzadas a fines de la Edad Media, véase el libro de Aziz Suryal Atiya 1938. Para el caso del interés que al respecto pudo haber suscitado el libro de Mandevilla en la corona aragonesa remito a mi artículo “Narrar, informar, conquistar: los *Viajes* de Juan de Mandevilla en Aragón”, *Studia Neophilologica*, 2001 (en prensa).

viaje a Tierra Santa en tanto forma parte del libro original de Juan de Mandevilla, pero ya no *significa* de la misma manera.

Con respecto al impreso del siglo XVI, podría afirmarse que estamos en presencia de un cambio de paradigma que deriva en un cambio de funcionalidad del texto mandevillesco. Razones históricas, políticas, sociales y culturales como algunas de las ya enunciadas (descubrimientos ultramarinos, avance turco sobre la cristiandad europea, incremento del número de lectores, encumbramiento de ciertos géneros literarios, etc.) no han hecho más que resentir una porción de la materia original y reorientar, por medio de cambios semánticos, omisiones y ampliificaciones, una parte del relato que debía privilegiarse. En un texto que presenta en realidad dos viajes diferentes (Tierra Santa y regiones lejanas con monstruos y maravillas) ha primado el último como un signo de los tiempos.

Avance superficial e interesado de lo “dogmático-cristiano-católico”

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 también pueden aportar significativos elementos de interés, los 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 puntual 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.

Ms. Esc. M-III-7

... los vnos se claman jacobitas por que sant jaques los conuertio. Et sant johan euuangelista los batizo/ Eillos dizen que hombre deue fazer la conffession 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 conffiesse aotro que adios/ assi que moyses l'escriue 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 enlatín/ Mas enlur **lengage** 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**

hilario longorum temporum crimjna in ictu oculi pereunt si cordis nata fuerit compunctio

Impreso Valencia 1524

... vnos dellos se llaman Jacobitas; porque Sanctiagio 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 en los 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 **romance** suyo muy descompuestamente. & dizen que Dauid: y los otros prophetas dizen assi

& muchas vegadas **seyendo** enla sancta *escriptura* veemos que algunos **doctores sanctos** concuerdan en parte con sus **yerros**: assi como sant Agustin: sant Gregorio: sant Ylario. porque sant agustin dixo. **el que sus pecados 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

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 *quoando* eillos se quieren *confessar* eillos prenden del fuego/ et lo alumbran de cerca eillos et echan dentro **poldras de jncens & de otras cosas aromatiqus/** 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. (fols. 30r-30v)

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 cerca 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 *confiessen* 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 cual 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 confessemos 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 sacerdote: mas avn otro qualquier lego en *tiempo* de neçessidad quando no se pude auer sacerdote: 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 sacerdotal. Y avn la mas comun opinion y *que* la confession sacerdotal 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.
(fols.26r, 26v)

Más allá de la explicación etimológica de su denominación (“se claman jacobitas porque sant jaques 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:

Ms. Esc. M-III-7

Impreso Valencia, 1524

la confesión
adaqueill

su confesión
a dios

las otras
nos leyemos en la santa escriptura
santos hombres
lur **opinion**
(citas bíblicas en latín)
dizen
santos padres papas qui son depues
venidos
fazer confession a hombre

por buena Razon
calidad del fecho
natura del fecho

las **autoridades**
seyendo en la sancta escriptura
doctores santos
sus **yerros**
(citas bíblicas en castellano)
dizen **ellos**
santos padres que han seydo **vicarios**
de Nuestro Señor
que se confiessen a hombre **en lugar**
de dios
por **muchas & buenas** razones
qualidad del **delito**
natura & qualidad del **delito y pecado**
//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 autoridades¹³; 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”) frente al 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 deue guardar. y no como ellos 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

¹³ 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.

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 (1980: 175), “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”. Es un hecho suficientemente conocido que la Reforma empezó en 1517, cuando Lutero colgó en la 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 cual 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, 1980: 168).

En cuanto a la difusión de ideas “pre-reformistas” 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, 1951: 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, 1951: III, 289).

De lo expuesto, surge que 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; 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 descriptos 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 (fols. 84r a 85r), mientras que la edición de 1524 no incluye el extenso pasaje dedicado a dichas críticas (fol. 59v)¹⁴. 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 descriptos 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 al que alude en extenso el ya clásico libro de Carlo Ginzburg (1981): 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, 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, 1981:40). 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 mías; y lo que he dicho **lo he dicho por aquel libro de Mandavilla que he leído**”¹⁵ (Ginzburg, 78). No parece necesario marcar los pa-

¹⁴ Para un análisis en particular del episodio, véase Rodríguez Temperley 1999.

¹⁵ Las negritas son mías.

ralelismos entre los dichos de Menocchio acerca de la confesión y los pasajes que hemos leído del libro de Mandevilla.

El episodio de Menocchio 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 contienen ilustraciones es el correspondiente a Mahoma y las creencias islámicas, cuando lo habitual es contar con una, dos o tres viñetas por folio¹⁶. 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 correspondencia de la época cómo, no pudiendo los protestantes divulgar sus libros en la península, “cautelosamente y mañosamente han exercido muchas de sus dañadas opiniones debaxo de nombres de otros authores 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 herrores” (Pinta Llorente, 1948: 241).

En ese clima de sospecha, no resulta curiosa otra variación introducida en el impreso castellano, referida a las creencias idólatras. En tal sentido, Mandevilla justifica las creencias de los pueblos paganos concernientes a la adoración de animales (bueyes, serpientes, etc.) comparándolas con las creencias en agüeros en las que incurren a menudo los cristianos. Dicha comparación encierra una velada crítica para quienes oprobian a los salvajes sin mirarse a sí mismos, y coincide con el tono general del libro, más proclive a ejercitar la tolerancia y a dejar sentadas las falencias de la cristiandad que a juzgar las costumbres y creencias de los paganos e idólatras que habitaban en los confines del mundo. No obstante, la edición de 1524 agrega un sintagma que alerta y resemantiza el pasaje, adaptándolo a la ideología imperante:

Ms. Esc. M-III-7

Et assi aquellas cosas & en otras / el
ya muchas gentes que y creen por
que es souent avenido /
Mas assaz de gentes non lo creen pas

Impreso Valencia 1524

Item dizen del cueruo que sea mal
encuentro.
y otras gentes ay que non creen nada
desto.
y estos fazen bien porque ha

¹⁶ El otro episodio se refiere los mongoles y a la corte del gran Khan.

**hauido christianos que por estas
creencias y agorrerías han sido
afugados y quemados:**
porque la **santa doctrina dela fe
catholica** defiende todo esto y lo ha
por cosa **reprouada**

Y aquesto no es por cierto marauilla
si los **moros** non tienen **buena fe ni
doctrina verdadera** creen mas li-
geramente por simpleza (fol. 36v)

/ Et pues que los xpistianos han tan
creança qui son abeirrados d'aque-
lla creança & saben toda **santa doc-
trina/**

no es pas marauilla si los **paganos**
qui non han point de **buena dotrina**
si non que de lur Natura y creen mas
legerament por lur simpleza (fol.
46v)

Se ha amplificado el texto agregándole la referencia al castigo que destina la Iglesia para quienes no cumplen con su doctrina y tienen creencias contrarias a la “santa doctrina dela fe catholica”, el mismo que habría de padecer Domenico Scandella en 1599: la hoguera. Podríamos repetir casi el mismo esquema comparativo de contrastes que utilizáramos para el análisis del episodio anterior acerca de la confesión. Es evidente que se está recurriendo a refuerzos semánticos tendientes a robustecer cierta terminología específica con el objeto de insistir discursivamente en una preocupación extra-textual: (santa doctrina / *santa doctrina de la fe catholica*; paganos/moros (nótese la interpretación doméstica); buena doctrina/*buena fe ni doctrina verdadera*), o a giros interpretativos, ya que mientras en el texto aragonés el acento está puesto en el error de los cristianos (que están convencidos de tales creencias agoreras a pesar de conocer la santa doctrina), en el impreso castellano el protagonismo se centra en la “santa doctrina dela fe catholica”, quien, personificada cual entidad restauradora, veda y reprueba tales prácticas agoreras.

A continuación, un ejemplo más para explicitar lo dicho precedentemente y que resulta útil para ilustrar la transformación a la que han sido sometidos algunos pasajes que, a juicio del editor o impresor podían resultar conflictivos:

Ms. Esc. M-III-7

Item Seppades que todas estas tie-
rras que yo he fablado & todas estas
diuerssas yslas et estas diuerssas
gentes / las diuerssas leyes & diuers-
sas creencias que eillos han // non ay
ningunas gentes pues que eillos
ayan enssi Razon & entendimjento

Impreso Valencia 1524

...en todas estas partidas & Yslas

non ay gentes que tengan buen enten-
dimiento.

qu'ellos no ayan algunos articulos de nuestra fe & algun buen punto de nuestra creencia & que eillos no crean en dios qui fezo el Mundo (fol. 90r)

Para finalizar, se hace necesaria una última mención a procedimientos de moralización observados en el texto que involucran aspectos discursivos e icónicos. El primero de ellos es el que se refiere a la circuncisión de Cristo:

Ms. Esc. M-III-7

En aqueill templo estaua charlemaine quoando el angel li traixo la **prepuca** nuestro seynnor dela Circuncision / Et eill la traixo a eyx la cappiella a viij. legoas de liege / Et depues charles el chauues la fezo traher a poitiers Et depues fue traída a chartres. (fol. 17r, 17v)

Como se habrá advertido, el impreso soslaya toda referencia al prepucio de Cristo, tal vez compelido por lo que el propio pudor aconsejaba omitir. Ello conlleva una pérdida de sentido del párrafo ya que al sintagma “lo cual” le falta su antecedente. Pese a eso, nada se ha hecho para reformular la frase y mantener la coherencia textual.

Por último, también las imágenes han sido objeto de moralización. Alda Rossebastiano (1997), quien ha analizado las distintas ediciones del libro Mandevilla, nota una sugerente diferencia entre las viñetas utilizadas en la edición que nos ocupa y su precedente de 1521, de la cual la nuestra parecería ser copia¹⁷. Al describir las ilustraciones del impreso castellano de 1524 afirma: “Silografie in gran parte identiche a quelle dell’edizione precedente (...). In un caso la figura viene “moralizzata”: al cap. 52, i due ermafroditi, visibilmente bisessuati nel 1521, diventano semplicemente figure

¹⁷ Las diferencias entre las distintas ediciones castellanas serán objeto de otro trabajo.

nude di uomo e di donna, con conseguente cancellazione della corrispondenza tra testo ed iconografia” (19-20). Este sería un ejemplo más de que, más allá de las cuestiones ecdóticas que se planteen al interrogarse acerca de la familia textual a la que pertenece la edición de 1524, es notorio que el libro en esta etapa fue sometido a una revisión moralizante destinada a transformar cierta materia problemática.

Sin embargo, frente a las variaciones introducidas sobre temas religiosos, destinadas a “perfeccionar” dogmáticamente la materia religiosa en sus aspectos morales y eclesiásticos, coexisten errores “bíblicos” que parecerían oponerse a una teoría de la “revisión cristianizante y dogmática” del texto mandevillesco. Esta situación paradójica, que inquieta e incomoda, merece ser abordada (aunque en un principio parezca oponerse a nuestra hipótesis primitiva) con el objetivo de interpretar lo mejor posible el libro de Juan de Mandevilla en sus distintos estadios:

- a) El itinerario por Tierra Santa se construye sobre la base de un procedimiento muy común en este tipo de relatos, que consiste en relacionar cada sitio visitado con la vida de Cristo o con episodios presentes en las Sagradas Escrituras. Llama sin embargo la atención que un milagro suficientemente conocido como la curación del ciego realizada por Jesucristo camino a Jericó (Lc. 18, 35-43; Jn. 9, 1-11) se transforme en la curación de una “vieja”: “Alli fezo nuestro seynnor veer el ciego” (M-III-7, fols. 21r-21v); “alli fizo ver **ala vieja**” (Valencia, 1524, fol. 20v).
- b) Otro equívoco es el que se refiere la edad de Sara al engendrar a Isaac, que el Antiguo Testamento determina en noventa años (Gén. 17, 17). El manuscrito aragonés coincide con el texto bíblico (“Et sarra auja .iiij.[^xx] & x. aynnos quoando ysaach fue engendrado”, fol. 24r) mientras que el impreso castellano agrega dos centenas, lo cual convierte la edad de Sara en una verdadera exageración o en un derroche de vitalidad: “& aquesta sarra auia .ccxc. años quando fue engendrado Ysaac” (fol. 22v)¹⁸.
- c) También, como acontecía con los topónimos referidos al itinerario hacia los Santos Lugares y alrededores, se advierte la deturpación de nombres propios, en su mayoría debidos a una *lectio facilior*: Elena por Helcana; la muger de Alieth por la mujer de Aber; rey Judas por rey Joras; Liesser domas por Heliseus Damascus -mozo despensero de Abraham-; rey Ga-

¹⁸ Si bien es posible que no se haya interpretado la cifra en números romanos (80+10=90), reemplazando las decenas por centenas, es llamativo que quien estuviera al cuidado de la edición hubiera encontrado normal que Sara pariera a Isaac a los doscientos noventa años, cuando se trataba de en un detalle tan conocido de la historia sagrada.

san por rey Basaan, entre otros. Muchos de ellos son nombres demasiado conocidos como para haber cometido tantos errores en su transcripción, de allí que resulte de interés para evidenciar lo que presentaremos más adelante como una conclusión provisoria para explicar el fenómeno.

- d) Por último, el análisis de las variantes operadas en la descripción de la ciudad de Hebrón llaman la atención acerca de una adulteración de la materia de origen bíblico. En efecto, en el libro de Josué (20, 1-9) se habla de las ciudades de refugio: “Y habló Jehová a Josué, diciendo: Habla a los hijos de Israel, diciendo: Señalaos las ciudades de refugio, de las cuales yo os hablé por Moisés; para que se acoja allí el homicida que matare a alguno por yerro y no a sabiendas; que os sean por acogimiento del cercano del muerto. (...) Entonces señalaron a Cedes en Galilea, en el monte de Nephtalí, y a Sichêm en el monte de Ephraim, y a Chîriat-arba, que es Hebrón, en el monte de Judá”. A continuación, se expone la descripción enfrentada que hacen de la ciudad de Hebrón tanto la versión aragonesa como la castellana:

Ms. Esc. M-III-7

Impreso Valencia 1524

Ebron solia ser la **principal** Cibdat delos philisteos Et alli habitauan los **gigantes** en aqueill tiempo Et si fue la Cibdat sacerdotal del tribu de Juda

...y solia esser la **mas pobre ciudad** de los filisteos. y alli moraron **las gentes**:

Et hera assi *franca* que ailli **Recebian todos los que se fuyan de otros logares por lures mal fechos...** (fol. 12r)

y es assi *franca* que rescibe ende **hombres todas cosas sin pagar.**

y alli vienen muchos **mercaderes** (fol. 14v)

Si analizamos ambas descripciones de la ciudad de Hebrón, notamos que el manuscrito aragonés la caracteriza como ciudad principal de los filisteos (mientras que el impreso castellano la califica como “la más pobre”, lo cual se contradice abiertamente con “franca”, su otra cualidad que la define), como ciudad sacerdotal (lo cual omite Val. 1524), habitada por gigantes (frente a las “gentes” de la que habla la edición) y como una ciudad “franca”. En este último punto la interpretación difiere: M-III-7 se mantiene fiel al texto bíblico ya que menciona la costumbre de recibir malhechores, mientras que la edición castellana traduce *franca* como *liberal* o *generosa*; de allí que la interpretación no resulte del todo clara y que recurra a la adición de “los mercaderes” como una forma de relacionarla con aspectos económicos.

En síntesis, podría decirse que mientras en el texto aragonés prima lo histórico (reseña tradicional del sitio, muy común en el discurso de los itinerarios y libros de viajes), en el texto castellano se ha priorizado lo anecdótico, lo cual redundaría en una desnaturalización de la materia original: ciudad “de refugio” (paradigma de justicia) en un caso, frente a ciudad “indulgentemente y placentera” en otro: lección moral *versus* curiosidad (*modus vivendi*).

A modo de conclusión provisoria, podría decirse que los “errores” que hemos señalado hasta aquí estarían indicando que quizás las variaciones acerca de cuestiones religiosas introducidas en la edición castellana, pudieron haber sido realizadas apresuradamente y sin cuidado por alguien (el imprentero, el cajista, el anónimo editor) deseoso de ganar la aprobación de posibles censores o al menos de poder sortear los motivos más evidentes que pudieran ser objeto de expurgación. Ello explicaría por qué, a pesar de las introducciones de material sobre la confesión, el hincapié puesto en el sacramento de la eucaristía¹⁹, los peligros de la hoguera y las críticas a los paganos, incurre en los errores que hemos consignado. El resultado, entonces, habría sido el de “remozar” aquellos pasajes que a él como lector y a su sentido común le podían parecer comprometedores, sin detenerse en detalles que hoy nos hacen notar que paradójicamente, no era un gran conocedor de los Evangelios ni de la historia sagrada, lo que nos hace reflexionar acerca del grado de participación de los cajistas o imprenteros en la confección de los libros y a tomar nuestras debidas precauciones a la hora de citar a un autor por la edición de cualquier testimonio textual²⁰.

Incremento de lo maravilloso-natural

Frente a las variaciones ya descriptas y analizadas, hallamos una significativa *amplificatio* en los segmentos referidos a los seres monstruosos. Tal como lo adelantáramos al inicio del presente trabajo, el impreso castellano innova dividiendo la obra en dos libros como un modo no sólo de escindir la materia piadosa de la maravillosa, sino como una prueba de la reorientación de sentido que ha sufrido el texto original de Mandevilla, privilegiando desde su portada, sus viñetas, su prólogo a la segunda parte y su aumento del contenido maravilloso, las cuestiones relacionadas con lo monstruoso y lo lejano.

¹⁹ Para no extender demasiado este trabajo omitimos el análisis de ejemplos que frecuentemente hacen referencia a la comunión como una defensa frente a los peligros del mundo y como una forma de diferenciación entre cristianos y paganos.

²⁰ Al respecto, véase Taylor (2000: 591-602).

ma de maravillas. Un ejemplo de ello podría significar la omisión de la descripción geográfica del reino de Caldea y de Libia realizada en la edición de 1524, justificada por el tópico de la *brevitas*: "E tambien es ende el reyno de Caldea donde ay muchos y diuersos Reynados. delos quales al presente no vos fablo: sino de aqueste que se sigue que me parece que sea mas agradable de hablar" (f. 55r). Inmediatamente se refiere a ese tema más ameno para sus lectores: el cordero vegetal, ejemplo de monstruosidad producida por la mezcla de reinos de la naturaleza.

El citado ejemplo ilustra el cambio de funcionalidad del texto de Mandevilla: de tratado pseudo-geográfico en el siglo XIV, a catálogo de maravillas y rarezas en el siglo XVI. Eco de esas voces parecen ser las afirmaciones de Pedro Mártir de Anglería (1500-1562) analizadas por Stelio Cro (1983:28) para ilustrar la polémica americana entre la nueva ciencia y la vieja escuela:

A principios del Libro III de la misma década [*Quinta*], al describir a la ciudad de Tenustitán (Tenochtitlán, México) edificada sobre la laguna, Pedro Mártir se interrumpe para dirigirse directamente al Papa admitiendo que sea difícil creer a ciertas cosas extraordinarias, como la arquitectura de aquella fabulosa ciudad: 'Esto, Padre Santo, a mi juicio y al de los que creen que una cosa no puede ocurrir si no la han leído en otra parte, es una maravilla de la naturaleza' (II, p. 464). En el mismo libro, al llegar a la descripción de la planta del cacao y del uso a la que destinaban los mexicanos la pepita como moneda y bebida a la vez, Pedro Mártir advierte: 'Las personas de mezquino ingenio tendrán por fantasía el que de un árbol se coja moneda' (II, p.470). Pedro Mártir mismo parece a veces perplejo ante las noticias que recibe de primera mano de los conquistadores, y hasta del mismo Cortés: 'Escribe Cortés que el referido palacio, en tan breve tiempo edificado, valdría, si se pudiera vender, más de 20 mil castellanos de oro, y que en España no hay ninguno comparable. Como me lo cuentan, así lo refiero' (II, p. 471).²¹

Conclusiones

Para finalizar, lo dicho hasta aquí sólo pone en evidencia el abismo entre nuestra moderna cultura libresca, acostumbrada al ejemplar único fiel a los lineamientos de su autor, y el fenómeno literario medieval y renacen-

²¹ La edición de la obra de Pedro Mártir utilizada por Cro es *Décadas del Nuevo Mundo*, (dos volúmenes), México, José Porrúa e Hijos, 1964.

tista, multiplicidad de textos que a menudo sólo comparten el mismo título pero que encierran abundantes variaciones, en algunos casos resultado de la acumulación de intromisiones de copistas, editores, impresores o censores, ajenas al original. Además de las variaciones, en el impreso castellano de 1524 se suceden numerosos errores (deturpaciones, malinterpretaciones) que redundan en un *deterioro* del texto. Estos errores son de diversa clase y tienen distinto origen, pero paradójicamente brindan homogeneidad al texto, creando un nuevo paradigma interpretativo y otorgando identidad al conjunto. Por ello podría afirmarse que existe una *lógica del error* que tiene su génesis —entre otros orígenes— en los modos de pensamiento y en el horizonte de expectativas de cada época. Ciertos errores nos pueden decir mucho acerca de cuál es la forma de interpretación más pertinente, qué es lo "esperable", qué carece de interés o qué puede parecer anacrónico.

Como un aspecto más inserto dentro de esta problemática, he observado que en trabajos valiosos de investigadores como Gómez Redondo (1999:1831), Pérez Priego (1995) y Popeanga (1992), se cita a Juan de Mandevilla utilizando las ediciones de Santonja o de Martínez Ferrando, las cuales reproducen el impreso valenciano de 1524. Mediante el cotejo precedente, sólo quisiera advertir acerca de los recaudos a tomar y de los riesgos que entraña el reproducir las palabras de un escritor del siglo XIV utilizando textos editados en el siglo XVI, los cuales, como hemos señalado, no siempre se mantienen fieles a las ideas originales de su autor. 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.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGUSTIJN, Cornelis, 1990. *Erasmus de Rotterdam. Vida y obra*, Barcelona, Crítica.
- BATAILLON, Marcel, 1991. *Erasmus y España*, 3 vols., Genève, Librairie Droz, S.A.
- y Asensio, Eugenio, 1980. "En torno a Erasmo y España" en *Historia y Crítica de la Literatura Española, Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 71-84.
- BERNÁLDEZ, Andrés, 1962. *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*, Manuel Gómez Moreno y Juan de M. Mata Carriazo (eds.), Madrid, Real Academia de la Historia.

- BEINERT, Wolfgang, 1990. *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona, Herder.
- BELLOC, Hilaire, 1945. *Cómo aconteció la Reforma*, Buenos Aires, Emecé.
- CASTRO, Américo, 1949. *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI*, Santiago de Chile, Cruz del Sur.
- COLÓN, Fernando, 1958. *Historia del Almirante de las Indias Cristóbal Colón*, México, Editorial Latino Americano.
- DELUMEAU, Jean, 1992. *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza.
- DURET, Claude, 1605. *Histoire admirable de plantes et herbes*, Paris.
- , 1613. *Thrésor d'Histoire de langues de cest univers*, Cologny.
- ENTWISTLE, William J., 1922. "The Spanish Mandevilles". *Modern Language Review*, XVII, pp. 251-257.
- GINZBURG, Carlo [1981] 1996. *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, 1999. *Historia de la prosa medieval castellana, II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*. Madrid, Cátedra.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis, 1980. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* en Ricardo García-Villoslada (director), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- LETTS, Malcolm (ed.), 1953. *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)*, London, The Hakluyt Society.
- LIRIA MONTAÑÉS, Pilar (ed.), 1979. *Libro de las maravillas del mundo, de Juan de Mandevilla*. Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja.
- MARCOS MARÍN, Francisco; Charles Faulhaber, A. Gómez Moreno et al. *Admyte II (Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles)*, Madrid, Micronet.
- MARTINEZ FERRANDO, J. Ernesto, (1958-60). *Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla*. 2 vols. Madrid, Colección Joyas Bibliográficas.
- M'CRIE, Tomás, 1950. *La Reforma en España en el siglo XVI*. Buenos Aires, La Aurora.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, 1951. *Historia de los Heterodoxos Españoles*, tomo IV, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina.
- ORDUNA, Germán, 1997. "Coexistencia y diacronía léxica en el campo de las variantes de un mismo texto", *Anuario de Letras*, XXXV, México, UNAM, 489-508.
- PARKER, Alexander, [1969] 1980. "Dimensiones del Renacimiento español" en *Historia y Crítica de la Literatura Española, Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 54-70.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Angel, 1995. "Maravillas en los libros de viajes medievales", *Compás de Letras* 7, 65-78.

- PINTA LLORENTE, Miguel de la, 1948. *La Inquisición Española*, Madrid, Archivo Agustiniano.
- POPEANGA, Eugenia, 1992. "El relato de viajes de Odorico de Pordenone", *Revista de Filología Románica* 9, 37-61.
- RICO, Francisco, 1980. "Temas y problemas del Renacimiento español" en *Historia y Crítica de la Literatura Española, Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1-27.
- , 1978. "Laudes litterarum: Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento" en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 895-914.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes, 1999. "Invenciones preutópicas medievales: Juan de Mandevilla y la isla de Bragmep", *Hispanic Journal*, XX, 2, 341-349.
- , 2000. "Rossebastiano, Alda: *La tradizione ibero-romanza del 'Libro de las maravillas del mundo' di Juan de Mandavila*. Alessandria, Studi, Biblioteca Mediterranea, Edizioni dell'Orso, 1997". (Reseña Crítica). *Olivar. Revista de Literatura y Cultura Españolas*, 1, 216-220.
- ROSSEBASTIANO, Alda, 1997. *La tradizione ibero-romanza del "Libro de las maravillas del mundo", di Juan de Mandavila*. Alessandria, Studi, Biblioteca Mediterranea, Edizioni dell'Orso.
- RUBIÓ I LLUCH, Antoni, 1908-1921. *Documents per l'Historia de la Cultura Catalana Mig-eval*, vols. I y II. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Palau de la Diputació.
- SANTONJA, G. (ed.), 1984. *Juan de Mandavila: Libro de las Maravillas del mundo*, Madrid, Visor.
- SEYMOUR, M. C., 1963. *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*, London-New York-Toronto, The Early English Text Society by the Oxford University Press.
- TAYLOR, Barry, 1991. "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, 57-70.
- , "En busca de la variante de autor en los textos medievales españoles", en *Studia in Honorem Germán Orduna*, Leonardo Funes y José Luis Moure (eds.), Alcalá, Universidad de Alcalá.
- TENA TENA, Pedro, 1991. "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, 233-236.
- WATERS BENNETT, Josephine, 1954. *The rediscovery of Sir John Mandeville*. New York, Modern Language Association.